P. Thieme

Kleine Schriften

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 5

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 5

PAUL THIEME

KLEINE SCHRIFTEN

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
1984

PAUL THIEME

KLEINE SCHRIFTEN

2., UNVERÄNDERTE AUFLAGE
MIT EINEM NACHTRAG 1984 ZUR BIBLIOGRAPHIE

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
1984

Diese 2. Auflage wurde (wie schon die 1.) *ohne* Unterstützung durch die Helmuth von Glasenapp-Stiftung verwirklicht. Die Stiftung unterstützt die Herausgabe Kleiner Schriften lebender Indologen grundsätzlich *nicht*.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Thieme, Paul:
Kleine Schriften / Paul Thieme. – 2., unveränd. Aufl. mit e. Nachtr. 1984 zur Bibliogr. – Wiesbaden : Steiner, 1984.
(Glasenapp-Stiftung ; Bd. 5)
ISBN 3-515-04283-0
NE: Thieme, Paul: [Sammlung]; Glasenapp-Stiftung: Glasenapp-Stiftung

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. © 1971 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.
Printed in Germany

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die weit über Periodica und Festschriften des In- und Auslandes verstreuten Aufsätze Paul Thiemes gruppieren sich um zwei Schwerpunkte, den Veda und die grammatische Tradition der Inder. Seine Arbeiten zur Erklärung des Veda, reich an glänzenden Einfällen und von einheitlicher Klarheit und Strenge in der methodischen Durchführung, haben dem Vedastudium, besonders auf dem Gebiete der Wortforschung, viele neue Impulse gegeben. Seine Beiträge zur Interpretation der indischen Grammatiker und zur Würdigung ihres Verfahrens gipfeln in Versuchen, zu einem vergleichenden geschichtlichen Verständnis der Entwicklung der grammatischen Scholastik in Indien zu gelangen. Diesem schwierigen, nur scheinbar trockenen und spröden Gegenstand weiß er faszinierende Aspekte abzugewinnen.

In der hier vorgelegten Sammlung sind die Studien zum Veda und zum Vyākaraṇa, sofern sie nicht in Buchform oder als längere, im Buchhandel erhältliche Abhandlung erschienen sind, vollständig nachgedruckt*. Von den anderen Arbeiten konnte einiges fortgelassen werden. Die Auswahl, die getroffen wurde, ist mit Paul Thieme durchgesprochen und von ihm gebilligt worden. Ihm habe ich für Rat und Mitarbeit besonders herzlich zu danken. Möge uns aus seiner Feder auch nach dem Erscheinen der „Kleinen Schriften" noch reichlich Anregung und Belehrung zuteil werden. In diesem Wunsch weiß ich mich einig mit vielen Schülern, Freunden und Fachgenossen in aller Welt.

Auch andere haben mir bei der Herausgabe der beiden Bände viel geholfen. Herr Karl Jost vom Steiner Verlag hat sich mit altbekanntem tatkräftigem Verständnis und gewohnter Liberalität auch dieses Sammelwerkes angenommen. Prof. Wilhelm Rau hatte die Freundlichkeit, die Bibliographie durchzusehen und in einigen Punkten zu ergänzen. Dr. Albrecht Wezler hat bei der Klärung vieler Einzelfragen mitgewirkt. An den redaktionellen Detailarbeiten war Dr. Oskar v. Hinüber in einer Weise beteiligt, daß seine Tätigkeit der eines Mitherausgebers gleichkommt. Er hat auch, unterstützt von Fräulein Linde Jost und Herrn Walter Schmitt, die Ausarbeitung der Indices übernommen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Mainz im Juni 1970 — Georg Buddruss

---

* Der Aufsatz „The interpretation of the learned" (S. 596 ff.) war in der bisher vorliegenden Fassung so sehr durch Druckfehler entstellt, daß er nicht einfach nachgedruckt werden konnte, sondern neu gesetzt werden mußte.

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN PAUL THIEMES

ZUGLEICH
INHALTSVERZEICHNIS DES VORLIEGENDEN BANDES

Abkürzungsverzeichnis

AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
IF	Indogermanische Forschungen
IHQ	Indian Historical Quarterly
IIJ	Indo-Iranian Journal
IL	Indian Linguistics
JAOS	Journal of the American Oriental Society
KZ	[Kuhns] Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen
Lg	Language
NGGW	Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Aus dem Jahre . . .
OLZ	Orientalistische Literatur-Zeitung
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft NF = Neue Folge
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik

I. Monographien

Das Plusquamperfektum im Veda. Göttingen 1929. 62 S. (Diss. Göttingen).
(Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Nr. 7).

Pāṇini and the Veda, Studies in the early history of linguistic science in India. Allahabad 1935. XV + 132 S.

Der Fremdling im Rigveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte *ari*, *arya*, *aryaman* und *ārya*. Leipzig 1938. 178 S.
(AKM XXIII. 2.).
[6. Kapitel D., S. 159–168 nachgedruckt in: Indogermanische Dichtersprache. Wege der Forschung Band CLXV, hrsg. von Rüdiger Schmitt. Darmstadt 1968]

Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle 1949. 75 S. (Hallische Monographien Nr. 7)

Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin 1952. 76 S. (Ber. üb. d. Verh. d. Säch. Ak. d. Wiss. z. Leipzig Phil.-hist. Kl. Bd. 98 Heft 5)

[Kapitel I, S. 5–15; Kap. II, S. 15–34, Kap. III, S. 35–55 nachgedruckt in: Indogermanische Dichtersprache. Wege der Forschung Band CLXV, hrsg. von Rüdiger Schmitt. Darmstadt 1968]

Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache. Wiesbaden 1954, 79 S. (Abh. d. Ak. d. Wiss. u. Lit. Mainz Geistes- und Sozialwissenschaftliche Kl. Jg. 1953 Nr. 11)

Mitra and Aryaman. New Haven 1957. 96 S. (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. 41)

Gedichte aus dem Rig-Veda. Aus dem Sanskrit übertragen und erläutert. Stuttgart 1964. 80 S. (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8930)

Upanischaden, Ausgewählte Stücke. Aus dem Sanskrit übertragen und erläutert. Stuttgart 1966. 99 S. (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8723)

Nachtrag 1984 zur Bibliographie XVI

II. Die kleinen Schriften

A. Veda-Exegese und Wortstudien

Drei altindische Wurzeln mit der Tiefstufe *mṛ*. KZ 66. 1939, S. 232–237 1

Beiträge zur Vedaexegese. 1. Die beiden Verben *mī*. 2. *śurudh*. ZDMG 95 (NF 20). 1941, S. 82–116; 338–349 7

Merkwürdige indische Worte. 1. Metathesen. 2. Dissimilationen. 3. Partielle Metathese. KZ 67. 1942, S. 183–196.

Śiṃśumāra „Schnabeldelphin". ZDMG 96 (NF 21). 1942, 418–420 54

Etymologische Vexierbilder. KZ 69. 1951, S. 172–178 57

Der Lachs in Indien. KZ 69. 1951, S. 209–216 64

psu. Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie. Hamburg 1951 (Alt- und Neu-Indische Studien 7), S. 1–10 72

Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jahrgang I, 1951/52, Heft 3. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1, S. 19–36 82

Bráhman. ZDMG 102 (NF 27). 1952, S. 91–129 100

akhkhalikṛtyā. KZ 71. 1954, S. 109. 138

Die Wurzel *vat*. Asiatica, Festschrift Friedrich Weller. Leipzig 1954, S. 656–666.

[Aufgenommen in Indogermanische Dichtersprache. Wege der Forschung Band CLXV, hrsg. von Rüdiger Schmitt. Darmstadt 1968]. 139

hema und *haima*. ZDMG 106 (NF 31). 1956, S. 145–154. 150

Sanskrit *edhate*. Turner Jubilee Volume I (IL 19). 1958, S. 149–158. 160

Idg. **sal-* „Salz" im Sanskrit? ZDMG 111 (NF 36). 1961, S. 94–117 170

āścarya-. KZ 78. 1963, S. 104–111. 194

Agastya und Lopāmudrā. ZDMG 113. 1963, S. 69–79. 202

[Zu Pali *lakāro* „Segel". KZ 79. 1965, S. 122]. 213

Drei rigvedische Tierbezeichnungen (*nodhás*, *śundhyú-*, *admasád-*). KZ 79. 1965, S. 211–223. 214

natarām. KZ 79. 1965, S. 246. 227

ārya. KZ 79. 1965, S. 284. 227

Īśopaniṣad (= Vājasaneyi-Saṃhitā 40) 1–14. JAOS 85. 1965, S. 89–99. 228

Vedisch *maniṣá*. Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie Julius Pokorny zum 80. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von Wolfgang Meid. Innsbruck 1967, S. 99–106. 239

kṛṣṭí und *carṣaṇí*. KZ 81. 1967, S. 233–244. 247

ādeśa. Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris 1968, S. 715–723. 259

RV 10.146.2 *āghāṭibhir iva dhāvayan*. Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European studies presented to Franciscus Bernardus Kuiper on his sixtieth birthday. The Hague, Paris 1968, S. 383–392. 268

Sanskrit *sindhu-*/*Sindhu-* and Old Iranian *hindu-*/*Hindu-*. W. B. Henning Memorial Volume. London 1970, S. 447–450.

B. Vermischte Abhandlungen zur Kultur- und Religionsgeschichte

Über einige persische Wörter im Sanskrit. ZDMG 91. 1937, S. 88–146. 278

Ein iranisches Kulturlehnwort in der vedischen Prosa? ZDMG 92. 1938, S. 47–52. 337

A few remarks on Indian culture. Indian Culture V. Calcutta 1938/39, S. 363–366.

Über einige Benennungen des Nachkommen. 1. „Sohn der Knie" und „Sohn des Busens". 2. „Topf" als Name des Bastards. KZ 66. 1939, S. 130–144.

Indische Wörter und Sitten. 1. *pūjā*. 2. *satkṛ*. 3. Pali *paṇṇākāra*. 4. *maṇḍate*, *piṇḍa*, *paṇḍita* usw. ZDMG 93. 1939, S. 105–137. [Teil 4 nicht nachgedruckt]. 343

Aryaman in der Bhagavadgītā. ZDMG 95. 1941, S. 219–221. . . . 371

Weiteres zum indischen Adoptionsritus. KZ 67. 1942, S. 229.

Der Friedensgedanke in Indien. Wissenschaft und Frieden. Halle 1952, 20 S.

Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra. ZDMG 107. 1957, S. 67–104.

[Außer dem 'Exkurs', S. 96–104, aufgenommen in: Indogermanische Dichtersprache. Wege der Forschung, Band CLXV, hrsg. von Rüdiger Schmitt. Darmstadt 1968].

Beseelung in Sprache, Dichtung und Religion. Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde Band VII, Heft 4/6. 1960, S. 313–324. . 374

Remarks on the Avestan Hymn to Mithra. BSOAS XXIII. 1960, S. 265–274. 386

Pūjā. Translated from ZDMG 93. 1939, S. 105–137. The Journal of Oriental Research XXVIII. 1957–1958 (erschienen: Madras 1960), S. 1–16.

The „Aryan" Gods of the Mitanni Treaties. JAOS 80. 1960, S. 301–317. 396

Die vedischen Adityas und die zarathustrischen Amə̄ša Spəntas. X. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte 1.–17. Sept. 1960 in Marburg. 1961, S. 145–146.

Chess and backgammon (tric-trac) in Sanskrit literature. Indological studies in honor of W. Norman Brown. New Haven 1962, S. 204–216. 413

„Jungfrauengatte". Sanskrit *kaumāraḥ patiḥ* – Homer. κουρίδιος πόσις – lat. *maritus*. KZ 78. 1963, S. 161–248. 426

[zu Skt. *nāga* „Elefant", „Schlange". KZ 79. 1965, S. 68] 513

Das Indische Theater. In: Fernöstliches Theater, hrsg. von Heinz Kindermann. Stuttgart 1966. S. 21–120.

Les origines du théatre Indien. Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix. Tome XLI, 1966, S. 269–289.

Varuṇa in the Mahābhārata. [Summary in:] Proceedings of the 26. International Congress of Orientalists New Delhi January 4–10, 1964. Vol. III, part I. Poona 1969, S. 329.

C. Zur einheimischen indischen Grammatik

Grammatik und Sprache, ein Problem der altindischen Sprachwissenschaft. ZII 8. 1931, S. 23–32. 514

Zur Geschichte der einheimischen indischen Grammatik. OLZ 35. 1932, Sp. 236–242. 524

Zur Datierung des Pāṇini. ZDMG 89. 1935, S. *21*–*24*. 528

Bhāṣya zu vārttika 5 zu Pāṇini 1. 1. 9 und seine einheimischen Erklärer. Ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der indischen grammatischen Scholastik. NGGW 1935, S. 171–216.

hemantaśiśirau and *ahorātre* (Pāṇ. II. 4.28). Jha Commemoration Volume. Essays in Oriental Subjects. Poona 1937, S. 415–419. . 532

Pāṇini and the Ṛkprātiśākhya. IHQ 13. 1937, S. 329–343. . . . 537

On the identity of the Vārttikakāra. Indian Culture Vol. IV, No. 2. Calcutta 1937/38 S. 189–209. 552

Pāṇini and the Pāṇinīyas. JAOS 76. 1956, S. 1–23. 573

„The interpretation of the learned". Felicitation Volume presented to S. K. Belvalkar. Benares 1957, S. 47–62 [Neu gesetzt] 596

Pāṇini and the pronunciation of Sanskrit. Studies presented to Joshua Whatmough on his sixtieth birthday. 's-Gravenhage 1957, S. 263–270. 612

[Einleitung zu:] Shefts, Betty: Grammatical method in Pāṇini. American Oriental Society. New Haven, Connecticut, 1961, S. IX–X.

[Zum Gebrauch des Perfektpartizipiums als verbum finitum. KZ 78. 1963, S. 95]. 619

Patanjali über Varuṇa und die sieben Strōme. Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Wiesbaden 1964, S. 168–173. 620

Die Kobra bei Pāṇini. KZ 79. 1965, S. 55–68. 626

[Zu Pāṇini 1. 2. 59. KZ 79. 1965, S. 10]. 640

2. Sg. *ajarghāḥ*. KZ 79. 1965, S. 246. 641

D. Verschiedenes

Mißschreibungen der Gāθā-Überlieferung. ZDMG 92. 1938, S. 499–503.

Zum parenthetischen Nominalsatz im Indischen. KZ 68. 1944, S. 216–217.

The Indo-European language. Scientific American, Vol. 199 Nr. 4. 1958, S. 63–72.

[Beiträge zu: W. Norman Brown: India, Pakistan, Ceylon. Revised Edition. University of Pennsylvania Press 1960. Darin die folgenden Kapitel:]
Part I India: 9. Languages. 10 Linguistic Science.
11 Literature: Classical Literature.
Part II Pakistan: 8. Languages.

The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics. [Beitrag zu:] Language in Culture and Society by Dell Hymes. New York 1964, S. 585–598.

E. Würdigungen

Emil Sieg zum 70. Geburtstag. Forschungen und Fortschritte, 12 Jg. 1936, S. 300.

August Friedrich Pott. Festschrift zur 450-Jahrfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1952, S. 309–313.

Helmuth von Glasenapp gestorben. Attempto 12. 1963, S. 48–49; und: Schwäbisches Tageblatt 1. 7. 1963.

Friedrich Weller zum 75. Geburtstag. Forschungen und Fortschritte, 38 Jg. 1964, S. 222–223.

F. Rezensionen

[Die Titel der rezensierten Werke wurden u. U. gekürzt.]

Bühler, G.: Leitfaden für den Elementarkursus des Sanskrit. 2. Aufl. Durchgesehen von J. Nobel. Wien 1927.
OLZ 31. 1928, Sp. 504.

Macdonell, A. A.: A Sanskrit grammar for students. 3. ed. London 1927.
OLZ 31. 1928, Sp. 1127–1130.

Liebich, B.: Konkordanz Pāṇini – Candra. Breslau 1928.
OLZ 32. 1929, Sp. 203–204.

Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi. Bonn 1926.
OLZ 33. 1930, Sp. 546–549.

Sköld, H.: Papers on Pāṇini. Lund und Leipzig 1926.
OLZ 33. 1930, Sp. 549–551.

Renou, L.: Les maîtres de la philologie védique. Paris 1928.
DLZ 51. 1930, Sp. 394–395.

Joshi, Hem Chandra: Recherches sur les Conceptions économiques et politiques dans l'Inde ancienne d'après le Rigveda. Paris und Leipzig 1928.
OLZ 33. 1930, Sp. 924–925.

Sköld, H.: Untersuchungen zur Genesis der altindischen etymologischen Literatur. Lund und Leipzig 1928.
OLZ 33. 1930, Sp. 1032–1037.

Thumb, A.: Handbuch des Sanskrit Teil I.: Grammatik mit Nachträgen von H. Hirt. Heidelberg 1930.
OLZ 34. 1931, Sp. 979–982.

Wackernagel, J.: Altindische Grammatik III. Göttingen 1929/30.
OLZ 34. 1931. Sp. 1076–1082.

Varma, Siddheshwar: Critical studies in the phonetic observations of Indian Grammarians, London 1929.
DLZ 52. 1931, Sp. 726–729.

Köhler , H.-W.: Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur. Diss. Göttingen 1948.
KZ 70. 1952, S. 126.

Renou, L.: Les écoles védiques et la formation du Veda.
Paris 1947.
KZ 70. 1952. S. 127.

Renou, L.: La Grammaire de Pāṇini traduite du Sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes. Fasc. I. Paris 1948.
KZ 70. 1952,S. 127.

Specht, F.: Die Ausbreitung der Indogermanen. Berlin 1944.
KZ 70. 1952,S. 128.

Specht, F.: Der Ursprung der Indogermanischen Deklination.
Göttingen 1947 (Neudruck).
KZ 70. 1952, S. 128.

Boisacq, E.: Dictionnaire étymologique de la langue grecque.
4. édition. Heidelberg 1950.
DLZ 73. 1952, Sp. 330–333.

Hoens, D. J.: Śānti. A contribution to Ancient Indian religious terminology. I. Śānti in the Saṃhitās, the Brāhmaṇas and the Śrautasūtras. s'Gravenhage 1951.
Oriens 6. 1953, S. 395–401 654

Wackernagel, J.: Altindische Grammatik II. 2: Albert Debrunner: Die Nominalsuffixe. Göttingen 1954.
GGA 209. 1955, S. 182–216. 661

Burrow, T.: The Sanskrit language. London 1955.
Lg. 31. 1955, S. 428–448. 690

Renou, L.: Grammaire de la langue védique. Paris 1952.
ZDMG 106. 1956, S. 406.

Ross, A. S. C.: Ginger. A Loanword Study. Oxford 1952.
ZDMG 106. 1956, S. 407–408. 717

Gonda, J.: Remarques sur la place du verbe dans la phrase active et moyenne en langue Sanscrite. Utrecht 1952.
ZDMG 107. 1957, S. 210–211.

Brough, J.: The early brahmanical system of gotra and pravara. A translation of the Gotra-Pravara-Mañjarī of Puruṣottama-Paṇḍita. Cambridge 1953.
ZDMG 107. 1957, S. 212–214.

Krause, W.: Westtocharische Grammatik. Band I: Das Verbum. Heidelberg 1952.
ZDMG 107. 1957, S. 228–229.

Allen, W. S.: Phonetics in ancient India. A guide to the appreciation of the earliest phoneticians. London 1953.
ZDMG 107. 1957, S. 664–666. 719

NACHTRAG 1984 ZUR BIBLIOGRAPHIE

Wilhelm Brandenstein und Manfred Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden 1964. KZ 85. 1971. S. 297–298.

„Sprachmalerei". KZ 86. 1972. S. 64–81.

Lückenbüßer. |altslavisch *čьlověkъ*| S. 6; |Anmerkungen zur Zitierweise von RV-Liedern| S. 20; |altind. *strī-*| S. 27; |altind. *ātmán-*| S. 81. KZ 86. 1972.

King Varuṇa. German Scholars on India I. 1973. S. 333–349.

Atharva-Veda 5.23.4. Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für H. Güntert. Innsbruck 1974. S. 295–300.

Wurzel *yat* im Veda und Avesta (nebst einem Exkurs über eine altiranische |altindische?| Analogie zum zweiten Abenteuer Sindbads, des Seefahrers). Monumentum H. S. Nyberg III, Acta Iranica. Leiden 1975. S. 325–354.

The concept of Mitra in Aryan belief. Mithraic Studies, ed. by John R. Hinnells. Manchester Univ. Press 1975. S. 21–39.

Kranich und Reiher im Sanskrit. Studien zur Indologie und Iranistik, Heft 1. Reinbek 1975. S. 3–36.

Kranich und Reiher in der Sanskritliteratur. Festschrift für Georg Scheja zum 70. Geburtstag. Sigmaringen 1975. S. 14–32.

Bhartṛharis Allegorie vom Schicksalswürfelspiel. Beiträge zur Indienforschung. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet. Berlin 1977. S. 511–522.

Franz Kielhorn. Neue Deutsche Bibliographie 11. 1977.

Mithra in the Avesta. Textes et mémoires Vol. IV. Études Mithraïques. Acta Iranica. Leiden 1978. S. 501–510.

Über einige dualische Bezeichnungen von Himmel und Erde im Veda. KZ 92. 1978. S. 32–49.

Etymologie – einst und heute. Lautgeschichte und Etymologie. Akten der VI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Wien, 24.–29. Sept. 1978. Hrsg. v. M. Mayrhofer, M. Peters u. O. E. Pfeiffer. Wiesbaden 1980. S. 485–494.

Beiträge zum Lexikon der Weltliteratur, hrsg. v. G. v. Wilpert, Neuauflage, Stuttgart 1980.

Lexikalische und grammatische Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften. Gedenkschrift für L. Alsdorf. Hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden. 1981. S. 297–300.

Homerisch μνάομαι. KZ 94. 1980. S. 124–140.

Der Name des Zarathustra. KZ 95. 1981. S. 122–125.

Joachim Deppert, Rudras Geburt. ZDMG 132. 1982. S. 412–417.

Meaning and form of the ‚grammar' of Pāṇini. Studien zur Indologie und Iranistik 8/9. 1982. S. 1–34.

Mißverstandener Pāṇini. ZDMG Suppl. V: XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980. Wiesbaden 1983, S. 280–288.

Drei altindische Wurzeln mit Tiefstufe *mṝ*.

mṝ 1.

malimlu (mit volkssprachlichem *l*) AV. usw. „Räuber" hat E. Lidén, Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte S. 47, mit air. *mer-le* „Diebstahl", *mer-l-ech* „Dieb" und griech. *ἀμείρω*, *ἀμέρ-δ-ω* „berauben" zusammengestellt. Zur gleichen Wurzel gehört pali *karamara* „[kriegsgefangener] Sklave", eigtl. „Handbeute"[1]: Verf., ZDMG. XCI 131 Anm. 3. Unabhängig von Lidén gelangte Neißer, BB. XIX 120ff., auf exegetischem Wege für RV. 10. 138. 4 *[nidhín..] amṛṇat* zu der Übertragung „er nahm, raubte", für 4. 20. 7 *ná [yásya] rádhasa āmarītá* zu „dessen Spende kein Gottloser sich aneignet" („*āmarītá* kann nur 'Räuber' bedeuten"), für *āmúrim* RV. 8. 97. 10 zu „ihn der raubt". Nur ist er — nach meinem Dafürhalten entschieden zu seinem Schaden — dabei nicht stehen geblieben und hat „die Grundbedeutung 'greifen, packen'", die doch ohne weiteres wie bei anderen Verben des Greifens oder Nehmens eine Verwendung von *mṝ* im Sinne von „rauben"

[1]) Vielleicht auch *śiśumára* VS. usw. „Krokodil", das ich lieber als „welcher Tierjunge wegschleppt, raubt" denn „tötet" deuten möchte.

verstehen läßt, durch unser „sich vergreifen an“ erläutert, wobei er gerade das wesentliche Element, die Gewaltsamkeit nämlich, ausläßt und ein neues, die Unrechtmäßigkeit, einführt. Unbegründet im exegetischen Tatbefund sind auch seine abschwächenden und schattierenden, ja korrigierenden Wiedergaben „wehren“ (nach Geldner, Vedische Studien II 17, und der Verknüpfung mit lat. *mora, moror*[1]) zuliebe), „jedem etwas anhaben wollen“. Nicht „eingreifen“ (Neißer a. a. O. 124), sondern „gewaltsam packen, rauben“ ist die Bedeutung, die sich, wie ich schon a. a. O. angedeutet habe, allenthalben (auch für *āmúr, múr, anāmṛṇá*) einsetzen läßt, abgesehen von dem von Neißer hierher gerechneten *mumurat* in RV. 8. 97. 3, über welches unten. Sie paßt auch für AV. 10. 1. 17 *vâta iva vṛkṣán ní mṛṇīhi pādáya* ... „wie der Wind die Bäume, packe nieder, bringe [sie] zu Fall ...“, und RV. 10. 115. 2 *abhipramúrā juhvà* „mit zupackender Zunge“ (gesagt von Agni).

mṝ 2.

Gänzlich zu trennen von der eben besprochenen Wurzel ist ein zweites *mṝ*, welches ebenfalls ein Präsens *mṛṇāti, mṛṇati* bildet. Zwar meint Neißer, der doch der Wahrheit ganz nahe war, daß, was sich als Bedeutung von *mṝ* 1 feststellen läßt, „verwandt ist mit und untrennbar von“ *mṛṇāti* „mit Wucht niederwerfen, erschlagen, zermalmen“ (a. a. O. 127). Aber er irrt schon in der Voraussetzung. *mṝ* 2 heißt gar nicht „niederwerfen, erschlagen“ (oder dergl.), sondern nur „zermalmen, mahlen“, gehört also zur Sippe von lat. *molere* usw. Idg. *merə* „packen, rauben“ und *melə* „zermalmen, mahlen“ sind im Indischen erst nachträglich zusammengefallen.

An einer Stelle wie RV. 5. 29. 10 *dásyūm̐r amṛṇō vadhéna* könnte freilich *amṛṇaḥ* alles Mögliche heißen. Daß tatsächlich gemeint ist „du zermalmtest die Dasyu mit deiner Waffe“ (vgl. z. B. RV. 4. 18. 9 *śírō dāsásya sáṃ piṇag vadhéna*), ergibt sich mit Sicherheit aus RV. 7. 104. 22 (AV. 8. 4. 23) *dṛṣádēva prá mṛṇa rákṣa indra*, was man sicher nicht mit Whitney (Atharva-Veda Translation) übersetzen wird: „do thou destroy ... as if with a mill-stone“, sondern z. B. mit Hillebrandt (Lieder des Ṛgveda): „... zermalme wie mit einem Mahlstein“.

Zu *dṛṣádā prá mṝ* „mit dem Mühlstein zermalmen, zermahlen“ paßt nun auch *mṛṇantaḥ* in ŚB. 1. 6. 1. 3 ... *kṛṣanto ha smaiva*

[1]) Sehr einleuchtend scheint mir im Gegensatz hierzu Neißers Identifizierung von *mṛṇā-* und *μάρνασθαι*, eigentlich „einander packen (im Ringkampf)“, Od. σ 31: a. a. O. 122.

pūrvē vapantō yanti lunantō 'parē mṛṇantaḥ. Allerdings sagt Eggeling: „even while the foremost were still ploughing and sowing, those behind them were already engaged in reaping and threshing". Nichts aber verbietet die Auffassung: „... waren die hinteren schon dabei [das Getreide] zu schneiden und zu mahlen". Gewiß folgt das Mahlen nicht sofort auf das Schneiden des Getreides, sondern muß erst gedroschen werden. Dem Erzähler kommt es ja aber gar nicht auf eine lückenlose Schilderung des Erntevorganges an. Er will eindrucksvoll deutlich machen, wie kurz der Weg vom Säen zum Genuß für die Asura war: kaum haben sie das Land bestellt, da ist auch schon das Mehl zum Backen fertig. Wie wenig Wert er selbst auf eine lebhafte Anschauung der tatsächlich genannten Handlungen legt, zeigen seine nächsten Worte. Eben hat er noch davon gesprochen, daß die Asura pflügen (*kṛṣantaḥ ... yanti*), und schon behauptet er: *akṛṣṭapacyā ēvauṣadhayaḥ pēcirē* „im Ungepflügten reifend reiften [ihnen] die Pflanzen". Die Bedeutung „dreschen", die auch das PW. dieser Stelle zuliebe annimmt (s. v. *mṛṇa*), ist also zu streichen[1]).

Die einzige wirkliche Schwierigkeit für den Exegeten ergibt sich daraus, daß es nicht immer unmittelbar deutlich ist, ob von „zermalmen" oder „packen" die Rede. Ich gebe einige Beispiele für Fälle, in denen mir nach Abwägung der Möglichkeiten „packen" größere Wahrscheinlichkeit zu besitzen scheint[2]).

RV. 10. 87. 19 *sanād agnē mṛṇasi yātudhānān* „seit jeher, o Agni, packst du die Hexer". Im Gegensatz zu Indra, der mit seiner Waffe zermalmt (RV. 5. 29. 10, s. o., vgl. auch RV. 3. 30. 6 *vájraḥ pramṛṇán*), liegt für das Feuer das Bild des Ergreifens, Packens nahe: RV. 10. 87. 8 *tám á rabhasva samídhā*, 10. 115. 2 *abhipramúrā juhvā́*, s. o. Aber auch Indra kann seine Feinde packen: 6. 44. 17 *indra prá mṛṇā jahí ca* „Indra, packe und erschlage". Matter wäre: „zermalme und erschlage", denn das emphatischere Verb gehört an die zweite Stelle. RV. 10. 103. 6 *jáyantam ájma pramṛṇántam ójasā, imáṃ sajātā ánu vīrayadhvam índraṃ sakhāyo ánu sáṃ rabhadhvam* „der den Heereszug besiegt, der mit Kraft packt, ihm dem Indra folgend (*ánu*), ihr Gleichaltrigen, seid

[1]) Geldner, Übersetzung, gibt *mṛ́* 2 mit „zermalmen" wieder, *sám ... mṛṇa* in RV. 1. 29. 5 aber mit „zerdrisch". Richtig kann nur sein „zermalme", allenfalls „packe".

[2]) Der vom PW. s. v. 2. *mar* durch Spitzenstellung ausgezeichnete Beleg AV. 6. 142. 1 *[yava] mṛṇihí víśvā pātrāṇi* bleibt mit Fug beiseite: die Überlieferung ist unsicher — der Kommentar liest *vṛṇihi* —, und man hat längst treffend *pṛṇihí* „fülle" konjiziert; vgl. Whitney, Translation.

heldenhaft, ihr Freunde, ergreift". Offenbar entsprechen sich *pramṛṇántam* und *sáṃ rabhadvam* ebenso wie *jáyantam* und *vīrayadhvam*. RV. 4. 28. 4c *ábādhētām ámṛṇataṃ ní śátrūn* „ihr beiden drängtet, packtet nieder die Feinde". Vgl. *ádhamān ... akṛṇōḥ* in a b und *ní mṛṇīhi* AV. 10. 1. 17, s. o.

Der äußeren Unterscheidungsmittel zwischen *mṝ* 1 und 2 sind wenige. Die Präverbien *á* und *ní* scheinen nur mit *mṝ* 1 vorzukommen, aber *prá* verbindet sich beiden Wurzeln: *prá mṛṇa* RV. 7. 104. 22 „zermalme" — *abhipramúr* RV. 10. 115. 2 „packend", *prá mṛṇā* RV. 6. 44. 17 „packe"; ebenso stehen bei beiden Verben unthematische und thematische *n*-Infixflexion nebeneinander: *ní mṛṇīhi* AV. 10. 1. 17 „packe" *amṛṇat* RV. 10. 138. 4 „packte, raubte" — *prá dató mṛṇīhi* AV. 5. 29. 4 „zermalme die Zähne", *prá mṛṇa* RV. 7. 104. 22 „zermalme".

mlā.

Recht kurzsichtig verfährt ein Etymologe, der es vorzieht, idg. *melə* „mahlen" zunächst in altind. *mlā* „weich, welk, schlaff werden" zu suchen und altind. *mṝ* 2 auf eine indogermanische Nebenform mit *r* zurückzuführen (so z. B. Uhlenbeck, Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, s. v. *mlāyati*, Walde-Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch II 284). Denn weder dem *r*-Laut von *mṝ* (vgl. Wackernagel, Grammatik I §§ 29, 189 b) noch dem *l* von *mlā* läßt sich irgend etwas über die indogermanische Aussprache entnehmen. *mlā-* ist im RV. nur einmal, und zwar in den Vālakhilya-Hymnen (7. 3 bzw. 8. 55. 3 *cármāṇi mlātáni* „weiche (gegerbte) Häute", vgl. Yt. 17. 12 *mrātəm čarəma*), belegt: ob die Wurzel nun ein idg. *r* oder *l* enthält, auf jeden Fall dürfen wir annehmen, daß es auch eine ältere Form **mrā-* gegeben hat (vgl. Wackernagel, Grammatik I §§ 191 c, 192 b, 193 a, o. LIX 20). Neben *mlātá* bildet man später *mlānā* (Br.), wie z. B. neben *trātá* (Br.): *trāṇá* (Pāṇ. 8. 2. 56), neben *pyātá* (TS.): *pyāna* (vārt. 1 zu Pāṇ. 6. 1. 28 nebst Patañjali). Vor dem *na*-Suffix ist aber auch die Tiefstufe der unerweiterten [1]) Wurzel alt und gewöhnlich: *tirṇá* (RV.), *pīná* (AV.). Also darf man auch von einer voraussetzbaren Wurzel *mṛ* ein *mūrṇá* „verwelkt, weich, schlaff geworden" [2]) erwarten.

Ein Zufall hat es uns wirklich aufgehoben. ŚB. 5. 3. 1. 13 ... *tasya dakṣiṇā kṛṣṇā gauḥ parimūrṇā paryāriṇī sā hy api nirṛtigṛhītā,*

[1]) Vgl. hierzu F. Specht o. LIX 82 u. A. 2.

[2]) Dagegen liegt *mūrṇá* „zermalmt" vor in AV. 4. 3. 6 *mūrṇá mṛgásya dántā*, vgl. 5. 29. 4 *prá dató mṛṇihi*; AV. 12. 5. 61 *prámūrṇaṃ mṛditám* „zermalmt, zerquetscht".

Eggeling: "The fee for this (oblation) consists of a black, decrepit, diseased[1]) cow; for such a one also is possessed with Nirṛti [„von Vernichtung, Unglück gepackt"]." Weder von „zermalmt" noch von „gepackt" führt ein unmittelbarer Weg zu "decrepit", wohl aber von „verwelkt, schlaff geworden". Zu beachten ist das Präverb *pari*, das sich nirgends mit *mṝ* 1 oder 2 findet, wohl aber neben *mlā* (Epos).

Nach *gauḥ parimūrṇā* wird man nun auch *vṛṣabhāu parimaráu* TS. 5. 6. 21 als „welkende, alternde Stiere" erklären (nicht aber mit dem Kommentar als „von beiden Seiten mit Sterben versehen, d. h. Vieh, dessen ältere und jüngere Geschwister gestorben sind"), und *parimara* Ait. Br. 8. 28. 1 als „Verwelkung". *mṛ* „sterben" + *pari*, welches das PW. seinem an und für sich richtigen Ansatz „Hinschwinden" als etymologische Grundlage von *parimara* hinzufügt, gibt es überhaupt nur, wo dies Wort mit mystischer Etymologie[2]) gedeutet wird wie Ait. Br. 8. 28. 1 ff. (*yō ha vai brahmaṇaḥ parimaraṃ vēda, pary ēnaṃ dviṣantō bhrātṛvyāḥ pari sapatnā mriyantē* ... „Wer das Verwelken [Hinschwinden] des Brahman kennt, um den herum sterben Feinde, [eifersüchtige] Vettern, Nebenbuhler" usw.).

Auch im RV. gibt es noch eine tiefstufige Form der neben *mlā* liegenden Wurzel **mṝ*: 8. 97. 3 *svaíḥ ṣá évair mumurat póṣyam rayím* „durch sein eigenes Verhalten läßt er (der Gottlose) verwelken (kaus. Aorist) seinen blühenden Reichtum". Da die Form *mumurat* zu **mrā/mlā* ohne weiteres bildbar ist, und da „verwelken" gerade das ist, was einem „blühenden" oder „gedeihenreichen" (*póṣya*) Dinge droht, kann ich mich jedenfalls nicht entschließen, „zermalmen" oder „packen" einzusetzen. Damit zerstöre ich nun allerdings die geistreiche Kombination Neißers: *mumurat ... rayím* — *ἀμέρσας βίον* Eur. Hec. 1007 (Kirchh.) (BB. XIX 123). Ich würde sie allerdings sowieso für mehr blendend als überzeugend halten. Denn zugegeben einmal, irgendeine be-

[1]) Diese Bedeutung von *paryārín* (sonst noch TS. 2. 1. 4. 7, KS. 13. 5: PW) beruht auf Vermutung, die aber nicht sehr weit fehlgehn kann. Darf man in dem sonst schwerlich analysierbaren Wort einen Verwandten des aw. *yārə* „Jahr" (got. *jēr*) erkennen? *yārə*: ind. **yára* wie *más* : *másа*, **yárа* : **pariyárа* wie *vatsará* „Jahr" : *parivatsará* „Jahr"; *pariyārín* > *paryārín* gemäß Wackernagel I § 53b [KN. Vgl. Caland, Baudh. 65!].

[2]) Es gelten davon Aufrechts treffende Worte: „Solche scheinbare Ableitungen sind in den Brāhmaṇa häufig und dienen entweder zur Begründung oder Veranschaulichung einer bestimmten theologischen Ansicht, drücken jedoch keineswegs die grammatische Überzeugung des Sprechenden aus" (Ait. Br. S. 432). Vgl. auch Oertel, *satyasya satyam*, SBAW. III (1937) 15 Anm. 2.

liebige Form von idg. *merə* „packen" hätte ohne weiteres auch intransitiv „gepackt werden" heißen können[1]), so würde sich zwar der griech. Akk. *βίον* als Akk. der Beziehung verstehen lassen („beraubt mit Bezug auf sein Leben"), nicht aber der indische *rayím*, da diese Verwendung des Akk. dem Indischen ganz fremd[2]).

Ob *mṝ* „mahlen" (zu lat. *molere* usw.) und **mrā/mlā* „weich, welk, schlaff werden" (zu *ἁμαλός* „weich, zart"[3])) schließlich auf eine gemeinsame urindogermanische Basis zurückgehen, ist eine Frage, die der Exeget mit Vorteil beiseite läßt. Er hat es mit zwei verschiedenen Wörtern von zwar teilweise homonymer Form (*mūrṇá*), aber gegenseitig wohl abgegrenzter Bedeutung zu tun. Aber auch der Etymologe sollte nicht vergessen, daß die Tatsachen auf getrennte Begriffe anschaulichen Inhalts führen, für welche ein gemeinsamer Nenner nur in einer abstrakten „Grundbedeutung" gefunden werden kann, die in keiner Sprache wirklich vorliegt, sondern lediglich auf Vermutung beruht.

Breslau. P. Thieme.

---

[1]) An und für sich darf man aus einer so gelegentlichen Verwendung eines poetischen Wortes bei Euripides wohl kaum gleich auf Indogermanisches schließen. Es scheint mir auch keineswegs zweifelsfrei, daß er das Aktiv in passivischem Sinne (so auch Liddel-Scott, Greek-English Dictionary s. v. *ἀμέρδω*) braucht. Könnte er nicht z. B. aus ι 18 (*ἔντεα*) . . . *τά* . . . *καπνὸς ἀμέρδει* ein *ἀμέρδω* „verderben" (statt „packen" oder „[des Glanzes] berauben") erschlossen haben?

[2]) Gewisse idiomatische Ausdrucksweisen, die danach aussehen, sind anders zu beurteilen: *puṣ* mit Akk. „gedeihen durch, reich sein an", *rādh*, *ṛdh* mit Akk. „erfolgreich sein in" sind leichte Entwicklungen des häufigen „inneren" Akkusativs. vgl. Oertel, Syntax of cases I 31ff., der jedoch ungenau von einem "accusative of content or reference" spricht. In *dēvān ṛdhnōti* und dgl. (Oertel a. a. O. 33f.) dürfte ein Akk. des Ziels vorliegen: „er ist erfolgreich zu den Göttern hin" = „er gelangt zu den Göttern". Lehrreich für die Beurteilung sind die von Oertel a. a. O. 34 ausgehobenen Stellen: JB. 2. 285 *tāsv [dēvatāsu] ēvaitad ṛdhnōti tāsu pratiṣṭhāya svargaṃ lōkam ēti* „zu diesen Gottheiten (Lok.) eben gelangt er dadurch; bei ihnen Fuß gefaßt habend geht er zur Himmelswelt" und *diśa ēvaitēna ṛdhnōti dikṣu pratiṣṭhāya svargaṃ lōkam ēti* „zu den Gegenden (Akk.) eben gelangt er dadurch . . ."

[3]) Anders über *ἁμαλός* F. Specht o. LIX 92f.

Beiträge zur Vedaexegese

Von **Paul Thieme**, Halle

1. Die beiden Verben *mī*

a) „*minavāma*" in RV. 5. 45. 5

Ein Präsens *minoti* „stören, schmälern", das in der Form trefflich zu lat. *minuere*, gr. *μινύθειν* stimmen würde, ist seit Osthoff, Morphol. Unters. VI, S. 230 in der sprachwissenschaftlichen Literatur gerne zitiert worden (so noch bei Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch II, S. 242). Erst neuerdings hat J. Wackernagel, Festgabe Hermann Jacobi, S. 1 ff. mit Recht darauf hingewiesen, daß es nicht einwandfrei belegt ist. Es gibt nur eine Stelle im RV., an der ein solches Präsens nicht zu *mi* „befestigen" gehören kann. Hier handelt es sich um die Form *minavāma*, die man wohl seit Grassmann zu *mī* „mindern usw." zu stellen pflegt:

RV. 5. 45. 5 ab *éto nv àdyá sudhyò bhávāma*
prá ducchúnā minavāmā várīyaḥ

Wackernagel übersetzt: „kommet heute her; andachtvoll wollen wir sein und Unheil weithin entfernen" und meint, um mit *minavāma* fertig zu werden: „Klärlich reimt sich *minavāma* mit *bhavāma*; weil der Dichter *bhavāma* gesagt hatte, ist ihm *minavāma* statt des normalen und den vedischen Dichtern sonst ausschließlich geläufigen *mināma* auf die Zunge gekommen." Diese Erklärung[1]) scheitert jedoch an

1) Auch Wackernagel's Bemerkungen zu *śaśvacat* in RV. 3. 33. 10d vermag ich nicht anzunehmen. Aus medialen Perfekten werden nicht selten thematische Präsentia herausgesponnen, so aus *rurucé* ein *rurucanta*, aus *paspṛdhre* : *ápaspṛdhethām* usw. Ähneln diese im Aussehen der ersten Klasse, so werden sie auf der Reduplikation oder Wurzel betont: *cákramanta* zu *cakramé*, kl. *ūhate* zu *ūhé* (Wackernagel, KZ. 41, S. 309) usw., ähneln sie der sechsten, auf der Endung: zu *vāvṛdhé*

der Tatsache, daß auch ein *prá . . . mināma* gar nicht das bedeuten kann, was es hier bedeuten müßte, und in unserem Verse, wie sich im Verlauf unserer Erörterungen noch deutlich herausstellen wird, gerade so anstößig wäre wie *prá . . . minavāma*. In der Tat läßt sich die Schwierigkeit auf eine ganz andere, einfachere Weise beseitigen: man lese, unter Mißachtung der Auflösung des Padapāṭha: *ducchúnāḥ minavāma*, statt *prá ducchúnā minavāma* vielmehr: *prá ducchúnām inavāma* „wir wollen forttreiben das Unheil", vgl. z. B. RV. 9. 29. 4c *inú dvéṣāṃsi* „treibe fort die Feindschaften", 6.10.7a *ví dvéṣāṃsīnuhí* „auseinander treibe die Feindschaften", und 9. 66. 19c *āré bādhasva ducchúnām* „in die Ferne dränge das Unheil".

Falsche Abtrennung der Textworte voneinander, die erst dem Padakāra zur Last zu fallen braucht — beim mündlichen Vortrag läßt sich ein *-ām i-* von einem *-ā mi-* ja gar nicht unterscheiden, da auslautender Konsonant mit anlautendem Vokal eine Silbe bildet — ist bekanntlich auch schon an anderen Stellen beobachtet worden. Ich erinnere an Aufrecht's Herstellung von *vivér ápāṃsi* in RV. 1. 69. 8 für *vivé rápāṃsi* des Textes (KZ. 25, S. 601)[1]), oder an die Vermutung *samudré ná* (allenfalls *samudré ṇá*) in 3. 36. 7 für *samudréṇa* (vgl. Oldenberg, Noten ad l. c.), wo die falsche Analyse noch weitere Fehler (Akzent, evtl. Zerebralisierung) im Gefolge

bildet man *vāvṛdhásva*, *vāvṛdhéte* (AV.). So wird auch *śaśvacai* zu einem aus **śaśvacé* (Perf.) gebildeten Präsens **śaśvacáte* gehören, macht also keinerlei Schwierigkeit. Daß Yāska tatsächlich in unserem Vers **śaśvacé* gelesen habe, kann man seinen Worten 2. 27: *pariṣvajanāya ninamā iti vā* „‚zur Umarmung' oder ‚ich will mich verneigen'" entgegen der Ansicht Wackernagel's nicht entnehmen. Die Erklärung durch *ninamai* dürfte erweisen, daß er vielmehr, wie unser Text, *śaśvacai* gelesen hat, und die Paraphrase *pariṣvajanāya* zeigt nur wieder einmal, wie geringe grammatische Skrupel Yāska hegte: ob *e* oder *ai* wird ihm ziemlich gleichgültig gewesen sein. Man beachte, daß er bei Erklärung des gleichen Verses *yayātha* durch *yāhi*, *ni . . . naṃsai* durch *ninamāma* wiedergibt. Auch Roth's Annahme einer Textverderbnis (Erläuterungen S. 23) tut Yāska zu viel Ehre.

1) Dagegen Geldner, „Kommentar" und Übersetzung, und Sieg, NGGW 1928, S. 208, Anm. 7.

gehabt hat. Schon Yāska setzt sich bekanntlich in ähnlichen Fällen ausdrücklich über die Autorität des Padapāṭha hinweg: Nir. 6. 28 liest er *vāyó* in RV. 10. 29. 1 für das *vā yó* des Pp. (und hat mit dieser „Änderung, die keine ist", die Zustimmung Oldenberg's, Noten ad l. c. gefunden), Nir. 5. 21 liest er *māsakṛd* (*māsakṛt*) in RV. 1. 105. 18 für *mā sakṛd* (*sakṛt*) (ohne jedoch hier recht zu haben: Oldenberg, Noten ad l. c.). Wir werden dem Pp. gegenüber gewiß nicht orthodoxer sein wollen als Yāska.

Daß Bhāgavata Pur. 7. 1. 11 *asurān . . . pramiṇoti* auf unserer RV.-Stelle in der Auffassung des Pp. beruht, behauptet Wackernagel l. c. zweifellos mit völligem Recht. Nicht ganz so sicher bin ich betreffend Naigh. 2. 19, wo *minoti* neben *mināti* als ein Verb der Bedeutung „erschlagen, töten" (*vadhakarman*) aufgeführt wird. Es ist zwar nicht unmöglich, daß der Autor in RV. 5. 45. 5 verstanden hat: „laßt uns fortschlagen recht weit die Unheile", und demnach *minoti* als ein *vadhakarman* im Sinne von „die Bedeutung des Schlagens habend" gebucht hat. Ungleich wahrscheinlicher aber will es mir vorkommen, daß wir Naigh. 2. 19 statt *minoti* vielmehr *minīti* zu lesen haben. Bei der Ähnlichkeit der *akṣara* नो und नी läßt sich die Verderbnis paläographisch leicht erklären, ihre Annahme liegt um so näher, als die viel geläufigere Form *minoti* von einem unwissenden Schreiber[1]) nur allzu gerne dem befremdlichen **minīti* substituiert werden mochte. Der Beobachtung eines nach vedischen Seltsamkeiten ausschauenden Forschers aber, wie es der Verfasser des Naigh. gewesen sein muß, dürfte sich die merkwürdige Injunktivform *prá minīt*[2]) in AV. 6. 110. 3 viel gewaltsamer aufgedrängt

1) Wie schlecht das Naigh. überliefert ist, hat schon Devarāja ausgeführt: Roth, Nirukta, S. L.

2) Zur Erklärung der Form vgl. Wackernagel, Festgabe Jacobi, S. 3. Abweichend von W. möchte ich nicht glauben, daß erst die spätere Überlieferung ein ursprüngliches *mināt* zu *minīt* verderbt hat. Späteren ist dieses ja gerade aufgefallen. Ich halte *minīt* für eine echte, volkstümliche Neubildung, durch die die Stammform des Plurals in den Singular verschleppt wurde, wodurch er gewissermaßen ein besonders charakteristisches präteritales Aussehen erhielt. Man denke an die große Zukunft,

haben[1]), als das recht unscheinbare *minavāma* in RV. 5. 45. 5. Auch der Kontext, in dem sie erscheint, verlangt weit entschiedener ihre Aufführung als *vadhakarman*:

AV. 6. 110. 3cd *sá mā́ vadhīt pitáraṃ várdhamāno*
mā́ mātáraṃ prá mīnīj jánitrīm[2]).

b) *mī 1* „vertauschen, tauschen usw."

In schroffem Gegensatz zu PW. und Grassmann behauptet H. Collitz, BB. 10, S. 15 Anm., *minā́ti* hieße überhaupt nicht „mindern", sondern „vertauschen, wechseln, ändern": „*minā́ti* gehört zu gr. *ἀ-μεί-βω*, lat. *mū-tuus* aus **moi-tu-os*, nicht zu lat. *mi-nu-o*." Eine nähere Begründung dieser ja nur im Vorbeigehn geäußerten Ansicht hat er nicht gegeben — seine Interpretation von RV. 1. 71. 10c kann nicht als solche gelten (auch wenn sie richtig wäre, aber s. u. S. 97) — und in dieser Allgemeinheit läßt sie sich auch gewiß nicht aufrecht erhalten. Doch hat Geldner, der schon Ved. Stud. 1, S. 143 auf Collitz verwiesen hatte, im „Glossar" s. v. *mī* als erste Bedeutung „verwechseln, verfehlen" aufgestellt, der er dann allerdings eine zweite „schmälern, stören . . . imminuo" folgen läßt (ähnlich unter *mī* + *ā* und *mī* + *pra*), offenbar ohne diese beiden Bedeutungen als heterogen zu empfinden. Wesentlicher als der Hinweis auf gr. *ἀμείβω*, lat. *mūtuus* und allenfallsige weitere Verwandte in andern idg. Sprachen wäre von vornherein ein solcher auf skrt. *mayate* „tauschen, sich

die Präterita auf *-i* (< *īt*) im Pali haben (insbes. vgl. pali *niminā́ti* „vertauscht" [s. sogleich]: Aor. *nimini*). Daß eine solche Form in einen hochsprachlichen Satz eindringen konnte, dafür dürfte allerdings das „in scharfem Parallelismus" stehende *vadhīt* in c die Bedingung geliefert haben.

1) So zitiert auch Patañjali zu vārtt. 3 zu Pāṇ. 3. 1. 78 (S. 61 Z. 15) den in Frage stehenden *pāda*. Er liest allerdings *minīmi*. Das ist natürlich Unsinn, korrigiert aber den scheinbaren metrischen Defekt.

2) Lanman bei Whitney, AV. Saṃhitā transl., vermutet, um der metrischen Unterzähligkeit abzuhelfen: *sá mā́ mātáram*, Wackernagel l. c.: *mā́ mātáram ⟨sá⟩*. Diese Vorschläge sind zum mindesten unnötig. Es handelt sich um einen „typisch unterzähligen" Triṣṭubh-pāda, mit Zäsur nach der vierten Silbe und Fortführung des Verses, als stände sie nach der fünften. Vgl. Oldenberg, Prolegomena, S. 66 ff.

abwechseln", *vinimaya* „Tausch" (Epos +) und pali *ni-mināti* „tauschen, eintauschen für (instr.)"[1]). Gerade diese letzte Form bietet einen so sicheren Ausgangspunkt, daß es richtig erscheint, zunächst einmal einige Verwendungen von *mī, mināti* zu prüfen, die sich damit in Verbindung bringen lassen.

RV. 7. 103. 9ab *devāhitiṃ jugupur dvādaśāsya*
ṛtúṃ náro ná prá minanty eté

„Sie hüten die Götterbestimmung für das zwölfteilige [Jahr] (die von den Göttern für das Jahr gesetzte Bestimmung), die Reihenfolge [der Jahreszeiten] vertauschen diese Männer nicht."

Ganz deutlich ist die Vorstellung des Vertauschens auch da, wo als Objekt von *mī* der Akk. *díśaḥ* erscheint: schon um nicht unnötig den Ausdruck zu variieren, würde ich hier dem üblichen „verfehlen" die Übersetzung „vertauschen" vorziehen. In der Tat ist sie auch korrekter: ein „Verfehlen" geschieht stets unabsichtlich, ein „Vertauschen" kann auch der Absicht entspringen.

RV. 3. 30. 12a *díśaḥ sū́ryo ná mināti prádiṣṭāḥ*

„Der Sūrya vertauscht nicht (= ändert nicht willkürlich) die vorgeschriebenen Richtungen."

RV. 1. 124. 3cd (= 5. 80. 4cd)

ṛtásya pánthām ánv eti sādhú́
prajānatī́va ná díśo mināti

„sie (die Uṣas) folgt gerade dem Pfad, der die Wahrheit ist (= der Wahrheit)[2]), wie eine Kundige vertauscht sie nicht (verändert sie nicht irrtümlich) die Richtungen."

Wie die Richtung, so kann man auch das Ziel „vertauschen":

RV. 5. 76. 2a *ná saṃskṛtáṃ prá mimīto*[3]) *gámiṣṭhā*

1) Für Belege siehe Rh. Davids-W. Stede, Pali-English Dictionary s. v. *nimināti*.

2) Vgl. Verf., Fremdling im Ṛgveda, S. 118, Anm. 1.

3) „Verbesserung" zu *minītaḥ* ist abzuweisen. Vgl. *mimīyāt* 10. 10. 9 (unten S. 94, Anm. 1) und vielleicht *mimīta* 10. 99. 10 (unten S. 109,

„Nicht vertauscht ihr beiden (Aśvin), ihr ersten der Kommer, das zugerichtete [Mahl]“ (d. h. ihr geht nicht willkürlich oder versehentlich zu einer andern Einladung als der unsrigen).

RV. 9. 86. 16ab *pró ayāsīd índur índrasya niṣkṛtám*
sákhā sákhyur ná prá mināti saṃgíram.

Daß der Ausdruck *pró ayāsīt ... niṣkṛtám* dem *ná saṃskṛtám prá mimītaḥ* 5. 76. 2a sachlich entspricht, ist unverkennbar. Damit ergibt sich aber auch als Übersetzung von b „nicht vertauscht der Freund die Vereinbarung mit dem Freunde [für eine andere]“.

Ein „Vertauschen“, das in heimlicher Weise und in heimtückischer Absicht geschieht, wird zum „Täuschen“. Man denke an deutsch „Meineid“ (im ersten Glied verwandt mit lit. *mainas* „Tausch“) oder an das Sprichwort „Wer Lust hat zu tauschen, hat Lust zu täuschen“[1]). Auch RV. 9. 86. 16b würde „nicht täuscht (hintergeht) der Freund die Vereinbarung mit dem Freunde“ einen trefflichen Sinn geben.

Die Übersetzung mit „täuschen“ ist die einzig mögliche an anderen Stellen, die mit der unseren engstens zusammengehören, sich aber mit den zuerst behandelten Ausdrücken gewissermaßen nur durch ihre Vermittlung zusammenfügen lassen.

In RV. 4. 3. 13b steht der Ausdruck *mā́ veśásya praminató mā́péḥ* in deutlicher Parallele zu *mā́ bhrā́tuḥ ... ánṛjoḥ* in c und *mā́ sákhyuḥ ... ripóḥ* in d, besagt also sicherlich „nicht ... eines täuschenden (so auch Geldner) Hausgenossen, nicht eines [täuschenden] Freundes“. Nach Anleitung von RV. 9. 86. 16b können wir uns zu *praminatáḥ* ein Objekt wie *saṃgíram* hinzudenken.

Das ist jedoch nicht unbedingt notwendig. *pra* + *mī* kann nämlich auch mit einem persönlichen Objekt konstruiert werden, also denjenigen, dem man eine Abmachung oder dgl.

Anm. 1). Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, S. 451: «Au [repas] apprêté ils accourent sans en discuter la valeur.» Dieser kühne Versuch darf durch die oben gegebene Übersetzung als erledigt gelten.

1) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch XI. 1. 1, Sp. 208 und ff.

„vertauscht" im Akkusativ zu sich nehmen. Als Ausgangspunkt dieser gar nicht selbstverständlichen Wendung, die wir zufällig mit unserem deutschen „täuschen" nachahmen können, darf man wohl die Tatsache betrachten, daß zahlreiche vedische Wörter für „Freund" eigentlich Abstrakta sind und ursprünglich „Vertrag" u. dgl. heißen. Mehrere der in Frage kommenden Fälle liegen demnach auch so, daß zwei Auffassungen möglich sind:

RV. 9. 97. 30b *rā́jā ná mitrā́m prá mināti dhī́raḥ*

„wie ein König so täuscht der Weise (Soma) nicht den Vertrag" oder vielleicht: „den Freund", vielleicht aber auch: „wie der König nicht den Vertrag, so täuscht der Weise nicht den Freund."

RV. 10. 89. 8cd [*vṛjinā́ . . .*] *prá yé mitrásya váruṇasya dhā́ma*
yújam ná jánā mināntí mitrám

„[die Unehrlichkeiten derer] die das Gesetz des Mitra und Varuṇa [täuschen], wie die Leute ein Bündnis (oder: einen Verbündeten), einen Vertrag (oder: einen Freund) täuschen."

RV. 10. 89. 9ab *prá yé mitrā́m prā́ryamāṇam durévāḥ*
prá saṃgírāḥ prá váruṇam mināntí

„Die Übelsinnenden, welche täuschen den Vertrag (oder: den Gott Mitra), den Gastvertrag[1]) (oder: den Gott Aryaman), die Übereinkünfte (oder: die die Übereinkünfte schützenden Gottheiten), den *varuṇa*[2]) (oder: den Gott Varuṇa)."

Aus RV. 10. 89. 8cd lernen wir noch Wichtigeres. Der Halbvers gibt unzweideutig Auskunft darüber, in welchem Sinne (*pra* +, *ā* +) *mī* aufzufassen ist, wenn es als Objekt ein Substantiv wie *dhā́man* „Gesetz", *vratá* „Wille, Gebot" hat. Geldner's Übersetzung schwankt hier zwischen sehr ver-

1) Vgl. Verf., Fremdling im Ṛgveda, S. 134 ff.

2) An dieser Stelle zeigt sich, daß auch *váruṇa* eine appellative Bedeutung wie *mitrá* und *aryamán* gehabt haben muß. Warum nicht „Schutz (-Vertrag)" (zu *vṛ*, *vṛṇoti* „schützen")? In RV. 1. 186. 3c könnte *váruṇaḥ* sehr wohl „Schutzherr" heißen: der Gottesname stört im Zusammenhang. Vgl. das Nebeneinander von *mitrá* n. „Vertrag", m. „Freund"; *aryamán* n. „Gastlichkeit", m. „Wirt" (Verf. l. c.).

schiedenen Ausdrücken: z. B. 1. 69. 4 *vratā́ mināntí* „übertreten . . .", 2. 38. 7 *vratā́ . . . minanti* „verletzen . . .", 3. 56. 1 *minanti . . . vratā́* „schmälern . . ."; 1. 92. 12 *áminatī . . . vratā́ni* „nicht verfehlend . . .", aber 1. 124. 2 *áminatī . . . vratā́ni* „ohne . . . zu schmälern". Ich halte es für ganz verfehlt, wenn ein Übersetzer in dieser Weise den einer bestimmten, immer wiederkehrenden Wendung zugrunde liegenden Sinn im unklaren läßt: „übertreten", „schmälern", „verfehlen" stehen ja je für eine ganz bestimmte Anschauungsweise, die mit der in den beiden andern Verben zu Worte kommenden nichts gemein hat. Daß die Anschauung, mit der wir es zu tun haben, in Wirklichkeit die des „Vertauschens, Täuschens" ist, wie RV. 10. 89. 8cd an die die Hand gibt, möchte ich noch etwas ausführlicher dartun.

Zur Benennung einer Handlung, die sich gegen Satzungen, Gebote (*vratá, dhā́man, dhárman*) richtet, stehn dem vedischen Dichter die folgenden Verben zur Verfügung:

1. *yup* „verwischen, in Verwirrung (Unordnung) bringen"[1]): RV. 7. 89. 5c *ácittī yát táva dhármā yuyopimá* (vgl. 10. 134. 7ab *nákir devā minīmasi nákir ā́ yopayāmasi*).

2. *ā́* + *dhṛṣ* „sich heranwagen an, to dare, braver": RV. 6. 7. 5ab *vaiśvānara táva tā́ni vratā́ni mahā́ny agne nákir ā́ dadharṣa*, 9. 53. 3a *ásya vratā́ni nā́dhṛṣe*.

3. *dabh* „betrügen": RV. 1. 24. 10c (= 3. 54. 18b) *ádabdhāni váruṇasya vratā́ni*, 2. 9. 1c *ádabdhavratapramatiḥ . . .*, 8. 101. 6cd *té dhā́māny amṛ́tā mártyānām ádabdhā abhí cakṣate*.

4. *mī* : *vratám, vratā́*[*ni*] 1. 69. 4, 2. 8. 3, 2. 38. 7, 9, 3. 32. 8, 3. 56. 1, 7. 31. 11, 7. 47. 3, 7. 65. 7, 10. 111, 4, *dhā́ma* 1. 123. 9, 6. 21. 3, 10. 48. 11.

ā́ + *mī* : *vratā́ni* 5. 69. 4.

1) Vgl. Bloomfield, AJPh. XII, S. 414ff., insbes. 415, 423. Bloomfield hat sicherlich die dem Verb eigene Grundanschauung richtig erfaßt, indem er von dem festen Grund der Ausdrucksweisen der Brāhmaṇas und Sūtras ausging. Daß Sāyaṇa auch in solchem Fall kein verläßlicher Zeuge ist, ergibt sich aus seiner Paraphrase von *yopáyantaḥ* in RV. 10. 18. 2 durch *parivarjayantaḥ*: denn *pari* + *varjayati* heißt doch nicht „remove" (Bloomfield S. 416), sondern „vermeiden". Auch *vyākulīkaraṇa* heißt nicht „fill up", sondern „in Verwirrung bringen".

pra + mī : vratám, vratắni 1. 25. 1, 2. 24. 12, 8. 48. 9, 10. 2. 4, 10. 10. 5, 10. 25. 3, *dhắma* 4. 5. 4, 6. 67. 9, 7. 63. 3. 10. 89. 8.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich nicht nur, daß *mī* in dieser Verbindung das bei weitem am häufigsten gebrauchte, das charakteristische Verb ist, sondern auch, daß es mit *dabh* „betrügen" nach einer festen Regel zu wechseln scheint: *dabh* wird stets dann — und nur dann — gebraucht, wenn es eines Part. Perf. bedarf: tatsächlich scheint von *mī* „tauschen" ein Part. Perf. überhaupt nicht belegt zu sein[1]). Jedenfalls aber zeigt der Gebrauch von *dabh*, daß *vratá* usw. als Objekt von *mī* in der Bedeutung „täuschen" nichts Befremdliches hat. Überhaupt stimmt das Idiom, wie wir es jetzt verstehn, aufs beste zu geläufigen rigvedischen Anschauungen, die überaus gern Wahrheit und Lüge, Trug und Gesetz in Gegensatz stellen. Vgl. z. B. noch RV. 4. 53. 4 *ádābhyo bhúvanāni pracắkaśad vratắni devắḥ savitắbhi rakṣate*, 8. 67. 13 *yé mūrdhắnaḥ kṣitīnắm ádabdhāsaḥ sváyaśasaḥ, vratắ rákṣante adrúhaḥ.*

Auch der einzelne Kontext, in dem die in Rede stehende Wendung erscheint, führt gelegentlich deutlich in die Sphäre des Gegensatzes von Wahrheit, Wirklichkeit und Trug: RV. 2. 24. 12ab *víśvaṃ satyáṃ maghavānā yuvór íd ắpaś caná prá minanti vratáṃ vām* (vgl. auch AV. 5. 11. 3), oder charakterisiert die durch *mī* bezeichnete Handlung als durch List (Klugheit) geschehend:

RV. 3. 56. 1 *ná tắ minanti māyíno ná dhīrắ*
vratắ devắnāṃ prathamắ dhruvắṇi
ná ródasī adrúhā vedyắbhiḥ . . .

„Weder die Truglistenreichen, noch die Klugen täuschen die festen uranfänglichen Gebote der Himmlischen. Nicht sind Himmel und Erde, die truglosen, mit Klugheit [zu täuschen][2])."

1) Zu *ámītavarṇa* vgl. unten S. 99.

2) Die Ergänzung nach Geldner, der aber „zu schmälern" sagt. Wie soll man Himmel und Erde schmälern? Der Dichter denkt doch offenbar daran, daß man bei diesen beiden schwört, sie als Zeugen der

Schließlich aber zeigt der Kontext auch noch die engste Berührung mit den oben besprochenen Ausdrücken *saṃskṛtáṃ prá mī, saṃgíraṃ prá mī* „die Einladung, Vereinbarung vertauschen (nicht innehalten)“:

RV. 1. 123. 9cd *ṛtásya yóṣā ná mināti dhắmā-*
harahar niṣkṛtám ācárantī

„die junge Frau täuscht nicht die Satzung der Wahrheit, indem sie Tag für Tag zu dem zugerüsteten [Mahl] (zur Abmachung) kommt“. Vgl. bes. 9. 86. 16ab *pró ayāsīt . . . niṣkṛtám, . . . ná prá mināti saṃgíram*, oben S. 87).

In dem Vers RV. 6. 30. 2 *ádhā manye bṛhád asuryàm asya, yắni dādhắra nákir ắ mināti* wird man ohne weiteres zu *yắni* ein *vratắni* sich hinzudenken, vgl. 8. 94. 2ab . . . *devắḥ . . . vratắ . . . dhārāyante* und das häufige Beiwort des Varuṇa, Indra und anderer Götter *dhṛtávrata*. Aber in Fällen wie RV. 5. 2. 1c *ánīkam asya ná minát* (Oldenberg: „das die Ordnung verletzt“), 4. 5. 6ab . . . *me . . . áminate* (Geldner: „der ich [die Satzungen] nicht übertrete“), 10. 88. 13c *nákṣatraṃ pratnám áminat*, würde die Kürze des Ausdrucks doch recht hart sein, wenn *pra* + *mī* tatsächlich nur „verletzen“ o. dgl. hieße. Setzt man „täuschen“ ein, so ergibt sich das Verständnis ohne weiteres, wir brauchen nicht einmal eine Ellipse anzunehmen, wenn eine solche auch möglich und nunmehr leicht verständlich wäre. Besonders nahe liegt die Ergänzung in RV. 10. 134. 7 *nákir devā minīmasī nákir ắ yopayāmasi* „niemals, o Götter, täuschen wir [eure Gebote: *vratắni*], niemals verwischen wir [eure Gesetze: *dhármāṇi*]“. In RV. 4. 56. 2 *devī́ . . . aminatī́ tasthatur ukṣámāṇe, ṛtávarī adrúhā deváputre* . . . würde ich sehr wohl für möglich halten „die nicht täuschenden“ (vgl. die folgenden Beiworte *ṛtávarī* und *adrúhā*), allenfalls „die [das Gesetz: *dhắman*, vgl. 1. 123. 9c)“, oder „die [die Richtungen: *díśaḥ*, vgl. 1. 124. 3d) nicht vertauschen“[1]).

Wahrheit anruft, vgl. z. B. 10. 10. 5cd *nákir asya prá minanti vratáni véda nāv asyá pṛthivī́ utá dyaúḥ*.

1) Ferner liegt Geldner's „ohne [ihr Aussehen] zu verändern“. Auch würde man in diesem Fall das Medium erwarten, s. unten S. 109.

Ergänzung von *vratáni* o. dgl. ist ausgeschlossen in 10. 108. 11b *úd gávo yantu minatír ṛténa* „herauskommen sollen die Kühe, die kraft der Wahrheit täuschen“[1]). Hinzudenken mag man höchstens ein persönliches Objekt „die Feinde (die Paṇi)“, oder — vielleicht besser — „den Trug (*ánṛtam*)“, vgl. RV. 7. 84. 4c *prá ... ánṛtā mináti*, s. unten S. 105.

Konstruktion mit persönlichem Objekt dürfte vorliegen in RV. 2. 29. 5a *prá va éko mimaya bhúry ágaḥ* „ich habe Euch eine große Schuld getäuscht“. *bhúry ágaḥ* ist natürlich inneres Objekt und steht etwas kühn für: „eine große Täuschung“.

c) *mī 2* „hinschwinden, hinschwinden lassen usw.“

Erweist es sich also, daß es in der Tat eine Wurzel *mī* mit einem Präsens *mināti* „tauschen, täuschen“ gibt, und hat es sich herausgestellt, daß das ihr zuzuweisende Gebiet größer oder jedenfalls bestimmter umreißbar ist, als man gemeinhin annimmt, so müssen wir uns doch vor allzu hastiger Verallgemeinerung hüten. Aus der vedischen Prosa ergibt sich nämlich mit völliger Gewißheit, daß es auch eine Wurzel *mī* in einer ganz anderen Bedeutung gegeben hat. Sie tritt uns hier entweder ohne Präposition oder mit *prá* entgegen, und zwar ausschließlich in intransitiver Verwendung: [*pra* +) *mīyate* „nimmt Schaden, geht zugrunde, geht verloren“; Aor. 3. Sing. [*pra* +] *amāyi*; Part. Perf. *prámīta*; Inf. *prámetoḥ* „Schaden zu nehmen“; *prámaya* m., *pramīti* f. (Nir.) „Zugrundegehn“, *pramayú* (AV.), *pramáyuka* „Schaden nehmend, dem Zugrundegehn geweiht“.

In jüngeren *mantra* begegnet noch ein s-Aorist: AV. 16. 4. 5 *mā́ ... prá meṣi* „möge ich nicht Schaden nehmen“, 8. 1. 5; 8. 2. 1 *mā́ prá meṣṭhāḥ*, 12. 1. 33 *mā́ meṣṭa*, Kāṭh. 37. 15 (95. 19) *mā́ prá meṣmahi*.

Will man hierzu ein Transitivum verwenden, so muß in späterer Zeit ein (wie der falsche Ablaut, der nicht zu *metoh*, *meṣṭa* usw. paßt, erweist) junges Faktitivum zu Hilfe genom-

1) Für verfehlt halte ich die von Oldenberg empfohlene Konjektur: *mimatír*, die das Oxymoron des Dichters verdirbt.

men werden: *pra* + *māpayati* Nir., Manu, Yājñ., Epos usw. (vgl. PW. 2. *mi*, *mī* a. E.), wozu Kātyāyana, vārtt. 2 zu Pāṇ. 7. 4. 93 einen Aorist *amīmapat* kennt.

Die *mantra* des RV. und AV. bilden jedoch ein ganz anderes Transitivum zu unserem *mī*, nämlich ein Präsens *mināti*, das also mit *mināti* „tauscht, täuscht" äußerlich zusammenfällt. Es begegnen zwar Fälle, in denen man zweifeln kann, mit welchem der beiden *mināti* man es zu tun hat. Ebenso aber, wie es eine Reihe von sicheren Belegen dafür gibt, daß ein ved. *mināti*, genau wie im Pali, nur „tauscht, vertauscht" meinen kann, läßt sich auch ein *mināti* als Trans. zu *mīyate* „nimmt Schaden" unwiderleglich nachweisen.

Intransitives *pra* + *mī* wird nicht selten geradezu für „sterben" gebraucht — offenbar eine jedenfalls ursprünglich euphemistische Ausdrucksweise. In Kāṭh. 11. 4 (148. 11 ff.) lesen wir: *devā vai pramayād abibhayuḥ . . . tato vai te 'mṛtā abhavann. etayā yajeta yaḥ pramayād bibhīyāt . . .* Die Parallelstelle MS. 2. 2. 2 (16. 9 ff.) lautet: *devā́ḥ . . . mṛtyór abibhayuḥ . . . táto devā́ amṛtatvám agacchan . . . yá ā́yuṣkāmaḥ syā́t tám etáyā yājayet . . . téna sá sárvam ā́yur éti ná purā́yuṣaḥ prámīyate. jī́van* „lebend" und *prámīta* „verschieden, tot" stehn sich gegenüber in Kāṭh. 11. 5 (150. 16), 11. 8 (154. 7) *saumyó vaí jī́vann, āgneyáḥ prāmītaḥ*, MS. 2. 1. 6 (7. 21 f.) *āgneyó vai prámītaḥ, saumyó jī́van.* Auch in AV. 16. 4. 5 *prā́ṇāpānau mā́ mā hāsiṣṭam mā́ jáne prá meṣi* „Aushauch und Einhauch! verlaßt mich nicht, nicht möge ich unter den Leuten Schaden nehmen" läßt der Zusammenhang keinen Zweifel, daß es sich in Wahrheit um „sterben" handelt.

Niemand wird zaudern, diesen Belegen des Intransitivum das transitive *prá minīt* in AV. 6. 110. 3 d (s. oben S. 85), ungefähr = *vadhīt* in c hinzuzufügen. Vgl. auch das Nebeneinander *hanyate vā mīyate vā* in Śat. Br. 2. 6. 1. 3.

Ein Schadennehmen des Auges oder der Sehkraft wird in bezeichnender Weise durch *pra* + *mī* benannt: MS. 1. 4. 12 (61. 19 ff.) . . . *yā́m áṅgāreṣu júhoti sā́ndhā́hutis. táto yájamānasya cákṣuḥ pramā́yukaṃ bhavati . . . nā́sya cákṣuḥ prā́mīyate*; TS. 6. 5. 6. 5 *yád anvī́kṣeta cákṣur asya pramā́yukaṁ*

syắt . . ., AV. 12. 1. 33cd *tắvan me cákṣur mắ meṣṭóttarāmuttarāṃ sámām.*

Selbstverständlich liegt hierzu das transitive Verb vor in RV. 5. 59. 5cd *máryā iva suvṛ́dho vāvṛdhur náraḥ sū́ryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ* „wie schön gewachsene Jünglinge sind die Männer (die Marut) groß, das Auge (die Seh-, Leuchtkraft) der Sonne lassen sie Schaden leiden (lassen sie erblinden) mit ihren Regengüssen[1]."

In den beiden genannten Fällen entsprechen sich Bedeutung und Konstruktion des intrans. [*pra* +] *mī* der späteren vedischen Zeit und des transitiven [*pra* +] *minắti* der älteren auf das genaueste. Wir haben jetzt zu versuchen, die von uns vorläufig eingesetzte allgemeine Bedeutung „Schaden leiden" bzw. „Schaden leiden lassen" etwas genauer zu umgrenzen. Welcherart, so muß die Frage lauten, ist dieser Schaden im charakteristischen Fall?

Schon das PW. hat eine Antwort auf diese Frage gegeben, wenn es an die Spitze der Bedeutungen von 2. *mi* „mindern" bzw. „sich mindern" stellt. Wohl oder übel müssen wir jetzt ihre Berechtigung aufs neue prüfen. Unter den rigvedischen Belegen, die diesen Ansatz rechtfertigen, finden sich nämlich mehrere, die sicherlich unter *mī* „tauschen, täuschen" zu buchen sind, und auch die naheliegende Zusammenstellung mit lat. *minuere*, gr. *μινύθειν*, die man, um ihn zu stützen, angeführt hat, muß nach den Erörterungen Wackernagel's, Festgabe Jacobi, S. 1ff., zunächst einmal aus dem Spiel bleiben. Ihre Richtigkeit wäre auf jeden Fall aufs neue zu erweisen.

Eine Betrachtung einiger vom PW. angeführter und anderer Brāhmana-Stellen zeigt nun, zunächst für die jüngere

1) In RV. 10. 10. 9 *sū́ryasya cákṣur múhur ún mimīyāt* mag man zunächst zweifeln: „sie (die Yamī) möchte alsbald (für einen Augenblick?) (um sich ihrer sündigen Liebe zu ergeben) das Auge der Sonne erblinden lassen" oder „täuschen"? Mir scheint das letztere noch bezeichnenderen Sinn zu geben (vgl. 6. 51. 1ab, wo die Sonne „das untrügbare Auge" [*cákṣuḥ . . . ádabdham*] des Mitra und Varuṇa genannt wird). Die Entscheidung bringt die Form: einen Stamm *mimī-* haben wir sonst nur von *mī 1* „tauschen, täuschen": o. S. 86, Anm. 3.

Sprache, daß das PW. in der Tat recht hat. Der durch [*pra* +] *mī* benannte Schaden soll durch „Anschwellenlassen, Auffüllen" wieder gut gemacht werden: Śat. Br. 1. 5. 1. 20 *yan me 'tra pra . . . amāyi tan me punar āpyāyaya*, 2. 6. 1. 3 *yad u caivāsyātrātmano . . . hanyate vā mīyate vā tad u caivāsyaitena punar āpyāyate.* In AV. 12. 1. 33 (s. oben) wird die Bitte vorgetragen, daß die Sehkraft „im Lauf der Jahre" (*úttarāmuttarām sámām*) nicht „Schaden nimmt": es ist also an ein langsames Abnehmen gedacht.

Wenn es von der fortgeflogenen und wieder zurückgekehrten Jagatī in TS. 6. 1. 6. 2 heißt: *tásyai dvé akṣáre amīyetām*, so ist es klar, daß es auch hier sich um ein Geringer-, Weniger-werden handelt. Ich übersetze demnach: „zwei ihrer Silben wurden weniger." Ebenso Kauṣ. Up. 3. 1 *tasya me tatra na loma canāmīyata* „auch nicht eines meiner Haare wurde weniger". Man hätte natürlich auch sagen können: „die Jagatī wurde um zwei Silben vermindert", „ich wurde . . . um ein Haar vermindert". Beide Möglichkeiten stehen sich in Vorder- und Nachsatz gegenüber in Śat. Br. 4. 2. 1. 11: *tad yad evāsyātra cakṣuṣo 'mīyata tenaivainam etat samardhayati kṛtsnaṃ karoti* „deshalb, was von seinem Auge dabei (nämlich beim Vergießen der Träne) weniger wurde, mit diesem Teil ist es, daß er ihn durch dieses (Verfahren) [wieder] vollständig macht, ganz macht".

Auch der, dessen Augenlicht oder sonstige Sinnenkraft abnimmt, erleidet selbst eine Minderung. So steht nicht ganz unverständlicherweise dem Ausdruck *cákṣuḥ pramā́yukam* „sich minderndes (erlöschendes) Augenlicht" die ausdrückliche Definition gegenüber: Śat. Br. 12. 2. 2. 4 *eṣa ha vai pramāyuko yo 'ndho vā badhiro vā* „der fürwahr ist ein *pramā́yuka* („der Minderung verfallen"), welcher blind oder taub ist". *pramā́yuka* ist demnach — unter gewissen Umständen — soviel wie „jemand, dessen Augenlicht (oder Gehör) der Minderung verfallen ist".

Da, wo *prá mīyate* mit „stirbt", *prámīta* mit „tot", *pramā́yuka* „dem Tode verfallen" wiedergegeben werden kann, was in der Mehrzahl der Prosabelege der Fall ist, wird es sich

um einen ähnlichen Kurzausdruck handeln. Genauer würde man sagen: „seine Lebenskraft nimmt ab, schwindet dahin, verlöscht usw." Kürzere und ausführlichere Ausdrucksweise stehn beim Transitiv auch hier nebeneinander: AV. 6. 110. 3 *mấ mātáraṃ prá minīt* „nicht möge er die Mutter dahinschwinden lassen (= die Lebenskraft der Mutter dahinschwinden lassen, zum Erlöschen bringen)", aber RV. 3. 49. 2d ... *aminād ấyur dásyoḥ* „er ließ erlöschen die Lebenskraft des Dasyu"[1]).

Im Licht dieser Entsprechung wird man nun wohl auch RV. 5. 7. 4cd *pāvakó yád vánaspátīn prá smā minấty ajáraḥ* paraphrasieren dürfen: „wenn der reine, nie alternde [Agni] die Lebenskraft der Bäume hinschwinden, erlöschen läßt", und 10. 94. 13d *pṛ̃cánti sómam ná minanti bápsataḥ*: „sie (die Mahlsteine) kauen den Soma, nicht lassen sie hinschwinden (mindern sie) seine Lebenskraft".

Man mag fragen, ob dieser Umweg wirklich nötig ist. Darf man hier *mināti* nicht einfach mit „vernichtet" übersetzen? Ich zweifle, daß der Ausdruck damit erschöpft würde. Es kommt dem Dichter darauf an zu sagen, daß der Soma bei der Pressung nicht seine Kraft verliert, und wohl nicht umsonst spricht er in 5. 7. 4c von den Bäumen als *vánaspáti*, d. h. als lebenden Wesen[2]). Schließlich ist *ajáraḥ* als Beiwort des Agni kaum unabsichtlich gewählt: im Gegensatz zu den Bäumen, deren Lebenskraft, wenn sie sengender Hitze ausgesetzt sind, allmählich verlöscht, bleibt er stets „nicht alternd, von unverwelklicher Kraft". *prá ... minấty ajáraḥ* läßt sich vergleichen mit *ajuryáṃ jaráyantam* in 2. 16. 1c (von Indra).

Wurzel *mī* und Wurzel *jar* zeigen auch sonst des öfteren Berührung:

RV. 1. 179. 1c *minấti śríyaṃ jarimấ tanū́nām*

„Das Alter läßt dahinschwinden die Schönheit der Leiber."

1) Geldner: „... das Leben des Dasyu verkürzte." Daß hier der eigentliche Inhalt des Ausdrucks nicht getroffen ist, wird das Folgende (s. bes. Parallelismus von *mī* und *jar*) lehren.

2) Kontrastiere AV. 10. 3. 15ab ... *vā́tena prákṣīṇā vṛkṣā́ḥ* ...

RV. 1. 71. 10c *nábho ná rūpáṃ jarimā́ minā́ti*

„Das Alter läßt dahinschwinden die [schöne] Gestalt, als wäre sie eine Wolke (die sich auflöst und verflüchtigt)[1]".

RV. 1. 92. 10cd *śvaghnī́va kṛtnúr vija āmināná*
mártasya devī́ jaráyanty ā́yuḥ

„Die Göttin (Uṣas), die wie der siegreiche Würfelspieler, der den höchsten Wurf zu machen verstehend die Einsatzteile [des Gegners] [dahinschwinden läßt = einen nach dem andern fortnimmt], die Lebenskraft des Sterblichen dahinschwinden, verwelken läßt[2]."

Mittelbar hierher gehört:

RV. 2. 12. 5c *só aryáḥ puṣṭī́r vija ivā́ minā́ti*

„er läßt dahinschwinden das [blühende] Gedeihen des Fremdlings, wie [ein glücklicher Spieler] die Einsatzteile [des Gegners]."

Denn wie *śrī́*, *rūpá* und *ā́yus* ist auch die *puṣṭí* von „Verwelken" bedroht[3]). Gewissermaßen dem Vergleich zu-

1) Geldner: „verändert die Schönheit" und „verändert das Aussehn", letzthin im Anschluß an Collitz, der BB. 10, S. 15, Anm. 1 die zweite Stelle besprochen hat. Zugegeben auch, daß „verändert" (eigentl. „vertauscht") ebenfalls einen Sinn ergibt, vermag ich doch nicht zu zweifeln, daß „hinschwinden läßt" besser ist. Der Sinn von 1. 71. 10 scheint mir, daß der Dichter unter Berufung auf die von den Vätern ererbten Freundschaftsbande (*sakhyá pitryāṇi*), die ihn mit Agni verknüpfen, diesen bittet, ihm seine Jugendlichkeit zu bewahren und vor dem Fluch (*abhiśasti*) des Alterns zu bewahren. Daß *rūpám* in 1. 71. 10c die schöne Gestalt meint, zeigt *śriyam* in 1. 179. 1c.

2) Nach den Erörterungen von Lüders, Würfelspiel, S. 10, Anm. 5 und SBPAW 1916, S. 294 Anm. halte ich es für überflüssig, die Übersetzung von *vijaḥ* mit „Würfel", die auch Geldner noch vertritt, aufs neue zu bekämpfen. Es genüge, darauf aufmerksam zu machen, daß Geldner hier *āmināná* mit „vertauschend" und in dem in der Ausdrucksweise ganz nahestehenden Verse 2. 12. 5c *á minā́ti* mit „läßt verschwinden" wiedergibt, und daß doch schließlich „vermindern, dahinschwinden lassen, langsam weniger machen" etwas ganz anderes ist als „verschwinden lassen, eskamotieren".

3) Vgl. RV. 1. 139. 8b *dyumnā́ni mótá jā́riṣuḥ* „möge unser Himmelsglanz (Reichtum) nicht verwelken", 8. 97. 3c ... *mumurat póṣyaṃ rayím* „er läßt verwelken seinen blühenden Reichtum": Verf. KZ. 66, S. 236.

liebe hat der Dichter ein weniger anschauliches Verb gewählt.

An 1. 92. 10 darf man anschließen den ebenfalls auf die Uṣas gehenden Ausdruck: *praminatī́ manuṣyà yugā́ni* „dahinschwinden lassend die menschlichen Geschlechter" (auszuführen etwa: „die Lebenskraft der menschlichen Generationen einer nach der anderen erlöschen lassend") in RV. 1. 92. 11c und 1. 124. 2b. An letzterer Stelle geht voraus *áminatī daívyāni vratā́ni* „nicht täuschend die göttlichen Gebote". Das zweifellos beabsichtigte Wortspiel können wir freilich nicht nachahmen. In beiden Fällen mit dem Verb „hinschwinden lassen" zu operieren, wie Geldner es tut, ist kein Grund vorhanden. Schließlich sind doch *vratā́ni* und *yugā́ni* keine strikten Gegensätze, warum dann *áminatī* und *práminatī*? Eine wirkliche Antithese wäre: „Die Geschlechter der Götter nicht hinschwinden lassend, aber die der Menschen."

Der Schönheit (*śrī́*) und Gestalt (*rūpá*) gleicht die Farbe (*várṇa*): auch sie ist allmählichem Vergehn geweiht, sie verblaßt und verbleicht. Wenn der Morgen erscheint, dann weicht das dunkle Schwarz der Nacht langsam immer helleren Schattierungen; bricht der Abend herein, dann nimmt die Helligkeit des Tages langsam und immer schneller ab, um wieder dem Dunkel Platz zu machen. Diesen Gedanken formt der vedische Dichter in folgenden Worten:

RV. 1. 113. 2d *dyā́vā várṇam carata āmināné*

„Tag [und Nacht], die beiden, wandeln, indem sie sich gegenseitig die Farbe dahinschwinden (verbleichen) lassen."

Geldner überträgt: „indem sie die Farbe tauschen", würde es also mit *mī 1* zu tun zu haben glauben[1]). Das wäre zum mindesten ein schiefes Bild: streng genommen würde das doch heißen, daß der Tag die Farbe der Nacht, und die Nacht

1) Neisser, Festschrift Hillebrandt, S. 148 sagt „abwechselnd sich die Farbe schmälernd", versucht also wohl, beide, die Vorstellung des Tauschens, Wechselns und die des Minderns zu Wort kommen zu lassen. Das wäre sehr listig, aber in Wahrheit gibt „abwechselnd sich" nur das reziproke Medium wieder.

die des Tages annimmt. Bei der Übersetzung von 1. 96. 5a *náktoṣásā várṇam āmémyāne* „Nacht und Morgen, die die Farbe wechseln" ist Geldner solchem Einwand durch die geschickte Wahl des Ausdrucks begegnet. Mir will aber immer noch „Nacht und Tag[1]), die sich ständig gegenseitig die Farbe verbleichen lassen" kräftiger und poetischer erscheinen. Das gleiche gilt für 4. 51. 9b . . . *ámītavarṇā uṣásaḥ*, wo ich ebenfalls ohne Zaudern Geldner's „mit unveränderter Farbe" durch „mit unverbleichlicher Farbe" ersetze[2]). Der Dichter denkt hier dessen, daß jeden Tag aufs neue der Morgen in unvermindert hell strahlender Pracht erscheint.

Die letzten noch übrigen sicheren Belege für *mī 2* gehören in die Nachbarschaft von *aminād áyuḥ* in RV. 3. 49. 2d „er ließ erlöschen die Lebenskraft des Dasyu":

RV. 7. 36. 4c *prá yó manyúṃ rírikṣato minā́ti*

„[Aryaman,] der die Wutkraft des Übelwollenden hinschwinden (verlöschen) läßt."

Der *manyú* ist für den vedischen Dichter bekanntlich nicht, wie für uns Moderne, ein bloßer Affekt, sondern eine handelnde Kraft. Ich bringe das in der Übersetzung zum Ausdruck, um ein Mißverständnis zu vermeiden: wenn der *manyú* „abnimmt", dann heißt das offensichtlich nicht, daß „der Zorn verraucht", sondern daß die im zornigen Affekt Ausdruck findende, ihrem Träger Kraft gebende innere Macht verlöscht, d. h. ohnmächtig wird. Ähnlich 7. 18. 16c *índro manyúṃ manyumyò mimāya* „Indra ließ verlöschen die Wutkraft dessen, der (sonst, bei anderen Gegnern) die Wutkraft verlöschen läßt". Schon hier sei vorläufig an eine homerische Wendung von auffallender Ähnlichkeit erinnert: O 493

1) *uṣás* „Morgen", bekanntlich öfters = „Tag". Vgl. z. B. Geldner, Übersetzung, S. 241, Anm. 5.

2) Bemerke, daß das Part. Perf. zu *mī 1* vermieden wird: oben S. 90. Vgl. ferner *ánabhimlātavarṇa* RV. 2. 35. 13c „von unverwelklicher (unverbleichlicher) Farbe", das sich zu *ámītavarṇa* verhält wie . . . *mumurat póṣyaṃ rayím* 8. 97. 3c zu *puṣṭíḥ . . . ā́ mināti* 2. 12. 5c, oben S. 97.

... *Ἀργείων μινύθει μένος* „[Zeus] läßt hinschwinden den Kampfesmut der Achäer".

Geldner, Übers.[1]) hat richtig erkannt, daß die Wendungen RV. 1. 24. 6d ... *yé vātasya praminánty ábhvam* und 4. 58. 7b *vātapramiyaḥ patayanti* bedeuten: „die noch schneller als der Wind sind", bzw. „sie eilen den Wind überholend". Allerdings kann ich nicht finden, daß sie verständlich werden, wenn wir hier mit dem Verb *mī* „täuschen = überlisten" operieren. Wer durch List schneller ist, dürfte gerade der in Wirklichkeit Langsamere sein. Außerdem steht *ábhvam* „Ungestüm (G.: drohende Gewalt)" in 1. 24. 6d als Objekt von *praminánti* dem *manyúm* in 7. 36. 4c, 7. 18. 16c so nahe, daß es schwer fällt, die Ausdrucksweisen zu trennen. Ich würde demnach übersetzen: 1. 24. 6d „die die Sturmkraft des Windes hinschwinden machen", 4. 58. 7b „die den Wind hinschwinden machen" und meinen, es liege das Bild des Wettlaufs zugrunde, in dem der Schnellere den Gegner oder seine Kraft allmählich erschöpft, so daß er nicht mehr mitkommt.

Zu unserem Verb gehört schließlich *aminá*[2]), Beiwort Indras in RV. 6. 19. 1b ... *dvibárhā amináḥ sáhobhiḥ*, 10. 116. 4a ... *dvibárhā amináḥ* ... „der nicht zunichte gemacht werden kann" (Oldenberg, ZDMG. S. 323), oder, wie wir jetzt etwas genauer sagen dürfen: „den man nicht hinschwinden lassen kann", d. h. „dessen Lebens- (*áyus*) oder Zorneskraft (*manyú*) man nicht erschöpfen kann".

Fassen wir kurz zusammen: In den *mantra* begegnet ein [*pra* +, *ā* +] *mī* (Prs. *mināti*) in der Bedeutung „Minderung erleiden lassen, hinschwinden lassen, erschöpfen, [langsam] vermindern". Als Objekte, die uns erlauben, den Sinn des Verbs genau zu bestimmen, erscheinen: eine Kraft wie Lebenskraft (*áyus*), Sehkraft (*cákṣus*), Wutkraft (*mányu*), Sturm-

1) Vgl. auch Ved. Stud. 3, S. 122 nebst Anm. 1. Die hier vertretene Auffassung von RV. 1. 24. 6d ist in der Übersetzung mit Recht aufgegeben.

2) Vgl. darüber zuletzt (mit Literaturangabe) Wackernagel, Festgabe Jacobi, S. 1, Anm. 1.

gewalt (*ábhva*), Wind (*vā́ta*), oder ein Begriff wie Schönheit (*śrī́*), [schöne] Gestalt (*rūpá*), Farbe (*várṇa*), Gedeihen (*puṣṭí*), oder auch eine Anzahl konkreter Dinge wie die Einsatzteile beim Würfelspiel (*víjaḥ*), die einer nach dem andern fortgenommen werden. Aber auch mit persönlichem Objekt kann dieses *mī* konstruiert werden. Es läßt sich dann erkennen, daß die „Minderung" hier eigentlich einer Kraft (vor allem der Lebenskraft) des Objektes geschieht.

Das dazugehörige Intransitiv (RV. *ámīta-*, AV. Aor. *meṣi* usw.) „Minderung erleiden, hinschwinden" hat zunächst die entsprechenden Subjekte: Farbe (*várṇa*), Sehkraft (*cákṣus*), Person (deren Kraft schwindet). Die Brahmaṇaprosa kennt nur noch das Intransitiv[1]) (in den Formen *mīyate*, *amāyi* usw.) und wenn wir hier auch mit der Übersetzung „Schaden nehmen" überall auskommen würden, so läßt sich doch deutlich erkennen, daß der Schaden im charakteristischen Fall in „Hinschwinden, Wenigerwerden" besteht. Die Sehkraft (*cákṣus*) „schwindet hin", aber auch der, dessen Sehkraft hinschwindet, heißt *pramā́yuka* „dem Hinschwinden verfallen". Am häufigsten ist die Ausdrucksweise „er schwindet hin" im Sinne von „seine Lebenskraft schwindet hin". Der Konstruktion des rigvedischen transitiven *mī* mit konkretem Objekt („die Einsatzteile weniger machen") entspricht ein intrans. *mī* „weniger werden" (von Silben eines Versmaßes, den Haaren des Körpers)[2]).

Mit dem Verb *kṣī*, *kṣi* (*kṣiṇāti*) „vernichten", intr. „zugrunde gehn, dahinschwinden" berührt sich unser *mī* in ge-

1) Die jüngste Stelle, an der trans. *mināti* erscheint, ist ein *yajus* (VS. 19. 85d, MS. 3. 11. 9d, Kāṭh. 38, 3d) . . . *ná mināti pittám* „nicht läßt er hinschwinden die Galle", d. h. er verletzt sie nicht, so daß sie nicht ausläuft und zusammenfällt. Vgl. *mī* vom tränenden Auge ŚB. 4. 2. 1. 11.

2) Das klassische Kaus. *pra* + *māpayati* heißt schlechtweg „töten". So wird auch Naigh. 2. 19 *mināti* unter den *vadhakarman* aufgeführt. Zu der Wurzel *mīñ* Dhātupāṭha 9. 4 wird die ganz blasse Bedeutung *hiṃsāyām* „im Sinne von ‚verletzen'" gegeben. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß die Bedeutungsangaben des Dhp., wie Liebich und Ś. Ch. Chakravarti etwa gleichzeitig gesehen haben (vgl. Liebich, *Kṣīrataraṅgiṇī*, S. 244ff.), jedenfalls sicher jünger als Patañjali sind.

legentlichen Gebrauchsweisen (z. B. *aminād áyuḥ* in RV. 3. 49. 2: *kṣitáyus* in RV. 10. 161. 2), ohne sich doch mit ihm zu decken. Das durch *mī* bezeichnete langsame Hinschwinden kann zwar zur völligen Vernichtung führen, braucht es aber nicht: die Marut vernichten nicht die Sehkraft der Sonne, der Spieler nicht die Einsätze usw. Das durch *kṣi* bezeichnete Zugrundegehn kann in Hinschwinden bestehn: wesentlich ist dabei aber die schließlich erreichte völlige Vernichtung. So wird z. B. *kṣi* in charakteristischer Weise vom abnehmenden Monde gebraucht (z. B. Śat. B. 8. 4. 1. 10 *sa ca [candramāḥ] pañcadaśāhāny āpūryate pañcadaśāpakṣīyate*): es liegt aber eben mehr in dem Ausdruck, als in unserem „abnehmen", er besagt eigentlich etwa „[durch Abnehmen] zunichte werden, verschwinden", weshalb Śat. B. 2. 4. 2. 7 *sa etāṃ rātriṃ kṣīyate* nicht heißen kann: „in dieser Nacht nimmt der Mond ab", sondern „. . . verschwindet er". Vgl. homerische Wendungen wie ξ 162 *τοῦ μὲν φθινύντος μηνός* „wenn dieser Mond verschwindet" (= „wenn dieser Monat zu Ende geht"), κ 470 *μηνῶν φθινύντων* „während die Monde verschwinden" (wir würden sagen: „während der wechselnden Monde").

Wie sich hier eine Verwendung der etymologisch verwandten Verben indisch *kṣi*, *kṣī* (rigv. *kṣiṇāti*, sp. *kṣiṇoti*) und gr. *φθινύω* in schlagender Weise entspricht, so ähnelt sich auch diejenige von *mī 2* (*mināti*) und *μινύθω*. Schon oben S. 99f. habe ich auf die Entsprechung: *prá . . . manyúm . . . mináti* in RV. 7. 36. 4c, *manyúṃ manyumyò mimāya* 7. 18. 16c und O 493 *Ἀργείων μινύθει μένος* hingewiesen. Einem *mināti* mit persönlichem Objekt entspricht etwa O 492 . . . *ὅτινας μινύθει* „manchen läßt Zeus die Kraft (das *μένος*) hinschwinden". Zu *puṣṭíḥ . . . á mināti* in RV. 2. 12. 5c mag man eine Parallele finden in *Π* 392 *μινύθει . . . ἔργ' ἀνθρώπων* „die Werke der Menschen (das bebaute Land) vergehn (gehn zugrunde)". Vergleichen darf man schließlich: *víjaḥ . . . á mināti* in RV. 2. 12. 5c „er läßt die Einsatzteile dahinschwinden, macht sie weniger" und ξ 17 *τοὺς γὰρ [ἄρσενας] μινύθεσκον ἔδοντες* „denn sie verminderten (machten weniger) diese [Eber], indem sie sie (einen nach dem andern) aufaßen."

μ 45f. lesen wir: ... *πολὺς δ'ἀμφ' ὀστεόφιν θὶς ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν* „ringsherum ist ein großer Haufe von Knochen faulender Männer, um [die Knochen] aber modern die Hautstücke (Sch.: *τὰ δέρματα σήπονται*)". Ganz wörtlich hieße es: „die Hautstücke schwinden langsam dahin, vergehn". Als ein andeutender Ausdruck für „verfaulen" o. dgl. scheint nun auch indisches [*prá* +] *mī* gebraucht worden zu sein: Kāṭh. 10. 6 (133. 3f.) heißt es: *pūtir vā eṣa śrūyate yaḥ pramītaḥ śrūyate* „von wem es heißt, er ist ‚dahingeschwunden', von dem heißt es fürwahr (von dem will man in Wahrheit sagen): er ist faulig".

Diese intimen Berührungen des ind. und gr. Sprachgebrauchs wollen mir nun den Versuch *minā́ti* und gr. *μινύθω*, lat. minuere etymologisch zu trennen, als ausgeschlossen erscheinen lassen. So recht Wackernagel, Festgabe Jacobi, S. 2, hat, wenn er ein dem griech. *μινύθω* entsprechendes ind. *minoti* eliminiert (oben S. 82f.), so wenig leuchtet seine Auffassung (l. c. S. 3) von *μινύθω* als unter dem Einfluß von *φθινύθω* zu *μινύς*, das mit *minā́ti* nichts zu tun hätte, hinzugebildet ein.

Die morphologischen Bedenken Wackernagel's gegen die Verwandtschaft von *minā́ti* und *μινύθω* sind auch keineswegs unüberwindlich. Es ist zwar richtig, daß nach der bekannten Saussure'schen Auffassung von dem verbalen *n*-Infix wir von einer idg. zweisilbigen Wurzel $ma^{x}i\partial$, Tiefstufe *mī* einen Präsensstamm **mi* + *ne* + *ə* (ind. *minā-*), oder **mī* + *neu* (**mīneu-*, vgl. *dhū* : *dhūnoti*) erwarten müßten, und daß das kurze *i* von *μινύθω* und *minuere* befremdet. Auf der andern Seite wäre dies durchaus nicht der einzige Fall, in dem die Tatsachen der Theorie sich nicht fügen. Alles spricht vielmehr dafür, daß schon in voreinzelsprachlicher Zeit von zweisilbigen Wurzeln auch *-neu*-Präsentia mit kurzer Wurzelsilbe gebildet wurden. Ob man sich diese als Analogiebildungen oder anderswie[1]) erklären soll, bleibt für uns im Grunde ganz gleichgültig. Es gehört z. B.:

1) Insbesondere sei verwiesen auf Joh. Schmidt, KZ 32, S. 377ff.

zu *pī*, Part. Perf. *pīná* : *pinvāná*, *pínvati*, j. aw. *fra* + *pinaoiti*[1])

zu *stṝ*, Part. Perf. *stīrṇá*, Prs. *stṛṇā́ti* : *stṛṇóti*, *στόρνυμι*

zu *kṣī*, Part. Perf. *kṣīṇá*, Prs. *kṣiṇā́ti*[2]) : *kṣiṇóti* (nachrigvedisch), *φθίνϝω*, *φθινύω*.

Warum sollen wir uns scheuen, hierher auch

mī, *mītá*, *minā́ti* : *μινύθω*, *mĭnuere* zu stellen?

d) Nochmals *mī 1* „tauschen, täuschen"

Es wartet unser noch die nicht immer leichte Aufgabe, der Absicht des Dichters in jenen Fällen nachzuspüren, in denen, jedenfalls nach dem ersten Eindruck, sowohl *mī 1* wie *mī 2* in Frage käme. Nicht etwa deshalb in Frage käme, weil die Bedeutungen der beiden Verben sich ähneln oder ineinander übergehn, sondern weil gelegentlich ein Vorgang auf tatsächlich ganz verschiedene Weise angeschaut und dargestellt werden kann. Oft hilft uns hier die genaue Beobachtung der allenfallsigen Indizien des Satzzusammenhangs oder der Vergleich ähnlicher Wendungen, der häufig eine erkennbare Zugehörigkeit zu einer feststehenden, zweifelsfreien Formulierung ergibt.

Die Interpretation der Wendung *prá . . . manyúṃ minā́ti* wird durch *aminād ā́yuḥ*, *praminánty ábhvam* und schließlich gr. *μινύθει μένος* zweifelsfrei festgelegt (oben S. 99f.). Eine an und für sich mögliche Auffassung „er täuscht" (etwa = „vereitelt, überlistet, überwältigt durch List", vgl. 8.40.6c *ójo dāsásya dambhaya*) wird dadurch eliminiert: auch als die weniger emphatische ist sie der oben vertretenen unterlegen. Ebenso wäre die Erklärung des indrischen Beiworts *aminá* als

---

1) Die Kürze des *i* zu bezweifeln (mit Wackernagel, Festgabe Jacobi, S. 2) haben wir keine Veranlassung.

2) Soll nach Wackernagel, l. c., dem erst später belegten *kṣiṇoti* gegenüber junge Analogiebildung sein. Die Form paßt aber trefflich zu *kṣīṇá* (erst nachrigvedisch belegt). *kṣitá*, *φθιτός*, *kṣíti*, *φθίσις* sind auch als von zweisilbiger Wurzel gebildet erklärbar: Wackernagel, Grammatik I, § 83, 84.

„den man nicht täuschen kann" (vgl. z. B. 10. 108. 4a *nā́hám tám veda dábhyaṃ dábhat sa* „nicht kenne ich den Indra als einen, den man betrügen kann, er betrügt [vielmehr]" nicht zu halten. Charakteristischer für den Helden Indra, der an beiden Stellen neben *aminá* als *dvibárhāḥ* „doppelte Stärke habend" bezeichnet wird, ist unsere oben S. 100 gegebene Erklärung. Sie wird noch deutlicher erwiesen durch die in RV. 6. 19. 1b zu *aminá* tretende nähere Bestimmung *sáhobhiḥ* „den man durch keine Gewalt[1]) ohnmächtig machen kann".

Anders liegt es in RV. 1. 32. 4b *ā́n māyínām aminā́ḥ prótá māyā́ḥ* (ähnlich 1. 117. 3c *minántā dásyor áśivasya māyā́ḥ*): hier ergibt „du täuschtest (überlistetest) die Truglisten der Truglistenreichen" einen bezeichnenderen, und daher auch kräftigeren Sinn. Daß der Dichter tatsächlich diesen hat zum Ausdruck bringen wollen, folgert sich nun zwingend aus RV. 3. 34. 3ab *índro vṛtrám avṛṇoc chárdhanītiḥ*

prá māyínām aminād várpanītiḥ

„Indra wehrte ab den Vṛtra mit Hilfe der Stärke, er täuschte [die Truglisten] der Truglistigen mit Hilfe von Gestalten [die er annahm] (vgl. RV. 1. 32. 12)."

Treffend macht Geldner, Übersetzung, auf die Wortspiele und bezeichnend gewählten Beiworte aufmerksam. Bestätigend und Bestätigung empfangend tritt dazu noch 7. 84. 4cd *prá yá ādityó ánṛtā minā́ty*

ámitā śū́ro dayate vásūni

„der als Āditya (Varuṇa) die Lügen täuscht (überlistet) [kraft seiner *māyā́*[2])], er teilt als Held (Indra) unermeßliche Schätze aus."

RV. 5. 82. 2 *ásya hí svā́yaśastaraṃ*
savitúḥ kác caná priyám
ná minánti svarā́jyam

1) Bergaigne, Études, S. 130, übersetzt *sáhobhiḥ* durch «dans sa force». Diese Auffassung liegt jedenfalls sehr viel ferner.

2) Vgl. etwa 7. 28. 4cd *práti yác cáṣṭe ánṛtam anená áva dvitá váruṇo māyí naḥ sāt.*

Soll man sagen „sie lassen die ... Selbstherrschaft des Savitṛ nicht ... Minderung erleiden“ (vgl. z. B. lat. *auctoritatem minuere*), oder „sie täuschen nicht ...“? Mir will das zweite besser erscheinen[1]): der Inhalt des *svarā́jya* des Savitṛ, das ist ja gewissermaßen sein Gesetz, von dem es z. B. heißt: 2. 38. 9 *ná yásyéndro váruṇo ná mitró vratám aryamā́ ná minanti rudráḥ, nā́rātayaḥ* ..., wo wir ohne Zweifel (oben S. 89) „täuschen“ zu übertragen haben. Schließlich paßt dazu auch RV. 4. 54. 4

ná pramíye savitúr daívyasya tád
yáthā víśvaṃ bhúvanaṃ dhārayiṣyáti
yát pṛthivyā́ várimann ā́ svaṅgurír
várṣman diváḥ suváti satyám asya tát.

„Nicht kann man das des ... Savitṛ, wie er die ganze Welt in Händen halten (regieren) will, täuschen. Was er ... antreibt (befiehlt), das ist für ihn wirklich werdend.“

ná pramíye „nicht zu täuschen“ und *satyám* „wirklich werdend“ stehn offensichtlich parallel.

Allerdings müssen wir uns in diesem letzten Fall notwendig nach einem etwas anderen deutschen Ausdruck umsehn. Wir können zwar sagen „eine Erwartung täuschen“, aber eine „Absicht“ — und darum handelt es sich ja hier[2]) — wird „vereitelt“. Am nächsten steht RV. 8. 28. 4ab *yáthā vā́śanti devā́s táthéd asat, tád eṣām nákir ā́ minat* „wie die Götter wünschen, so wird es geschehen, dieses ihres (diese ihre Absicht) wird niemand vereiteln“.

Ähnlich liegen andere Fälle, in denen (*ā* +, *pra* +) *mī*

1) Eine entsprechende Frage und Antwort gilt für 8. 93. 11ab *yásya te nā́ cid ādíśaṃ ná mināntí svarā́jyam.*

2) Ich würde zu *tád* etwa *vratám* hinzudenken. Denn ich glaube, daß das PW. recht hat, wenn es von der Bedeutung „Wille“ für *vratá* ausgeht. Verhältnismäßig deutlich scheint mir diese z. B. in 2. 24. 12ab *víśvaṃ satyáṃ maghavānā yuvór id, ā́paś caná prá minanti vratáṃ vām* „alles eures (jede eure Absicht) ist wirklich werdend, ihr Geschenkreichen (Herren), auch das Wasser täuscht (vereitelt) nicht euren Willen [zu kommen]“ (auch große Flüsse usw. sind für euch kein Hindernis: vgl. 10. 111. 4ab *indro mahnā́ maható arṇavásya vratā́mināt*...). In den meisten Fällen ist natürlich unter dem Willen (*vratá*) der Götter ihr Gebot zu verstehn, wie wir denn auch ruhig übersetzen werden.

dasjenige zum Objekt hat, was jemand zu tun beabsichtigt oder wünscht:

RV. 4. 30. 23 *utá nūnáṃ yád indriyáṃ*
kariṣyā́ indra paúṃsyam
adyā́ nákiṣ ṭád ā́ minat

„Und auch wenn du eine Krafttat, eine Mannestat jetzt tun willst, dann wird dir das [auch] heute niemand vereiteln". Geldner: „so vereitelt ... keiner."

RV. 8. 88. 3cd *yád dítsasi stuvaté mā́vate vásu*
nákiṣ ṭád ā́ minā́ti te

„Wenn du Reichtum zu geben wünschst einem preisenden [Dichter] wie mir, dann vereitelt dir das niemand."

Möglich wäre auch die Auffassung „welche Krafttat du tun willst, die wird dir niemand vereiteln" (so Geldner), „welchen Reichtum du geben willst, den wird dir niemand vereiteln": wir hätten dann eine etwas kühne Konstruktion, die statt der Absicht den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, zum Objekt macht, und die uns, jedenfalls im zweiten Fall, im Deutschen etwas hart klingt.

Logisch einwandfreier erscheint uns eine andere: statt der Absicht wird der Träger der Absicht „getäuscht".

RV. 9. 61. 27ab *ná tvā śatáṃ caná hrúto*
rā́dho dítsantam ā́ minan

„Nicht werden dich auch hundert Trugkräfte täuschen (= dir die Absicht vereiteln), wenn du Reichtum schenken willst[1])."

Weniger unmittelbar deutlich, aber unverkennbar in diesen Zusammenhang gehörend:

RV. 5. 79. 10 *etā́vad véd uṣas tváṃ bhū́yo vā dā́tum arhasi*
yā́ stotṛ́bhyo vibhāvary ucchántī ná pramī́yase
sújāte áśvasūnṛte

„Soviel oder noch mehr sollst du schenken, die du, o Edle, Pferde als Geschenk Habende, den Sängern Erstrahlende,

1) Ebenso 7. 32. 5d *nákir dítsantam ā́ minat.*

nicht getäuscht wirst (= du, deren Absicht zu schenken nicht vereitelt wird), wenn du aufleuchtest."

Die Wendung *rūpáṃ jarimá mināti* in RV. 1. 71. 10c (oben S. 97) wird durch parallele Ausdrücke, für die Nebeneinander der Wurzeln *mī* und *jar* charakteristisch ist, deutlich erhellt. An und für sich paßt *rūpá* natürlich auch sehr gut als Objekt zu *mī* 1 „tauschen, vertauschen". Als solches erscheint es sicherlich in RV. 2. 13. 3 *tád rūpấ minán* „indem er dabei [dessen (des Soma)] Formen verändert" (so richtig Geldner, Übersetzung), und in 5. 42. 13cd

yá āhanấ duhitúr vakṣáṇāsu
rūpấ minānó ákṛnod idáṃ naḥ

„[dem Großen,] welcher schwellend im Bauch der Tochter seine Gestalten vertauschend (ändernd) diese unsere [Welt] gemacht hat."

Zwar meint das PW. „seine Schönheit schwinden lassend", und stellt Oldenberg, Noten zur Wahl[1]): „Gestalten vertauschend, schwinden machend"[2]). In Wahrheit kann es sich doch nur um die Erwähnung eines mythologischen Inzestes handeln, bei welchem irgendein Urvater (der Himmel?) mit seiner Tochter (der Erde?) die verschiedenen Wesen erzeugt. Daß es der Erzeuger selbst ist, der gewissermaßen in einer neuen Form in der Gattin geboren wird, ist eine jedenfalls später geläufige Vorstellung[3]).

Auch ohne ein Objekt wie *rūpá* kann ein mediales (*pra* +, *ā* +) *mī* natürlich „sich verwandeln" (eigtl. „sich vertauschen") heißen: RV. 1. 79. 2a *á te suparṇā aminantaṁ évaiḥ* „deine Adler verwandelten sich in Eile" (Geldner). Hierher wohl auch der letzte *pāda* des Rätselverses

1) Oldenberg scheint zwar der Ansicht zu sein, die beiden von ihm aufgestellten Möglichkeiten liefen auf das gleiche hinaus. Das kann ich allerdings nicht zugeben, mache aber darauf aufmerksam, daß die theoretischen Möglichkeiten als solche treffend formuliert sind.

2) Zu einer Textänderung fehlt jeder Anlaß.

3) Vgl. z. B. Ait. Br. 7. 13. 9 *patir jāyāṃ praviśati garbho bhūtvā sa mātaram, tasyāṃ punar navo bhūtvā daśame māsi jāyate.*

RV. 10. 27. 19 *ápaśyaṃ grā́maṃ váhamānam ārā́d*
acakráyā svadháyā vártamānam
síṣakty aryáḥ prá yugā́ jánānāṃ
sadyáḥ śíśnā́ praminānó návīyān

„Ich sah einen Heerbann, der von ferne herbeifuhr, dahinrollend mit radloser Selbstkraft: er sucht heim die Geschlechter des Fremdlings [und] der [arischen] Leute, in einem Tage sich verwandelnd in einen neuen mit Hilfe des Schwanzes."

Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß in der Sprache des Rätsels der letzte Ausdruck soviel heißt wie „sich neu erzeugend", also etwa dem *navo bhūtvā* des oben zitierten Verses aus dem Ait. Br. entspricht. Das ganze Rätsel geht wahrscheinlich auf die Sonne. Jedenfalls verfehlt scheint mir Oldenberg's Vermutung: „Sinn: die *Aṅgiras* kommen, suchen die *arí* = *Pani* heim und vernichten ihre Zeugungskraft." Die Gleichung *arí* = *Páṇi* beruht auf der irrtümlichen Voraussetzung *arí* hieße „Geiziger". Der Ausdruck *návīyān* deutet mit Entschiedenheit darauf, daß wir es hier mit einem „sich verwandeln", nicht mit einem „hinschwinden lassen" zu tun haben. Ebenso das Medium, das in letzterem Fall keinen erkennbaren Sinn und keine sichere Parallele[1]) hätte.

Vor die schwerste Entscheidung stellen uns die Ausdrücke RV. 3. 28. 4cd ... *táva bhāgadhéyaṃ ná prá minanti*..., AV. 14. 1. 33b *ayáṃ devánāṃ ná mināti bhāgám*, und das ähnliche RV. 4. 55. 7cd *nahí mitrásya váruṇasya dhāsím árhāmasi pramíyam* ... „den Anteil, die Labung (?) Minderung erleiden lassen" = „schmälern" gibt guten Sinn.

1) Vielleicht möchte man sich auf *amimīta* in RV. 10. 99. 10d *ámimītārárum yáś cátuṣpāt* berufen. Aber der Sinn dieser Form muß als ganz unsicher gelten. Formell empfähle sich, sie zu *mā* „messen, ausmessen" zu stellen: „er maß aus den Araru." Allenfalls in Betracht käme Zugehörigkeit zu *mī* „tauschen" (cf. *mimītaḥ*, *mimīyāt*: oben S. 86, Anm. 3) „er täuschte den Araru", oder — um das Medium zu seinem Recht kommen zu lassen —: „er verwandelte sich den Araru, der vierfüßig war." Der Hinweis auf die vierfüßige Gestalt würde zu dieser Auffassung gut passen.

Ebenso aber: „den Anteil vertauschen" = „den richtigen Anteil nicht geben" (vgl. *saṃgíraṃ prá + mī* (oben S. 87) „die Abmachung vertauschen" = „nicht innehalten"). Mir persönlich scheint die zweite Möglichkeit, wenn sie auch der deutschen Wiedergabe gegenüber spröder ist, vorzuziehen. Denn *mī 2* hat sonst im RV. stets den Beisinn des Allmählichen, Schrittweisen. Ein völlig gültiger Einwand ergibt sich hieraus jedoch kaum[1]).

e) Die ursprüngliche Gestalt der Wurzeln *mī*

Von der Wurzel *mī 2* „hinschwinden lassen" haben wir in der vedischen Sprache ein Prs. *minā́ti*, ein Perf. *mimā́ya* (RV. 7. 36. 4), einen Inf. *míye* (RV. 4. 54. 4) *míyam* (4. 55. 7) (?), ein Part. Perf. *mītá*, ein *mīyate* (nur in der ved. Prosa), einen Aor. *mesi* usw. (AV., Kāṭh.) und einen Infinitiv *metoḥ* (Prosa). Allen Formen gerecht wird der Ansatz der Hochstufe *ma^{x}ī́ə*, die vor Konsonant im Indischen als *e* erscheinen muß (Wackernagel, Grammatik I, § 15b).

Pāṇini kennt ein *mīnā́ti* (zitiert 6. 1. 50; 7. 3. 81; vgl. Dhātupāṭha 9. 4 *mīñ* mit der Bedeutungsangabe *hiṃsāyām*), dem er in 7. 3. 81 *minā́ti* als vedisch gegenüberstellt. Die von Pāṇini gebrauchte Form ist, abgesehen von der Änderung der Quantität der ersten Silbe, die sich durch Einfluß von *mīta*, *mīyate* leicht erklärt, eine Altertümlichkeit: sie ersetzt uns ein *mi̯nā́ti* der Brahmana-Prosa, das wohl zufällig nicht belegt ist[2]). Außer in der von Pāṇini strikt abhängigen nachvedischen

---

1) Ein irgendwie sicheres Argument liefert auch nicht MS. 1. 2. 7 (16. 11) *má devā́nāṃ yūyupāma bhāgadhéyam*, obgleich man sich auf Nebeneinander von *yup* und *mī 1* in RV. 10. 134. 7 ab (oben S. 89 und 91) berufen könnte. — Aufmerksam darf man schließlich noch darauf machen, daß der Inf. *pramíyam* in 4. 55. 7 in nächster Nachbarschaft von *pramíye* in 4. 54. 4, der zu *mī 1* gehört, steht. Ein Inf. gleicher Form ist sonst nicht belegt.

2) Aus der Tatsache, daß in Naigh. 2. 19 *minā́ti* als eines der Verben in der Bedeutung „töten" (*vadhakarman*) aufgeführt wird, geht mit Sicherheit hervor, daß der Verfasser der Wortlisten ein *minā́ti* von *mī 2* nicht mehr selbst gebraucht hat. Leider darf man daraus kaum einen chronologischen Schluß ziehen: es wäre immerhin möglich, daß er ein

Literatur begegnet statt *mināti* vielmehr ein *māpayati*. Auch Pāṇini, der hier wie sonst genau auf der Grenzscheide zwischen vedischer und frühklassischer Sprache steht, kennt dieses: 6. 1. 50 [*āt* 45 *ṇau* 48] *mināti-minoti-dīṅām lyapi ca* „für das *ī* der Wurzeln *mī* (*mināti*), *mi* (*minoti*) und *dī* wird vor dem Kausativsuffix[1]) und vor dem *ya* des Absolutivs ein *ā* substituiert", demnach: *māpayati*, *-māya*. Es liegt auf der Hand, daß diese sowie die hier von *mi* und *dī* gelehrten Formen junge Analogiebildungen sind. Sie folgen dem Muster anderer Verben, die im Passiv ebenfalls auf *-īyate* ausgehn: *mā* „messen", *mīyate*, *māpayati*, *-māya*; *dā*, *dīyatē*, *dāpayati*, *-dāya*; *dhā*, *dhīyatē*, *dhāpayati*, *-dhāya*, und in denen das *ā* historisch berechtigt ist. Daß sich das so verhält, beweist gewissermaßen Pāṇini 7. 4. 54, wonach *mī* „verletzen", *mā* „messen" (und *mā* „tauschen"), *dā* und *dhā* die Desiderative *mitsati*, *ditsati* und *dhitsati* bilden. Hier können überhaupt nur die beiden letztgenannten Formen alt sein, die andern müssen ihnen nachgebildet sein weil sich die Paradigmen sonst mehrfach (vor allem im Passiv) gleichen. Weder auf Grund von *māpayati*, *-māya*, noch gar auf Grund der von späteren Grammatikern Pāṇini 6. 1. 50 zuliebe gegebenen Formen wie z. B. dem von W. Schulze, Kleine Schriften S. 53 zitierten *amāsiṣam* dürfen wir für *mī 2* auf eine langdiphthongische Wurzel (*mā*^{x}*i*) schließen.

---

mināti kannte, und selbst wenn dies nicht der Fall, könnte das daran liegen, daß er einer Gegend entstammte, in der das trans. Prs. noch früher als im Norden, der Heimat Pāṇinis, verschwunden wäre.

1) Es ist zweifelhaft, ob statt *ṇau* aus 6. 1. 48 nicht vielmehr *aśiti* aus 6. 1. 45 „vor einem [*guṇa* bewirkenden] Suffix, außer einem, das *ś* als symbolischen Laut hat" zu ergänzen ist. Die indischen Grammatiker haben das letztere angenommen, und zwar, wie vārtt. 1 u. 2 zu 6. 1. 50 zeigen, ist ihnen Kātyāyana dabei vorangegangen. Kātyāyana macht allerdings selbst darauf aufmerksam, daß unter dieser Voraussetzung die Regel zu weit ist: *pramaya* „Tod" (Brāhm.) ist ohne *śit* gebildet, dürfte also nicht *ay* haben. Wir haben jedenfalls keine sichere Veranlassung, Pānini z. B. ein **pramātum* (vgl. *prametoḥ* Br.) zuzuschreiben, wenn es auch nicht ganz ausgeschlossen ist, daß die durch *pramāpayati* eingeleiteten hybriden Bildungen bereits zu seiner Zeit weiter um sich gegriffen hatten.

Von *mī 1* „tauschen, täuschen" sind in den *mantra* belegt ein Prs. *minā́ti*, ein Prs. *mimīthaḥ* (2. Dual), Opt. *mimīyā́t* (oben S. 86, Anm. 3), vielleicht 3. Sing. Med. *mimīta* (oben S. 109, Anm. 1), ein Perf. *mimaya* (RV. 2. 29. 5), *mīmāya* (AV. 5. 11. 3). In der vedischen Prosa fehlt das Verb, dafür kennt das Pali ein *ni-minā́ti*, Aor. *ni-mini* „tauschen, vertauschen".

Schon in seinem Aufsatz „Indogermanische *āi*-Wurzeln" (Kleine Schriften, S. 49ff.) hat W. Schulze aus dem Vergleich von *māyā́* „Truglist, List, (übernatürliche, wunderbare) Klugheit" und gr. *μῖμος*, unter Beiziehung von *nimaya* „Tausch" eine langvokalische Wurzel *mā*^{x}*i* „tauschen, täuschen" erschlossen (l. c. S. 53)[1]). Offenbar gehört hierher auch *abhímāti* „(trügerischer) Anschlag" (vgl. z. B. RV. 1. 25. 14 *ná yáṃ dípsanti dipsávo ná drúhvāṇo jánānām, ná devám abhímā-*

1) Prellwitz, BB. 26, S. 310, Anm. 2 will *māyā́* zu seiner Wurzel *mō* „winken, zuwinken" stellen (ihm folgend Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch II, S. 240, 220). Das erscheint jetzt, nachdem wir gesehen haben, wie höchst lebendig die Wurzel *mī 1* „tauschen, täuschen, überlisten" im RV. noch ist, noch weniger erwägenswert, als es gewiß vorher schon war. Man wird im Gegenteil den Verdacht hegen, daß manche der von Prellwitz l. c. genannten baltisch-slawischen Wörter zu unserem *mā*^{x}*i* gehören. — Auch Neisser's beredter Versuch (Festschrift Hillebrandt, S. 144ff.), *māyā́* als Sproß der Wurzel *mā* „messen, ausmessen" zu erweisen, scheint mir gänzlich fehlzugehn. Das von Neisser hervorgehobene gelegentliche Nebeneinander von *mā* „messen, bilden" und *māyā́* dürfte eher gegen als für ihn sprechen. Überall zeigt der Zusammenhang ja deutlich, daß es sich um ein besonderes, übernatürliches „Bilden" oder „Messen" handelt: dieses wird man doch wahrscheinlicherweise nicht als „durch Bilden" = „Geschick zu bilden" geschehend charakterisieren. Wesentlich erscheinen mir Ausdrücke wie *ná tā́ minanti māyino ná dhī́rā vratā́ devā́nām* ... RV. 3. 56. 1ab, *aminā́ḥ prá ... māyā́ḥ* RV. 1. 32. 4b u. dgl. (oben S. 105); mit *prá māyināṃ aminād várpanītiḥ* RV. 3. 34. 3b (oben l. c.), vgl. 3. 53. 8ab *rūpáṃ rūpaṃ maghávā bohhavīti māyā́ḥ* („Täuschungen" = „Truggestalten") *kṛ́ṇvānás tanvàṃ pári svā́m*. Aber Neisser hätte die Verteidigung der Herleitung von *māyā* aus *mā* wohl sowieso nicht unternommen, wenn er nicht der Ansicht gewesen wäre, der Sinn von *mī* liefe auf „verschieben, umstoßen, hintertreiben" hinaus (o. c. S. 148), womit dann freilich Verknüpfung mit *māyā* sich verböte. — In Zum Wörterbuch des Ṛgveda I, S. 141 will Neisser nicht nur *abhímāti*, *μῆτις*, sondern sogar *durmāyú* von *māyā* trennen.

tayaḥ „der Gott, den weder die betrügen wollenden, noch die Lügner unter den Menschen, noch die (trügerischen) Anschläge zu betrügen vermögen" und *abhi* + *druh*, *abhi-dipsú*) und gr. *μῆτις* „List, Klugheit". Schließlich kontrastiere man *pramayú* „hinschwindend" AV. 8. 1. 16 und *durmāyú* RV. 3. 30. 15 „arglistig".

Das Prs. *mināti* verhält sich zu *mā*^{x}*i* wie *prīṇāti* zu *prā*^{x}*i* (so die Wurzel anzusetzen: W. Schulze l. c., Wackernagel, Grammatik I § 79a δ).

Wurzeln auf *ā*^{x}*i* zeigen nicht selten eine Nebenform auf *a*^{x}*i* (W. Schulze, Kl. Schriften, S. 50f.; Wackernagel, Grammatik I § 79d). So macht das kl. Prs. (*ni-*) *mayati*, *te* (Epos +) und *nimaya* m. (Kātyāyana, Epos +) keine Schwierigkeit (vgl. auch lit. *maĩnas* „Tausch").

Da schon die Brāhmaṇa die vedischen Präsensbildungen nicht mehr gebrauchen, ist es nicht verwunderlich, wenn auch Pāṇini nur ein *mayate* kennt (zitiert 6. 4. 70, vgl. Dhp. 1. 1010 *meṅ* mit der Bedeutungsangabe *praṇidāne*, wofür mit Böhtlingk *pratidāne* zu lesen sein wird).

Für das *e* einer Dhp.-Wurzel ist nach Pāṇ. 6. 1. 45 außerhalb der Präsensbildung vor gunierenden Suffixen ein *ā* zu substituieren. Pāṇini selbst führt diese Substitution durch, wenn er *meṅ* in 3. 4. 19 als *māṅ vyatīhāre* „*mā* im Sinne von Vertauschen" zitiert und in 6. 4. 66 *mā* für *mā* „messen" und *mā* „vertauschen" gebraucht, wie 6. 4. 70 zeigt (nach 6. 4. 66 bildet man *mīyatē*, nach 6. 4. 69 Abs. *-māya*, neben dem nach 6. 4. 70 auch *-mitya* gebraucht werden darf). Danach wird dieses „*mā*" auch in 7. 4. 54 (hybrides Desiderativ *mitsati*, s. oben S. 111), aber auch in 3. 2. 2 unter *mā* mitverstanden sein, nach welch letzterer Regel man etwa *dhānyamāya* „Getreideverkäufer" (Kāśikā, vgl. unser „Roßtäuscher") bilden kann. Ganz zweifellos dürfen wir nach 6. 1. 45 einen zu ved. *abhímāti* im Ablaut stimmenden Infinitiv **mātum* „zu tauschen", ein Gerundiv *mātavya*[1]), das bei Manu 10. 94 sogar

1) Wie Kātyāyana vārtt. 2 zu Pāṇ. 6. 1. 50 richtig bemerkt, bildet *nimaya* „Tausch" eine von Pāṇini nicht berücksichtigte Ausnahme zu

belegt ist, für Pāṇini voraussetzen. In diesen *ā*-Formen genuine Spuren des alten *āi* zu sehen, haben wir ein gutes Recht.

So führt die Analyse der indischen Verben *mī* auf ein *mā*^{x}*i* (Nebenform *ma*^{x}*i*) „tauschen, vertauschen" und ein *ma*^{x}*i̯ə* „hinschwinden" faktitiv „~ lassen". Walde-Pokorny, Vergl. Wörterbuch, die nur ein *mei* „wechseln, tauschen" (II, S. 240) und *mei* „mindern" (II, S. 242) kennen und nach anderen erwägen, es handle sich um eine ursprünglich identische Wurzel (II, S. 242), sind aus Gründen der Form und der Bedeutung zu berichtigen.

---

6. 1. 45. Es wäre möglich, daß Pāṇ. dies Wort noch gar nicht kannte. Dafür gehört gewiß *nimāna* in Pāṇ. 5. 2. 47 zu *mī* „tauschen", wie schon das charakteristische Präfix *ni* nahelegt, und nicht zu *mā* „messen" (PW.): Böhtlingk hat die Regel gänzlich mißverstanden. Die einheimischen Erklärer seit der Kāśikā glossieren *nimāna* mit *mūlya* n. „[Tausch-] Preis". Schon Patañjali hat diese Auffassung gehabt, wie sich aus seinen Erörterungen Bd. II, S. 382, Z. 13ff. mit völliger Deutlichkeit ergibt: „[Zu Pāṇ. 5. 2. 47 ist hinzuzufügen: das Suffix *mayaṭ*] kommt auch vor zur Bezeichnung des Einzutauschenden (Tauschobjektes) [nicht nur des Tauschpreises]: *dvimayā yavāḥ* (Gerste, die den doppelten Tauschpreis [Wert] hat)" . . . „Was ist aber hierbei ‚Tauschobjekt' und was ‚Tauschpreis', da ja doch beides (Gerste und Kaufpreis) [vom ursprünglichen Besitzer] veräußert wird (*tyajyate*)?" — „Gewiß verhält sich das so [daß ein logischer Unterschied nicht besteht und deshalb die vorgeschlagene Hinzufügung unterbleiben kann]. Jedoch pflegt in gewissen Fällen ein bevorzugtes Verfahren stattzuhaben. Zum Beispiel: Obgleich beides (Gerste und Geld) in gleicher Weise veräußert wird, heißt es: „er verkauft Getreide, er verkauft Gerste", niemand sagt: „er verkauft einen [Geldbetrag in Höhe eines] *kārṣāpaṇa*" (also ist die Hinzufügung doch erwünscht). — Oder aber [ein logischer Unterschied besteht doch, denn man kann definieren]: ‚Wofür man etwas bekommt, das ist der Tauschpreis (*nimāna*), was man bekommt, ist das Tauschobjekt (*nimeya*).'"

Index locorum

a. Rgveda

1. 24. 6 S. 100
25. 1 90
32. 4 105
69. 4 89
71. 10 85, 97, 108
79. 2 108
92. 10 97
92. 11 98
96. 5 99
113. 2 98
117. 3 105
123. 9 89, 91
124. 2 98
124. 3 86
179. 1 96
186. 3 88 Anm.
2. 8. 3 89
12. 5 97, 102
13. 3 108
24. 12 90, 106 Anm.
29. 5 92
38. 7 89
38. 9 106
3. 28. 4 109
30. 12 86
32. 8 89
33. 10 82 Anm.
34. 3 105
49. 2 96, 99
56. 1 89, 90
4. 3. 13 87
5. 4 90
5. 6 91
30. 23 107
51. 9 99
54. 4 106
55. 7 109
56. 2 91
58. 7 100
5. 2. 1 91
7. 4 96
42. 13 108
45. 5 S. 82f.
59. 5 94
69. 4 89
76. 2 86f.
79. 10 107
82. 2 105f.
6. 19. 1 100, 105
21. 3 89
30. 2 91
67. 9 90
7. 18. 16 99
31. 11 89
32. 5 107 Anm.
36. 4 99, 102, 104
47. 3 89
63. 3 90
65. 7 89
84. 4 105
103. 9 86
8. 28. 4 106
48. 9 90
88. 3 107
93. 11 106
9. 61. 27 107
86. 16 87
97. 30 88
10. 2. 4 90
10. 5 90
10. 9 94 Anm.
25. 3 90
27. 19 109
48. 11 89
88. 13 91
89. 8 88, 90
89. 9 88
94. 13 96
99. 10 109 Anm.
108. 11 92
111. 4 89, 106
116. 4 100
134. 7 89, 91

b. Andere Texte

AV. 6. 110. 3 S. 84f., 93, 96
8. 1. 5 92
1. 16 113
2. 1 92
12. 1. 33 92, 94, 95
14. 1. 33 109
16. 4. 5 92, 93
Kāṭh. 10. 6 103
11. 4 93
5 93
8 93
37. 15 92
38. 3 101 Anm.
MS. 1. 4. 12 93
2. 1, 6 93
2. 2. 2. 93
3. 11. 9 101 Anm.
TS. 6. 1. 6. 2. 95
6. 5. 6. 5. 93
VS. 19. 85 101 Anm.
Śat.Br. 1. 5. 1. 20 95
2. 6. 1. 3. 93, 95
4. 2. 1. 11 S. 95
12. 2. 2. 4 95
Kauṣ.Up. 3. 1 95
Naigh. 2. 19 84, 101 Anm. 110 Anm.
Pāṇ. 3. 2. 2. 113
3. 4. 19 113
5. 2. 47 113 Anm.
6. 1. 45 113
6. 1. 50 110f.
6. 4. 66 113
6. 4. 70 113
7. 3. 81 110
7. 4. 54 111, 113
Dhp. 1. 1010 113
9. 4 101, 110 Anm.
Kātyāyana vārtt.
1, 2 zu 6. 1. 50 111 Anm.
2 zu 6. 1. 50 113 Anm.
2 zu 7. 4. 93 93
Patañjali zu
5. 2. 47 113 Anm.

Beiträge zur Vedaexegese[1])

Von **Paul Thieme**, Halle

2. śurúdh

In seiner ausführlichen Untersuchung über die Bedeutung des etymologisch rätselhaften rigvedischen Nomen *śurúdh* f. pl., Ved. Stud. 1, S. 32ff., hat Pischel enge Berührungen in der Verwendung von *śurúdh* und von Ausdrücken wie *rā́ti*, *vā́jāḥ*, *íṣaḥ*, *rayí vā́ryā*[*ṇi*] nachgewiesen. Er beschließt seine Erörterungen S. 50f. mit der zusammenfassenden Bemerkung: „*śurúdhaḥ* ist also an allen Stellen durchaus nur = *íṣaḥ*, bezeichnet daher im weitesten Sinne alles Gute, was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewährt wird. Je nach dem Zusammenhang kann man es mit „Güter" oder „Labung", „Spende", „Kraft" u. dgl. übersetzen. Alle andern Bedeutungen sind abzuweisen."

So unzweifelhaft richtig der letzte Satz ist, namentlich gegenüber dem doppelten Ansatz Grassmann's (1. m. der Starke, der Held, 2. f. stärkender Trank), und so gewiß Pischel's ganze Behandlung des Wortes einen wirklichen Fortschritt gegen früher darstellt, insofern sie die Aussagen, in denen es erscheint, mit Hilfe paralleler Wendungen exegetisch erleuchtet, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die Abhandlung an einer Unklarheit leidet, insofern Pischel es unterläßt, die Begriffe *íṣaḥ* „Labungen", *vā́jāḥ* „Siegespreise, Gewinne", *rā́ti* „Geschenk", *rayí* „Reichtum" zu scheiden. Denn wenn sich auch die Verwendungen der genannten Wörter gelegentlich sehr nahe stehn, so gehn diese selbst doch zunächst auf Begriffe, die sich wesentlich unterscheiden. Wohl mag der Dichter Geschenke, die aus Milch spendenden Kühen bestehn, gelegentlich als „Labungen" be-

1) Vgl. ZDMG 95, S. 82ff.

zeichnen: „Geschenk" und „Labung" sind deshalb noch keine Synonyma.

Es steht also noch die Frage offen, mit welchem der genannten Begriffe sich *śurúdh* am engsten berührt, welcher von ihnen in seinem charakteristischen Inhalt ihm am nächsten kommt. Das ist nun nicht etwa *íṣ* f., dem Pischel wohl deshalb den Vorrang gibt, weil es sich unter den Glossen der indischen Kommentare findet[1]), und vielleicht auch, weil es wie jenes fem. ist und gern im Plural steht. Das von ihm zusammengetragene Material selbst zeigt am deutlichsten, daß Begriffe wie Gabe, Gewinn, Reichtum sehr viel stärker in Betracht kommen als *íṣ* f., jedenfalls soweit dessen eigentlicher Sinn „Labung, Stärkung"[2]) in Frage steht.

So hat denn schon Geldner, Ved. Stud. 3, S. 17, gemeint, man könne „die Bedeutung noch präziser fassen" (als Pischel getan hat): *śurúdh* bezeichne meist den Lohn, speziell die *dakṣiṇā*. Im „Glossar" gibt er die Bedeutungen „Nahrung, Speise, Unterhalt, Lohn", von denen die beiden ersten auf Sāyaṇa beruhen, und die dritte wohl nur die Entwicklung von „Nahrung" zu „Lohn" veranschaulichen soll. In der „Übersetzung" liest man 1. 72. 7 „Gaben", 1. 169. 8 „Belohnungen", 3. 38. 5 „Errungenschaften", 4. 23. 8 „Gewinne". Es bleiben demnach, wenn wir diese Buntheit — an jeder übersetzten Stelle erscheint ein anderer Ausdruck! — etwas vereinfachen dürfen, einerseits „Gaben", andrerseits „Gewinne".

Neuerdings hat sich Lüders, Acta Orientalia 13, S. 123, aufs neue mit dem Wort beschäftigt. Er vertritt die Bedeutung „Gewinne" und möchte diesen Ausdruck konsequent einsetzen. Er weist darauf hin, daß *śurúdhaḥ* an mehreren Stellen „von Gütern gebraucht ist, die durch Anstrengung

1) Unser ältester Gewährsmann, Yāska, freilich erklärt *śurúdhaḥ* nur durch *āpaḥ* (Nir. 6. 16) und *dhanāni* (Nir. 12. 18). Die Begründung für die erste Glossierung gibt er mit der famosen Etymologie: *śucam saṃrundhanti* (*śurúdh* ungefähr = *śugrudh*!).

2) Nach Geldner, Glossar s. v. *íṣ* f., wäre die Bedeutung freilich ganz anders zu fassen. Ich brauche aber hierauf um so weniger einzugehn, als Geldner selbst in der Übersetzung zu Ausdrücken wie „Labsal, Speisegenüsse" zurückkehrt.

erschlossen, durch Kampf gewonnen werden". Damit wäre zunächst erwiesen, daß der Ansatz „Gabe" nicht überall paßt. Auch ist Lüders zuzugeben, daß „Gewinn" oder „Gewinne" in den Wendungen 7. 23. 2 ... *śurúdho vívāci* „die Gewinne im Streite", 9. 70. 5 *ādédiśānaḥ śaryahéva śurúdhaḥ* „wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielend", und in 6. 3. 3 *héṣasvataḥ śurúdhaḥ* „[es fallen] (dir) dem bewaffneten[1]) die Gewinne [zu]" sich unmittelbar empfiehlt.

Mit weniger Recht, scheint mir, läßt sich der Ansatz „Gewinn" durch den Hinweis stützen, daß *śurúdhaḥ* zweimal (1. 169. 8, 7. 62. 3) als Objekt von *rad* „bahnen" erscheint. Es darf doch nicht übersehen werden, daß diejenigen, die hier die *śurúdh* „durch Anstrengung erschließen" — nämlich irgendwelche Götter —, dieselben andern — irgendwelchen Betern — zugute kommen lassen sollen. In der Tat finden sich als Objekte von *rad* (Subjekt sind immer einer oder mehrere Götter) neben Ausdrücken wie *saní* 6. 61. 6, *vā́ja* 1. 117. 11, die sicher „Gewinn" heißen, auch *rayí* „Reichtum" 9. 93. 4, *rā́dhas* „Gabe" 7. 79. 4, *púraṃdhi* „Fülle" 1. 116. 7, *vásu* „Güter" 7. 32. 18. Auch scheint mir kaum haltbar die Auffassung, die Lüders von einer Wendung wie 1. 169. 8 *tváṃ mā́nebhya indra ... rádā ... śurúdhaḥ ...* zu haben scheint, wenn er übersetzt „du, Indra, bahne ... für die Mānas einen Weg zu ... Gewinnen ..." — womit nun allerdings auch für die Mānas eine „Anstrengung" angedeutet wäre. „Einen Gewinn (oder Reichtum) bahnen" heißt doch offenbar soviel wie „ihm einen Weg bahnen [daß er herbeikommen kann]". Vgl. 7. 47. 4 *yā́bhya* (*síndhubhyaḥ*) *índro áradad gātúm* ... „welchen (Flüssen) Indra einen Weg bahnte", 10. 89. 7 ... *áradat* ... *síndhūn* „(Indra) bahnte die Flüsse" und 6. 19. 5bc *sáṃ jagmire pathyà rā́yo asmint samudré ná síndhavaḥ* ... „zusammengekommen sind bei ihm die Reichtümer als Pfade[2]) (die von verschiedenen Richtungen

1) So überzeugend Lüders o. c. S. 124f.

2) Meinetwegen mag man auch *rā́yaḥ* trotz des Akzents als Gen. Sing. auffassen und übersetzen „die Pfade des Reichtums" (so Oldenberg, Noten). Ein paroxytoner Gen. *rā́yaḥ* kommt aber nur noch

kommend an einem Punkt sich treffen), wie die Flüsse im Ozean".

Wie das Auftreten von *śurúdhaḥ* als Objekt von *rad* also weder für noch gegen Lüders geltend gemacht werden kann, so muß auch der Umstand, daß *śurúdhaḥ* zweimal (6. 49. 8, 10. 122. 1) Objekt von *rā* „schenken" ist, nicht unbedingt gegen ihn sprechen: auch *vā́ja* „Siegespreis, Gewinn" begegnet gelegentlich als Objekt von *rā*: 7. 95. 6 ... *rāsi vā́jān*. Viel häufiger sind allerdings Ausdrücke wie *rayím*, *rā́yaḥ*, *vásu*, *suvī́ryam* „Besitz herrlicher Männer (= Söhne)", *svā́śvyam* „Besitz herrlicher Pferde", *gā́ḥ* oder *rā́dhaḥ* „Geschenk". Das ist auch recht natürlich, denn ganz streng genommen werden „Gewinne" nicht verschenkt, sondern errungen.

Gegen „Gewinne" dürfte nun weiter 1. 72. 7 a b, wenn auch ebenfalls nur leicht, in die Waagschale fallen: *vidvā́ṅ agne vayúnāni kṣitīnā́ṃ vy ànuṣák śurúdho jīváse dhāḥ* „Kennend, o Agni, die Ordnungen, die für die Völker (das Menschenvolk) gelten, mögest du schaffen in stetiger Folge *śurúdhaḥ*, um zu leben (damit sie [oder: wir] leben können". Hier scheint mir sowohl *ānuṣák* wie *jīváse* gegen „Gewinn" zu sprechen. Einwandfrei wäre „Wohlstand, Reichtum", vgl. 1. 79. 9 *ā́ no agne sucetúnā rayíṃ viśvā́yupoṣasam | mārḍīkáṃ dhehi jīváse* „Herbei [bringe] uns, Agni, mit Wohlwollen Reichtum, der das ganze Leben über blüht[1]), schaffe Gnade, damit wir leben können". Worte wie *vā́ja*, *sáni* begegnen im Zusammenhang mit *jīváse* nie. Sie wären wohl, wo man um des Lebens Notdurft bittet, zu anspruchsvoll.

Nun läßt sich „Reichtum" auch ohne weiteres an jenen Stellen einsetzen, an denen Lüders' „Gewinne" an und für sich ganz einwandfrei erscheint. Daß der Reichtum hier etwas

1. 68. 10 *ví rā́ya aurṇod dúraḥ* in Frage (Oldenberg o. c.), wo man jedoch ohne weiteres verstehn kann: „er öffnete die Reichtümer als Tore (wie man Tore öffnet)" (ähnlich Geldner, Übersetzung). Der Akk. Plur. ist meistens oxyton und gelegentlich paroxyton, verhält sich also ähnlich wie der anderer nichtablautender Stämme: Altind. Gramm. III § 7 cδ. Zur Annahme eines „Irrtums der Überlieferung" (o. c. § 120 aα A.) würde doch wohl nur paroxytoner Gen. Sing. drängen.

1) *viśvā́yupoṣasam* entspricht einigermaßen dem *ānuṣák* in 1. 72. 7.

ist, das gewonnen wird, ergibt eben schon der Zusammenhang: 7. 23. 2 *śurúdho vívāci* „der Reichtum im Streite (um den er entbrannt ist)", 9. 70. 5c *ādédiśānaḥ śaryahéva śurúdhaḥ* „wie ein Pfeilschütze auf den Reichtum zielend (der für den Pfeilschützen der Gewinn oder die Jagdbeute, für den Gott die Opfergaben sind, von denen er die mißgünstigen Mächte [c: *durmatíḥ*] fernhält)" und 6. 3. 3bc *bhīmá yád éti śucatás ta á dhíḥ | héṣasvataḥ śurúdhaḥ . . .* „wenn dir [Agni], dem glühenden, die furchtbare Absicht kommt, dann ist dein, des bewaffneten, der Reichtum (der die Siegesbeute ist)"[1].

Die einzige Stelle, an der „Reichtum" beim ersten Hinsehen nicht recht zu passen scheint, ist 4. 23. 8 *ṛtásya hí śurúdhaḥ sánti pūrvír ṛtásya dhītír vṛjināni hanti | ṛtásya ślóko badhirá tatarda kárṇā . . .* „Vielfältig ist ja der Reichtum der Wahrheit: das Denken an die Wahrheit zerstört die Hinterlist, der Ruf der Wahrheit hat die tauben Ohren erbohrt . . ." Man wird aber daran denken müssen, daß die erste Verszeile sichtlich eine Nachbildung ist von einem Ausdruck wie 3. 38. 5b *imá asya śurúdhaḥ santi pūrvíḥ*, was offenbar auf den Reichtum des Agni geht, den er schenkt. Der Dichter von 4. 23. 8 sagt also wohl absichtlich, daß der Reichtum der Wahrheit, den sie verschenkt, nicht in Gold oder Kühen besteht (wie die *śurúdhaś candrāgrāḥ* und die *śurúdho góagrāḥ*, von denen 6. 49. 8 bzw. 1. 169. 8 die Rede ist), sondern in Überwindung der Hinterlist und in Erkenntnis — wir würden sagen: in moralischen Werten.

Von den von Pischel als nahestehend erwiesenen Ausdrücken kommen demnach als Quasi-Synonyma von *śurúdhaḥ*

1) Vgl. etwa 9. 10. 1 *prá svānáso ráthā ivárvanto ná śravasyávaḥ | sómāso rāyé akramuḥ* „Wie brausende Wagen, wie nach [Sieges-] Ruhm trachtende Renner, sind die Somagüsse zum Reichtum (der der Siegespreis ist) gelangt", 7. 34. 18 *utá na eṣú nṛṣu śrávo dhuḥ prá rāyé yantu śárdhanto aryáḥ* „Und mögen sie Ruhm in diese unsere Männer legen: zum Reichtum (= der Siegesbeute) mögen sie gelangen, trotzend dem Fremdling", 3. 53. 11bc *áśvaṃ rāyé prá muñcatā sudāsaḥ | rājā vṛtráṃ jaṅghanat prāg ápāg údag* „laßt das Roß des Sudās los zum Reichtum (= damit Siegesbeute gewonnen werde): der König möge brechen den Widerstand im Osten, Westen und Norden!"

nur *vā́jāḥ* „Gewinne" und *rayí* „Reichtum" in die engere Wahl. Exegetische Erwägungen, wie die eben angestellten, dürften dem letzteren Ansatz ein leichtes Übergewicht geben. Eine zwingende Entscheidung läßt sich allerdings auf diesem Wege kaum erreichen. Erst die grammatisch-etymologische Analyse, wenn sie gelingen sollte, kann endgültige Aufklärung bringen[1]).

śurúdh mit Grassmann als Wurzelnomen zu *śṛdh* „kühn, keck sein" aufzufassen, verbieten lautliche wie semasiologische Erwägungen gleichermaßen. Auch eine Analyse *śur* + *údh*[2]) würde zu nichts Brauchbarem führen. Wenn *śurúdh* ein arisches Wort ist, wofür die Bedeutung spricht, kann es nur ein Kompositum sein: *śu-rúdh*. In *rudh* sehe ich das Verbum *rudh* „wachsen" (als Hinterglied eines Kompositums auch in *vī-rúdh* f. „Pflanze", *anū-rúdh*) und in *śu-*[3]) den verkürzten

1) Auf Yāska 12. 18, der *śurúdhaḥ* in RV. 6. 49. 8 durch *dhanāni* erklärt, will ich mich nicht berufen. Es ist meine Überzeugung, daß auch Yāska hier nur geraten hat. In der Frage der lexikalischen Tradition stehe ich durchaus auf dem Standpunkt Oldenberg's (Vedaforschung S. 90 ff.) und halte das Zitieren auch der älteren einheimischen Erklärer im besten Fall für müßig. Daß das Studium Yāskas für die Geschichte der indischen Sprachwissenschaft von höchstem Interesse ist, brauche ich nicht zu betonen.

2) Vertreten von Ludwig, Rigveda Bd. IV S. 118 unter Vergleichung von lit. *šerti* „kochen". Auch Pischel, Ved. Stud. I S. 191 stellt, unter Berufung auf Ludwig o. c. Bd. IV S. 191 *śurúdh* zu „$\sqrt{2}$ *śṛ*" (gemeint ist *śrā* [Grassmann 2 *śir*] „kochen"), was ein wenig wundernimmt, da er vorher (o. c. I S. 32 ff.) Ludwig's Übersetzung von *śurúdh* mit „Speise, Nahrung" erfolgreich widerlegt hat. Von den übrigen Worten, in denen Ludwig o. c. Bd. IV S. 191 ein Suffix *-udh* erkennen will, fällt *vīrúdh* als deutliches Kompositum aus *vi* + *rúdh* von vornherein fort (Pischel o. c. I S. 191). *pṛkṣúdh*, nur in RV. 1. 141. 4, ist deutliche Augenblicksumformung von *pṛ́kṣ* nach danebenstehendem *vīrúdh* (Oldenberg, Noten). Es bleibt als nur **iṣúdh*, aw. *išud* (vgl. denominatives rgv. *iṣudhyati*, aw. *išūidyaiti* usw.). Über die Bedeutung von **iṣudh/išud* vgl. jetzt die eingehenden und treffenden Ausführungen H. Lommel's, KZ 67 S. 16 ff. Analysiert man *iṣ-udh*, so hat man jedenfalls eine ganz isolierte Bildung. Vielleicht findet einmal jemand etwas Besseres.

3) RV. 9. 70. 5 ist vielleicht am Ende einer Jagatī-Reihe *śūrúdhaḥ* zu lesen, wenn auch die Kürze in drittletzter Silbe einer Jagatī-Reihe

Stamm von *páśu* „Vieh", der im Awesta als *fšu-* deutlich erhalten ist[1]). *śurúdh* würde also zunächst geheißen haben: „das Vieh mehrend" und als Adjektiv zu irgendeinem femininen Nomen im Sinne von „Reichtum, Wohlstand" gebraucht worden sein. Ein solches Adjektiv, das der Natur der Sache nach nur zu wenigen Nomina treten kann, mag leicht elliptisch gebraucht und schließlich zum Nomen umempfunden werden[2]). Ich erinnere an ein Wort wie *gómat* „Kühe habend, aus Kühen bestehend", das auch öfters als Neutr. sing. ohne Nomen erscheint (vgl. Grassmann s. v. *gómat* 4): hier würde man sich *vasu* n. „Besitz" hinzudenken. Daß die zur Substantivierung führende Isolierung im Falle *śurúdh* sich entschiedener durchgesetzt hat, liegt natürlich daran, daß seine ursprüngliche Bedeutung sich leicht verdunkeln konnte: es dürfte durchaus zweifelhaft sein, ob die rigvedischen Dichter selbst noch eine klare Vorstellung davon hatten, daß das Wort ein Kompositum war und im ersten Gliede *śu* = *paśu* enthielt.

Das alte Nebeneinander „Männer und Vieh" (aw. *pasuvīra*, lat. *viri pecudesque*) spiegelt der RV. gerne in meist asyndetischen Verbindungen wieder wie: *suvíryaṃ sváśvyam* 3. 26. 3, *suvíryam ... sváśvyam* 1. 40. 2 „Besitz herrlicher Männer (Söhne) [und] Besitz herrlicher Pferde"; *suvíryaṃ sváśvyaṃ sugávyam* 8. 12. 33, *suvíryaṃ gávāṃ póṣaṃ sváśvyam* 1. 93. 2, *gómad áśvavat suvíryam* 8. 46. 5 „[Besitz (*vásu*)] der in Kühen besteht, der in Pferden besteht [und] Besitz herrlicher Männer", *kṣumád vājavan mádhumat suvíryam* 9. 86. 18 „Besitz, der in Vieh besteht, der in Süßigkeit besteht, [und] Besitz

nicht unerhört ist (Oldenberg, Prolegomena S. 64). Es sei bemerkt, daß sonst *śurúdhaḥ* stets in Gāyatrī oder Jagatī hinter der Zäsur erscheint, die erste Silbe also ebensogut kurz wie lang gemessen werden könnte. Ursprünglich müssen wohl auch beide Messungen nebeneinander tatsächlich bestanden haben. Vgl. Wackernagel, Grammatik II, 1 § 56 a.

1) Gerade in diesem Kompositionstyp verkürztes Vorderglied mehrfach belegt: z. B. aw. *fšu-šan*, ved. *dru-ṣád*, *jñu-bádh* (Wackernagel o. c. II, 1 § 22 a, c).

2) Vgl. z. B. W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax § 20 S. 18.

herrlicher Männer". Sehr häufig stellt man auch nur „Reichtum" (*rayí*, *raí*) — der natürlich sowieso in Herden besteht — und *suvíryа* nebeneinander (z. B. *rāyáḥ . . . suvíryasya* 3. 16. 3, *rayím . . . suvíryam* 8. 23. 12, weiteres bei Grassmann s. v. *suvírya* 3). Ebenso heißt es nun 10. 122. 1 c d *sá rāsate śurúdho viśvádhāyaso 'gníḥ . . . suvíryam* „dieser Agni möge schenken Reichtum („das Vieh mehrenden"), der für alle Labung (Nahrung) bietet, [und] Besitz herrlicher Männer[1])".

Zu welchem femininen Plural sollen wir uns nun *śurúdhaḥ* als ursprüngliche Ergänzung denken? In Betracht käme etwa *puṣṭáyaḥ* f. „Gedeihen". Vgl. 2. 27. 12 *yáṃ vardháyanti puṣṭáyaḥ* „den das Gedeihen mehrt". Hier hätten wir jedenfalls ein Wort, das jenen für „Reichtum, Besitz" (*rayí*, *raí*, *vásu*) recht nahe steht: 4. 41. 10 *áśvyasya . . . ráthyasya puṣṭér nítyasya rāyáḥ pátayaḥ syāma* „wir möchten sein die Herren von in Wagen, in Pferden bestehendem Besitz, von Gedeihen, von beständigem Reichtum"; *puṣṭimád vásu* 3. 13. 7, 10. 86. 3; *revắṅ iva prá carā puṣṭím áccha* 8. 48. 6. Vgl. auch die bei Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammatik III § 120 a γ ausgehobene Verbindung *rayimắn puṣṭimắn* ŚB., Chānd. Up. Schließlich könnte man *suvíryaṃ gávāṃ póṣam* 1. 93. 2 und *śurúdhaḥ . . . suvíryam* 10. 122. 1 in Parallele setzen. Der Gedanke an *puṣṭáyaḥ* dürfte mithin dem an *íṣaḥ* „Labungen" etwa durchaus vorzuziehen sein.

Weit besser als „Gedeihen" wäre freilich ein Wort, das ganz konkret den Reichtum selbst bezeichnet. Wirklich einsetzbar für *śurúdhaḥ* wäre *puṣṭí* wohl nur in 1. 72. 7, 6. 49. 8, 10. 122. 1. Geradezu schlecht würde es vor allem passen in 7. 23. 2, 9. 70. 5, 6. 3. 3, wo es sich um Reichtum als Gewinn oder Beute handelt, oder als Objekt von *rad* in 1. 169. 8, 7. 62. 3. Ich möchte deshalb am liebsten *śurúdhaḥ* als ursprüngliches Adjektiv zu *rắyaḥ* f. pl. verstehn.

Nun ist allerdings feminines *raí* neben maskulinem nur schwach belegt. Daß aber schon idg. **rēis*, wenn es nicht ge-

1) Vgl. insbes. 1. 162. 22 *puṃsáḥ putrắm utá viśvāpúṣaṃ rayím* (= *śurúdho viśvádhāyasaḥ*).

radezu Femininum war, doch jedenfalls auch als solches aufgefaßt werden konnte[1]), zeigt aufs deutlichste lat. *res* f. Und was den Plural *rā́yaḥ* angeht, auf den es uns hier zunächst ankommt, so ist zu sagen, daß an den meisten Belegstellen das Geschlecht überhaupt nicht zu erkennen ist, im übrigen aber fem. Geschlecht als mindestens ebensogut beglaubigt gelten darf wie maskulines.

Neben dem Mask. *rā́yaḥ śatínaḥ* 1. 31. 10 und *rā́yaḥ ... yé* 6. 36. 1 erscheint das Fem. in dem allerdings späten *rā́yo bṛhatī́ḥ* 8. 52. 10 (Vāl.), aber auch in *vípo ná rā́yo ar(i)yáḥ* 4. 48. 1, *rā́yo ar(i)yáḥ* 6. 14. 3, wo *ar(i)yáḥ* (falsch für **ar(i)yaḥ*) nur Plural zu dem fem. Nomen *arí-* (VS. 6. 36) „dem *arí* gehörig" sein kann[2]). Auch der Plural von *rayí* ist im RV. nur an einer Stelle geschlechtlich charakterisiert und zwar als Fem.: *āsām ... rayīṇā́m* 1. 68. 7[3]). Ich hege also keinerlei

1) So ist jedenfalls für die ältere uridg. Zeit zu formulieren: Meillet, BSL. 32 (Abh.), S. 6ff. (vgl. auch BSL. 31 [Bespr.], S. 7ff. und J. Lohmann, Genus und Sexus, S. 80ff.).

2) Verf., Fremdling im RV. S. 98f.

3) Nach meiner Auffassung stehn seit alters ein *rayí* m. (das Geschlecht durch das Awest. bestätigt) und *rai* f. (lat. *res* f.) nebeneinander. In den arischen Sprachen hat man die beiden Stämme in ein Suppletionsverhältnis gebracht, indem *rai* vor vokalisch, *rayí* vor konsonantisch anlautenden Endungen bevorzugt wurde. Eine vorkonsonantische Restform von *rai* stellt *rā́m* in RV. 10. 111. 7 *citrā́m ... rā́m* dar. Der Akk. Plur. *rāyáḥ* (*rā́yaḥ*) ist leicht erklärliche, analogische Ersatzform für altes **rāḥ*. Das Suppletionsverhältnis hatte zur Folge, daß durch wechselseitige Beeinflussung mehrfach *rayí* als Femin. und andrerseits vor allem die Formen *rāyā́*, *rāyé*, *rāyáḥ* (Gen. Sing.) gerne als Maskulina empfunden wurden.

Nach Wackernagel-Debrunner, Altind. Gramm. III § 120b, wäre ein **rēi-* in vorhistorischer Zeit in irgendwelchen Formen aus *reii* entstanden. Beweisbar ist das jedenfalls nicht, und an und für sich sieht man keinen Grund, warum nicht zwei verschieden gebildete Stämme sich im Paradigma supplieren sollten. Gegen die Ansicht der Grammatik, die auf Thurneysen IF. 49 S. 196 beruht, spricht der Akk. *rā́m*, der in jedem Punkt (Geschlecht und Form) schönstens zu lat. *rem* stimmt, den sie aber als junge Analogiebildung erklären muß, zu der doch ein Muster nicht aufzutreiben wäre. Nur deshalb, weil er nur im 10. Buch des RV. belegt ist, braucht er doch keine Neubildung zu sein. Zudem macht bei dieser Annahme die Erklärung des femininen Geschlechts

Bedenken gegen die Annahme einer alten Verbindung **śurúdho rā́yaḥ* f. „das Vieh mehrender Reichtum (den man geschenkt bekommt oder sich erwirbt)".

Einen Einwand gegen die Erklärung von *śurúdh* aus urindisch **pśurúdh* könnte man dem Umstand entnehmen, daß uns ja in *kṣu-mát* „Vieh habend" und *puru-kṣú* „viel Vieh besitzend" eine andere Vertretung von anlautendem *pś* im Indischen erhalten ist. Denn man kann nicht wohl zweifeln[1]), daß Bloomfield, IF. 25 S. 185ff. diese Worte richtig aus älterem *pśu-mát* und **puru-pśú* erklärt hat. Es dürfte sich aber beim Wandel von *pśu* zu *kṣu* nicht, wie er selbst meint, um eine regressive Assimilation des *p* an *ś* handeln, sondern um eine Dissimilation des labialen *p* vor dem *m* der folgenden, bzw. nach dem *p* der anlautenden Silbe[2]). Daß diese Auffassung das Richtige trifft, wird sozusagen strikt bewiesen durch *klóman* m. „Lunge" aus **ploman* = gr. *πλεύμων*[3]). In unserem Falle konnte man die unbequeme und im Anlaut dem Indischen sonst fremde Lautgruppe *pś* durch Ausnützung einer dissimilatorischen Tendenz nicht los werden: man vereinfachte deshalb *pś* zu *ś*[4]).

---

von *res* ebensolche Schwierigkeiten, wie die von *rayí f.* Nachbarschaft zu *puṣṭi*, auf die § 120 aγ verwiesen wird, tritt im RV., auf den es doch ankommt, keineswegs besonders hervor. 2. 13. 84 ist *rayím* neben *puṣṭím*, 4. 41. 10 *rāyáḥ* neben *puṣṭéḥ* genannt: in beiden Fällen werden die Worte als Maskulina qualifiziert. Auf der andern Seite steht *rayí* öfters neben Maskulinis: *rayím ... póṣam* 1. 1. 3, *rayím ... bhāgám* 3. 1. 19, *rayír bhágaḥ* 8. 31. 11, 9. 101. 7. Auch Wackernagel-Debrunner müssen übrigens den Akk. Pl. *rāyaḥ* als Neubildung erklären (§ 120b Anm.), können ihn also nicht gegen die Annahme eines alten *rām* verwenden.

1) Oldenberg's skeptische Bemerkung, Noten II S. 188, bezieht sich wohl nur auf Bloomfield's allerdings sehr zweifelhafte Vorschläge betreffend *kṣú* in 9. 97. 22, 10. 61. 12.

2) So Geldner, Festschrift Windisch, S. 177 Anm. 7. Vgl. auch Neisser, Zum Wörterbuch II s. v. *kṣu-mánt*.

3) Vgl. W. Schulze, Kl. Schriften, S. 57.

4) Ob *ápsu* RV. 7. 4. 6 (mit Geldner l. c.) und *arunápsu* (mit Hillebrandt, Ved. Myth.[1] II, S. 36 Anm. 3) ebenfalls altes *pśu* enthalten (vgl. auch Neisser, Zum Wörterbuch I s. vv.), mag dahin stehn. Eine abweichende Behandlung der Lautverbindung im Inlaut wäre jeden-

Ja, es läßt sich sogar noch ein paralleler Fall auftreiben, was doch alles ist, was wir bei solcher natürlicherweise seltenen Lautverbindung verlangen können. RV. 4. 58. 7 lesen wir: *síndhor iva prādhvané śūghanā́so vā́tapramiyaḥ patayanti yahvā́ḥ | ghṛtásya dhā́rā aruṣó ná vā́jī kā́ṣṭhā bhindánn ūrmíbhiḥ pínvamānaḥ*. Hier ist das Hapax *śūghanā́saḥ* den Erklärern dunkel. Ich analysiere *śū-ghaná* „das Vieh tötend". Das paßt trefflich in den Zusammenhang, der von den reißenden, Vernichtung bringenden Fluten eines Stromes spricht: „Wie die in ihrem Vorwärtslauf das Vieh (das am Ufer weidet oder den Strom zu durchqueren versucht) tötenden[1]), die Kraft des Windes erschöpfenden[2]) [Fluten] eines Stromes, fliegen die jungen Fluten des Butterschmalzes dahin, wie ein rötliches Rennpferd, [wie] ein Baumstämme zerbrechender[3]), mit Wogen schwellender [Strom]."

---

falls wohl denkbar. Auch für oder gegen Bloomfield's Herleitung von *virapśín* aus **virapśvín* = „reich an Männern und Vieh" brauchen wir uns in unserem Zusammenhange nicht zu entscheiden.

1) Geldner, Übersetzung, faßt *śūghanā́saḥ* substantivisch und überträgt „Wirbel (?)". Es ist möglich, daß diese Vermutung das Richtige trifft. Wir hätten dann etwa ein *śūghaná* „Viehtöter" = „Strudel, Stromwirbel". 2) Verf. ZDMG 95, S. 100.

3) Geldner o. c. bezieht *kā́ṣṭhā bhindán* auf *vā́jī*: „wie ein . . . Roß, das die Schranken durchbricht", mit Hinweis auf 1. 63. 5 *ví . . . kā́ṣṭhā árvate vaḥ* „mögest du dem Renner die Schranken öffnen" (Geldner: „mach dem Streitroß die Bahnen frei"). Dieser Gedanke mag möglich sein, obgleich ein Roß natürlicherweise Hindernisse nicht dadurch nimmt, daß es sie zerbricht oder zerschmettert. Gar nicht einleuchtend aber ist es, wenn auch *ūrmíbhiḥ pínvamānaḥ* sich auf das „rötliche Roß" beziehen soll. Oldenberg's (Noten) Hinweis auf 9. 74. 1, wo es von dem metaphorisch als *vā́jy àruṣáḥ* bezeichneten Soma heißt: *divó rétasā sacate payovṛ́dhā* „er ist gefolgt (begleitet) von dem das Wasser (der Flüsse) mehrenden Samen des Himmels (d. h. er bringt den Regen herab)", scheint mir für unsere Stelle nichts Aufhellendes zu liefern. Geldner's Übersetzung: „mit den Wogen hochgehend" versucht für das Partizip einen Ausdruck zu finden, der auf die Ströme (*dhárāḥ*) und auf das Roß paßt, um den Singular (und das Geschlecht!), den er als „Attraktion des Numerus an den Vergleich" erklärt, überhaupt zu verstehn. (In RV. 3. 33. 2c dürfte übrigens eine gänzlich verschiedene syntaktische Figur vorliegen: Mischung aus: „Von euch beiden geht die eine in die andere über" und „Ihr beide geht eine in die andere über".)

Aber wie soll *pinv* „schwellen" vom „Hochgehn" eines Rosses gebraucht werden können?

Mir scheint es das Gegebene, zu *ūrmibhiḥ pinvamānaḥ* den dem Sinn nach allein passenden, noch dazu in a ausdrücklich genannten Begriff „Strom" zu ergänzen. Dann ergibt sich die oben gewählte Übersetzung von *kāṣṭāḥ* eigentlich von selbst.

Wie spätvedisch und klassisch *kāṣṭha* n. „Holzstück, Holzscheit" nahelegt, heißt *kāṣṭhā* f. eigentlich „Holzstamm, Balken" und bezeichnet nur in besonderer Situation die „Balken = Barrieren der Rennbahn", durch dichterische Übertragung („pars pro toto") dann auch die „Rennbahn" selbst. Die allgemeine Bedeutung „Holzstamm" liegt außer an unserer Stelle noch vor vielleicht in RV. 1. 146. 5, wo jedoch das noch nicht ganz geklärte *jénya* schlüssig Entscheidung nicht zuläßt, und sicher in RV. 1. 59. 6 und 1. 32. 10:

1. 59. 6cd *vaiśvānaró dásyum agnír jaghanvấṁ ádhūnot kāṣṭhā áva śámbaraṃ bhet* „Als Agni V. den Dasyu erschlagen hatte, schüttelte er die Holzstämme (Palisaden) und schmetterte den Śambara nieder." Geldner: „rüttelte er an den Schranken", aber in der Anm.: „eigentlich wohl Holzpfähle, also hölzerne Burgen?", mit trefflichem Hinweis auf 3. 12. 6 *púro dāsápatnīr adhūnutam.*

1. 32. 10 *átiṣṭhantīnām aniveśanānāṃ kāṣṭhānāṃ mádhye níhitaṃ śárīram | vṛtrásya niṇyáṃ ví caranty ápaḥ* . . . „Sein (des erschlagenen Vṛtra) Leib steckte inmitten der nicht zum Stillstand kommenden, nicht Rast findenden [Treib-] Holzstämme: die Wasser umspülen die Schamteile des Vṛtra . . ." Geldner: „inmitten der . . . Flußläufe", in gleichem Sinne Ludwig und Grassmann. Aber abgesehn davon, daß für *kāṣṭhā* = „Flußlauf" sonst nirgends ein Anhaltspunkt, befremdet der Plural (vgl. 10. 102. 9 *kāṣṭhāyā mádhye* „in der Mitte der Rennbahn"). Vor allem scheint mir das Bild des von den auf dem Wasser treibenden Holzstämmen mißhandelten Körpers dichterisch ungleich stärker. Ich erinnere an eine neuzeitliche Beschreibung von der Auffindung eines Leichnams am Morgen nach einem heftigen Unwetter zwischen den angetriebenen Holzstämmen (drift-logs) in einem Strom (in Borneo): Jos. Conrad, Almayer's folly Ch. VII „. . . the unconscious logs tossed and ground and bumped and rolled over the dead stranger with the stupid persistency of inanimate things." Auch hier ist es gerade die ruhelose Bewegung der Stämme, die der Schilderung ihren Eindruck gibt. Der moderne Dichter hat ihn durch größere Häufung der die Bewegung schildernden Verben und durch die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen der Bewegung und der Leblosigkeit der Stämme, zwischen der scheinbaren Hartnäckigkeit, mit der sie ihr furchtbares Vernichtungswerk rastlos fortsetzen, und ihrer tatsächlichen unvernünftigen Dinghaftigkeit, raffiniert gesteigert. Er steigert ihn dann im weiteren Verlauf aufs neue durch die realistische Beschreibung der ans Land gezogenen, zu völliger Unkenntlichkeit verstümmelten Leiche.

Śiṃśumāra „Schnabeldelphin"

Von **P. Thieme**, Halle (Saale)

Nach dem von Lüders ZDMG 96, S. 61 ff. geführten Nachweis, daß *śiṃśumāra*, *śiśumāra* ursprünglich und eigentlich der Name des Schnabeldelphins (Platanista gangetica) war, und daß nur jüngere, dem Süden Indiens, in dem dieses Tier unbekannt war, entstammende Texte darunter das Krokodil verstehen, muß die bisher übliche Zerlegung des Wortes in *śi(ṃ)śu-māra* „Kinder (oder: Junge) tötend" oder „wegschleppend" (zu $\sqrt{mṛ}$: Verf. KZ LXVI S. 232, Anm. 1) als unmöglich gelten. Lüders (l. c. S. 81) hält es sogar für verfehlt, in *śiṃśu-*, *śiśu-* das Wort für „Kind" zu suchen: das verbiete die am frühesten bezeugte Form *śiṃśumāra*, die sich bereits im ṚV. findet und sich z. T. in den Volkssprachen fortsetzt. Sein eigener, mit aller Zurückhaltung vorgetragener Erklärungsversuch ist indes nicht der Art, daß er weitere Diskussion überflüssig machte. Es will mir jedenfalls scheinen, daß es sich kaum mehr empfiehlt, in *-māra* eine Nebenform von *makara* zu vermuten, als sich mit *śiṃśu-* für *śiśu-* abzufinden. Ich halte es für unbedenklich, bei der Erklärung von *śiṃśumāra* mit einer volkstümlichen Vorausnahme des Nasals in die erste Silbe zu rechnen, kann im Augenblick allerdings nur auf griechische Parallelen (*λαμβάνω*, *ἀνδάνω* < **λαβάνω*, **άδάνω*) verweisen.

Läßt man diese Möglichkeit gelten, dann ergibt sich die Analyse: *śiṃśum-āra*. Es müßte sich um ein Kompositum mit akkusativisch geformtem Vorderglied handeln (*cakram-āśajá*, *janam-ejaya*: Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 19 b β, § 87 b), im Hinterglied ließe sich die Wurzel *al* „nähren" (lat. *alere*) erkennen. Die Bedeutung des Ganzen

wäre demnach: „sein Junges nährend". Das aber ist ein Name, von dem es ohne weiteres verständlich ist, daß er für den Schnabeldelphin geschaffen wurde. Wie er später auch als *uṣṇavīrya* „Warmblütler" bezeichnet wird, so mußte ja die Eigenheit des Schnabeldelphins, seine Jungen zu säugen, die ihn in Gegensatz zu allen andern Wassertieren, insbesondere den ihm sonst am ähnlichsten Fischen setzt, als besonders charakteristisch empfunden werden. Er ist gewiß das einzige Wassertier dieser Art gewesen, das die vedischen Inder — sicherlich schon im Indus, wo er auch vorkommt — kennenlernten.

Darüber, daß man alle Angehörigen der Gattung, nicht nur die Weibchen, als „Säugetier" bezeichnete, brauche ich wohl kein Wort zu verlieren. Vielleicht steht aber die „auffällige" Tatsache, daß in der von Lüders ans Licht gezogenen sprichwörtlichen Redensart: „Wen wird heute die *śiśumārī* verschlingen" (l. c. S. 66), „gerade das weibliche Tier genannt wird", mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes im Zusammenhang. Sollte sich hier etwas Altes erhalten haben? Es liegt ja doch nahe, daß der Gattungsname ursprünglich ein Femininum war, und daß man erst später das Maskulinum neugebildet hat.

Der Name *śiṃśumāra* muß in Indien geprägt worden sein. Daraus ergibt sich denn, daß die Wurzel *al* (in der Form *ar*, wie selbstverständlich) zur Zeit, als die Arier den Indus erreichten, in ihrer Sprache noch ganz lebendig war. Da darf ich an W. Schulze's Vorschlag erinnern, *anala* „Feuer" als *an-ala* „der Unersättliche" (gr. *ἄναλτος*) zu erklären (KZ LIV, S. 306). F. O. Schrader hat KZ LVI, S. 125 ff. darauf aufmerksam gemacht, daß im Pali *anala* in der Bedeutung „unersättlich" tatsächlich belegt ist[1]), freilich auch die Möglich-

1) So wohl auch Bhag. Gītā 3. 44 *[ahaṃkāreṇa] ... nityavairiṇā kāmarūpeṇa ... duṣpūraṇānalena ca* „durch den *ahaṃkāra*, den ewig streitbaren, aus Begierde bestehenden, den unstillbaren und unersättlichen". Ich möchte sogar zu *duṣpūreṇānalena ca* korrigieren, was metrisch (Vermeidung der Kadenz ⏑ – ⏑ – ⏑ – !) und grammatisch (*duṣpūra* besser als *duṣpūraṇa*!) leichter ist. Das Verschwinden des Ad-

keit erwogen, dieses Adjektiv als aus *an-alam* „nicht genug" abstrahiert zu erklären und *anala* „Feuer" aus dem Dravidischen herzuleiten. Mir erscheint W. Schulze's Deutung von *anala*, da sie nicht zweier verschiedener Annahmen bedarf, an und für sich wahrscheinlicher, und ich meine, daß sie nunmehr als völlig einwandfrei angenommen werden darf. Ihre ganze „Kühnheit" lag ja nur darin, daß sie mit einer Wurzel arbeitete, die sonst im Indischen nicht nachweisbar schien.

jektivs *anala* aus der Sprache konnte die jetzige Lesung veranlassen, die ein halbwegs mögliches Bahuvrihi herstellt: „dessen Feuer unstillbar ist."

Etymologische Vexierbilder.

Geldner (Der Rigveda. Übersetzt . . .) überträgt *śūṣá* ratend bald mit „Locklied“ (I. 9. 10), „Aufmunterung“ (z. B. I. 62. 1, III. 54. 1), bald — adjektivisch — mit „anspornend“ (I. 154. 3) oder „mutig“ (III. 49. 2).

Die richtige Bedeutung ergibt sich aus der grammatischen Analyse. *śūṣá* gehört zu aw. **fšūšå* (belegt Gen. Sing. *fšūšō*), ist also in *(p)śū+san* zu zerlegen. „Viehgewinnend“ sind Kämpfer: RV. III. 49. 2 *sátvabhiḥ . . . śūṣaíḥ*, Waffen: IX. 97. 54 *śūṣé . . . vádhatre*, der Soma in charakteristischem Zusammenhang: IX. 71. 2 *kṛṣṭihéva śūṣáḥ* „viehgewinnend wie ein völkererschlagender [Held]“, aber auch das Preislied: VI. 10. 2 *stómam . . . ṣūṣám*, Lieder: X. 6. 4 *śūṣébhiḥ . . . arkaíḥ*, das Gebet: I. 154. 3, X. 54. 6 *śūṣám . . . mánma*.

Nicht selten erscheint *śūṣá* ohne Substantiv. Der Zusammenhang zeigt dann gewöhnlich, daß *stóma* oder *mánman* zu ergänzen: z. B. I. 9. 10 *índrāya śūṣám arcati* „er singt dem Indra ein viehgewinnendes [Preislied], I. 62. 1 *pá manmahe . . . śūṣám* usw.

Die Flexion des Hintergliedes *-san* als *a*-Stamm (vgl. Instr. Pl. *dhanasaíḥ* RV. X. 67. 7) gemäß Wackernagel, Gramm. III § 65 aδ. Flexion als *n*-Stamm (vgl. Gen. Sing. *goṣaṇo* RV. IV. 32. 22), gemäß Wackernagel o. c. III § 130 b, wohl in *śūṣáṇi* [1]): X. 93. 1 *ebhír naḥ pātaṃ śūṣáṇi* „durch diese schützt uns in dem viehgewinnenden [Kampf]“ [2]).

Das Vorderglied mit Auslautsdehnung, gemäß Wackernagel o. c. II. 1 § 56, für *śu-* aus **pśu-*, alter Ablautsform von *páśu-*. Vgl. die von mir schon früher [3]) erklärten Wörter: *śurúdh* „viehmehrend“ und *śūghaná* „viehtötend“.

Das gleiche Vorderglied erkenne ich noch in *śúna* n. „Mangel“ [4])

[1]) Von Graßmann, Wb. als Inf. Aor. von *śū* „schwellen, stark sein“ erklärt: weder Form noch Sinn befriedigt.

[2]) Vgl. *góṣāti* „Rindergewinnung“ — „Kampf“.

[3]) ZDMG. XCV 343 ff.

[4]) Davon später *śūnya* „leer“, eigentlich „mangelhaft“. Die Etymologen pflegen bei der Erklärung von *śúna* n. von einer willkürlich angesetzten Bedeutung „Leere“ auszugehen und begründen Verwandtschaft mit *śūná* „geschwollen“ über die Zwischenstufe *„hohl“ (so Walde-Pokorny, Vgl. Wb. I 365). Den neuerlichen, von H. Günthert o. LXVIII 139 ff. unternommenen Versuch, die Ableitung von *śúna*, angeblich „Leere“, von Wz. *śū* auf andere Weise zu begründen, halte ich für gleichfalls verfehlt. Ich kann nicht zugeben, daß bei *śūnya* „die räumliche Vorstellung hervortritt“, *śūnyena manasā* heißt „mit [von Freude] leerem Sinn“, nicht: „mit sich im All verlierenden“ (S. 141) (und *prayayau* ist, nebenbei gesagt, kein Dualis!). Spekulationen der späteren

aus *śu*+*ūná*, eigentlich „des Viehs ermangelnd", vgl. *ūnayīḥ* RV. I. 53. 3 „laß ermangeln [der Erfüllung]", *ánūna* „vollständig", *ūná* „ermangelnd" (AV. +, episch +: *ekonaviṃśati* usw.)[1]. Akzent gemäß Wackernagel II, 1 § 90a. Substantivierung des Adjektivs gemäß Wackernagel o. c. § 1 b*α*. Ausdrucksweisen wie RV. II. 27. 17 *śúnam āpéḥ* „Mangel an einem Freund" zeigen, daß der ursprüngliche spezielle Sinn „Viehmangel" nicht mehr lebendig war[2].

J. Wackernagel hat SBPAW. 1918, 410 f. *śūdrá* „Angehöriger der vierten Kaste" mit gr. *κυδρός* „ruhmreich" zusammengestellt und vermutet, daß es sich bei dem Wort um ein später auf die „schwarze Haut" (die besiegten Ureinwohner Indiens) übertragenes Ethnikon eines Volkes handle, das sich selbst als „die Ruhmreichen" bezeichnete, wobei er sich auf den von Ptolemaeus für Arachosien bezeugten Völkernamen *Σύδροι* stützt. Tatsächlich dient jedoch *śūdrá* niemals, weder im RV. noch sonstwo, zur Bezeichnung der „schwarzen Haut" oder sonst eines völkischen Feindes, wie es *dāsa*, das höchstwahrscheinlich ein altes Ethnikon ist[3]) und auf das sich Wackernagel als Analogon beruft, wirklich tut. Der Unterschied der Bedeutungen von *dāsá* und *śūdrá* ist auch in anderer Hinsicht wohlausgeprägt. *dāsá* bezeichnet neben dem (halbdämonisch gedachten oder ethnischen) Feind den Sklaven,

---

Philosophie über die Attribute von *ākāśa* und *nirvāṇa* ergeben schlechterdings nichts für den Wortsinn von *śūnya*, statt dessen lieber die Bedeutung von vedisch *śúna* hätte genau festgestellt werden sollen. Wenn die indische Mathematik auf dem Standpunkt steht: $\frac{x}{0} = \infty$ (wir sagen, daß ein Quotient, dessen Divisor sich ohne Aufhören der Null immer mehr nähert, schließlich über alle Grenzen wächst oder „unendlich" wird), so kann das doch keinesfalls den Schluß zulassen, daß „Null" bei den Indern das „Undefinierbare, Unendliche" sei (S. 144). Die kunstvollen Debatten stellen den einfachen Sachverhalt, daß *śūnya* als Ableitung von *śúna* n. „Mangel" eigentlich „mangelhaft" heißt, geradezu auf den Kopf (*śūnya* „hat im Gegensatz zu *tuccha* nichts Mangelhaftes an sich" S. 144). Überhaupt scheint mir der Herr Verfasser, beseelt von dem Wunsche, möglichst viel volkskundlich interessantes, am besten mit Tabuvorstellungen in Verbindung stehendes Material ans Licht zu bringen, eine Reihe von Erklärungen zu liefern, die seltsamer sind als die Ausdrucksweisen, denen sie gewidmet werden. So heißt *riktahasta* „mit leeren Händen" gewiß nicht „bei dem die Hände übrig gelassen sind" (S. 131), sondern vielmehr „dessen Hände verlassen, d. h. ledig sind".

[1]) Mit Bartholomae, Air. Wb. trenne ich aw. *asūna* „erfolgreich" (Yasna 28. 10 d *asūnā* ... *sravå*) von ved. *śúna* „Mangel". Die von Bartholomae selbst gegebene Erklärung von *asūna* als „der beim (*ā*) Erfolg (*suna*) ist" (*asūna* also für **āsuna*), ist allerdings nichts weniger als wahrscheinlich. Man analysiere: *a-sū-ūna* „nicht frei von Nutzen (*sū* f.)" = „nutzbringend".

[2]) Vgl. etwa kl. *go-goyuga* „ein paar Rinder", Wackernagel, o. c. II, 1 § 14 a.

[3]) Hillebrandt, Vedische Mythologie III[1] 268 ff.; I[2] 509 ff.

zu welchem eben ursprünglich der Unterworfene wurde. So kann man in späterer Zeit ein *dāsa* „Sklave" werden, indem man sich verkauft oder verkauft wird (vgl. z. B. Mahābhārata I. 20. 4 *sārdhaṃ mayā divya dāsībhāvāya* „spiel mit mir darum, welche von uns der andern Sklavin wird", Kum. Sambh. V 86 *adyaprabhṛti ... tavāsmi dāsaḥ krītaḥ ...* „von heute ab bin ich dein ... erkaufter Sklave ...". *dāsyāḥ-putra* (Ait. Br. II. 19, 1, prakr. *dāsīe utta*) ist ein Scheltname, nicht weil die *dāsī* an und für sich niederer Herkunft, sondern weil sie eine Kebse ist (Verf., ZDMG. XCI 112ff.). In all diesen Zusammenhängen wäre *śūdrá* zu brauchen unmöglich. Der *śūdrá* ist niedrig geboren (RV. X. 90. 12 [einzige rigvedische Belegstelle!] *padbhyāṃ śūdró ajāyata* „aus den Füßen [des *puruṣa*] wurde der Śudra geboren"), er ist ein Knecht und als solcher der Willkür anderer unterworfen (Ait. Br. VII. 29. 4 *anyasya preṣyaḥ kāmotthāpyo yathākāmavadhyaḥ*), er ist ein unreines, verachtetes, aber doch nicht fremdes Element der Volksgemeinschaft und als solches ein festes Glied innerhalb der Kastenordnung (RV. l. c. +). Eine Erklärung des Wortes, die darauf verzichtet, die ganz verschiedenartigen Begriffe *dāsá* und *śūdrá* gewaltsam in Analogie zu setzen, die vielmehr darauf führt, daß *śūdrá* ursprünglich Bezeichnung eines Knechtes war, der niedrige und verachtete Arbeit zu tun hatte, scheint mir von vornherein weit wahrscheinlicher. Ich zerlege *śū-drá* „Vieh-schinder" (*-drá* zu *dṝ* „spalten, aufreißen", *δέρω* „schinden", *dṛti* „Balg") und erinnere daran, daß auch bei uns (bis 1817) der „Schinder" oder „Abdecker" den Makel der „Anrüchigkeit" trug und unfähig zum Eintritt in die Zünfte und in Ehrenstellen war. Nachdem der buchstäbliche Sinn der Zusammensetzung verdunkelt war, was bei der lautlichen Verstümmlung des Vordergliedes schon früh geschehen konnte, wurde der Name des Schinderknechts zum Namen des Angehörigen der verachteten, dienenden Klasse überhaupt. Ob RV. X. 90. 12 *śūdrá* als „Schinderknecht" oder als „Knecht" zu übersetzen, ist eine heikle Frage.

śúla m. „Bratspieß" (ältester Beleg RV. I. 162. 11), bisher unerklärt, möchte ich auflösen: *śu+ula* „das Vieh drehend (beim Braten über dem Feuer)", indem ich *-ula* zu Wz. *vel* „drehen, wälzen" (Walde-Pokorny I 298) stelle. Wz. *val/var*, zu welcher mit *u*-Erweiterung lat. *volvo*, gr. *εἰλέω*, got. *walwjan*, ist zwar nur klassisch belegt (*valate, valati* „wendet sich", *valita* „gewendet, gebogen" [*valitakandhara* „mit gebogenem Hals" Bhavabhūti usw.], *cakra-vāla* „Reif, Kreis", *vāra* m. „Reihe, Folge, mal" (eigentlich

wohl „Wendung"), aber durch aw. *var* 3 +*pairi* „abdrehen (Ohren), ausdrehen (Augen)" (Bartholomae, Air. Wb. Sp. 1363) als arisch zweifelsfrei gesichert.' Das Wort muß ursprünglich oxyton gewesen sein, die Verlegung des Akzents substantivierend: Wackernagel II, 1 § 6 c α (*kṛṣṇá* „schwarz" : *kṛ́ṣṇa* m. „Antilope").

Nach Bloomfield, IF. XXV 192 ff. wären *virapśá* als „Männer und Vieh", *virapśín* als „Männer und Vieh besitzend" zu erklären. *-pśa* müßte aus *pśva-* dissimiliert sein, also eine *a*-Erweiterung von *paśú* darstellen[1]). Ein *pśva-* im Wortanlaut mußte, da ein *pśa-* ganz singulär wäre, wohl *śva-* ergeben. Es dürfte vorliegen in *śvá-bhra* n. „Erdriß" eigentlich „das Vieh zu Fall bringend". Eine Wz. *bhṛ* „[in tückischer Weise] zu Fall bringen" läßt sich allerdings im Indischen sonst nicht nachweisen, wenn wir aber unsere Deutung von *śvábhra* mit gr. *σφάλλω* (etwa aus **sbhl̥nō*) kombinieren dürfen, würde sich ein idg. **(s)bhel* in der geforderten Bedeutung ergeben. Für *σφάλλω* bestehen zwar schon andere Anknüpfungsvorschläge. Sie befriedigen jedoch nicht. Die Zusammenstellung mit aind. *skhal* „fehltreten, straucheln" ist zwar lautlich einwandfrei, wenn auch nicht durch ganz sichere Entsprechungen stützbar[2]), und wird z. B. auch von Schwyzer, Gr. Gramm. 298 vorgetragen, die besondere Verwendung von *σφάλλω* mit *παρά* und *ἀπό* läßt sich jedoch von dieser Bedeutung aus nicht wohl verstehn. Darin gebe ich P. Wahrmann, Glotta VI 150 f. recht. Aber eben nur, soweit es sich um die bei Zusammenhang mit *skhal* geforderte Grundbedeutung „fehltreten, straucheln" handelt. Anders scheint es sich mir mit „zu Fall bringen" zu verhalten. P. Wahrmann geht aus von einer nirgends nachweisbaren Urbedeutung „mit Knütteln werfen" — *σφέλας* soll „Holzstück" bedeuten —, aus der sich einerseits durch Verallgemeinerung „werfen" (angeblich vorliegend in Komposition mit *παρά* und *ἀπό*

[1]) Eine genau entsprechende Bildung sehe ich in aind. *sphya* m. „[beim Opfer gebrauchtes] Holzschwert", das ich zu idg. **opsi*, **ospi* (neben **opsā*, **ospā*: Specht, Ursprung d. indog. Deklination 60) „Espe" stelle, also als ursprünglich „das Espene" erkläre. Vgl. griech. *ἀσπίς*, das sich zu **ospi* verhält wie ai. *avíḥ* „Schaffell" zu *ávi* „Schaf". Die Aspiration in mit *s* beginnender Anlautsgruppe oder aber affektisch, worüber mehrfach Specht o. c. (siehe ‚Sachverzeichnis' unter Lautwandel durch Affekt). Der Name der Espe wird übrigens ohnehin durch gewisse türkisch-tatarische Lehnworte, die wohl aus dem Iranischen stammen, fürs Arische vorausgesetzt: Hoops, Waldbäume 123 f.

[2]) Beachte immerhin, daß ind. usw. tenuis aspirata hinter *s* im Griech. mehrfach als einfache tenuis erscheint: *στᾱ-* : *sthā-*, *ὀστέον* : *asthi*, *-ιστος* im Superl. : *iṣṭha-*: Wackernagel, o. c. I § 102 b.

und in *ἀσφαλής*), andrerseits über die Zwischenstufe „jemandem Prügel vor die Füße werfen" usw. die Bedeutung „jemandem ein Bein stellen" entwickelt haben soll. Tatsächlich dürfte sich der griechische Sprachgebrauch, den P. Wahrmann ausführlich darstellt, aus der wirklich belegten Bedeutung „zu Fall bringen" auch ohne hypothetische Zwischenstufen zwanglos erklären lassen: Ilias *Θ* 311 *παρέσφηλεν* „er (Apollon) ließ das Geschoß abseits (*παρά*) fallen" („er warf . . ." legt die Tätigkeit des Gottes allzu deutlich fest), *E* 567 *ἀποσφήλειε* „fern vom Ziel zu Fall brächte" = „das Ziel verfehlen ließe" (übertragen von der Lenkung eines Geschosses) bieten mir keine Schwierigkeiten, ganz zu schweigen von *ἀσφαλής*. Dem für *śvábhra* oben postulierten Sinn am nächsten steht es, wenn der Weg, für den man eines Stockes bedarf, *ἀρισφαλής* genannt wird Od. *ρ* 195f.[1]). Beim Ringkampf bezeichnet *σφάλλω* einen besonderen Kunstgriff — in diesem Sinn hat es die Medizin entlehnt —, aber es ist doch eben ein Kunstgriff, der „zu Fall bringen" soll. Daß die Fachsprache die allgemeine Bedeutung spezialisiert, nicht etwas Urtümliches bewahrt, scheint gegeben.

Der Akzent von *śvábhra* n. wie der von *áhighna* n. „Drachentötung", also wieder nach Wackernagel o. c. II 1 § 6c*α* (*rudhirá* „rot" : *rúdhira* n. „Blut") zu erklären.

Schließlich möchte ich noch die Vermutung wagen, daß ein alter Nom. Acc. **pśvam* vom Stamm **pśva-* mit Dissimilation beider Labiale vor *m* in dem offenbar uralten und bereits im RV. versteinerten Heilruf: *śáṃ ca yóś ca, śáṃ yóḥ* erhalten ist. *yóṣ* könnte wohl alte Ablautform zu *áyuṣ* sein (vgl. den ähnlichen Nom. *véḥ* : lat. *avis*)[2]), die sich in diesem Ruf erhalten hat, während sonst die neutralen *iṣ-* und *uṣ*-Stämme den Ablaut schon ganz früh, wohl nach den *-as*-Stämmen aufgegeben haben (Wackernagel, o. c. III § 151a). *śáṃ yóḥ* hätte demnach ursprünglich geheißen: „Vieh und Leben!" Langes Leben und Reichtum (der vor allem in Vieh besteht) sind ja zwei sehr gewöhnliche Wünsche

[1]) Hierzu würde gut passen Stat. Theb. 4. 813 *hos lubrica fallunt saxa*. Claudius 24. 341 *illos leones . . . non fossa fefellit* (Thesaurus VI Sp. 187). Aber nach Walde-J. B. Hofmann **LEW.** ist die Bedeutung von *fallere* „zu Fall bringen" dichterisch und sekundär und für die Etymologie nicht zu verwerten. Tatsächlich paßt die gewöhnliche Bedeutung von *fallere* sehr gut zu aind. *hvṛ* „fehl gehen".

[2]) Kuiper, Notes on vedic nouninflexion. Mededelingen Nederlandsche Akademie v. Wetenschapen, Deel 5 No. 4 S. 161—256 ist mir nicht zugänglich. Ich verweise auf das Referat o. LXVIII 236. aus dem hervorgeht, daß dort über den Ablaut von *i*- und *u*-Stämmen gehandelt wird.

vedischer Dichter. Öfters stehen beide Begriffe nebeneinander (RV. I. 10. 11, I. 96. 8, I. 116. 19, 25, I. 125. 1, IX. 93. 5, Vāl. XI. 7), so auch Vieh und Leben: VII. 77. 5 ... *pratiránti na áyuḥ ... dádhati ... gómad áśvāvat ráthavac ca rádhaḥ*, VII. 103. 10 ... *gávām ... dádataḥ śatáni ... prá tiranta áyuḥ*. Ähnliches bei Zarathustra: Yasna 44. 18 besteht der Lohn, den er sich durch die Wahrheit gewinnen will (*kaϑā ašā taṯ mīždəm hanāni*), aus zehn Stuten mit Hengst und einem Kamel (*dasā aspā aršnavaitīš uštrəmcā*) und andrerseits aus Gesundheit und Leben (*haurvātā amərətātā*).

Die eigentliche Bedeutung der Formel war freilich den Dichtern des RV. verloren gegangen — ihre Wünsche sind ja auch schon weniger bescheiden und richten sich zum mindesten auf Großvieh. Sie brauchen *śám* als Indeklinabile adverbartig und haben dazu Weiterbildungen wie *śaṃbhú* usw., *śáṃtāti, śáṃtama* geschaffen. Aus *śáṃ yóḥ* entstand *śaṃyóḥ* (Wackernagel, o. c. II, 1 § 9b α), und hieraus entwickelte man ein Adj. *saṃyú* „heilvoll" (Wackernagel, o. c. § 14a Anm.).

Das Griechische scheint keine Spur des idg. **pe̯ku* aufgehoben zu haben, und Specht, o. LXVI 49 hat deshalb das Wort zu jenen gestellt, die nur den „Schnurkeramikern" eigentümlich gewesen seien und somit im Griechischen und seinen Vorstufen von je gefehlt hätten. Aber könnte nicht ein altes **pe̯ku-* in κύ-κλωψ, welches also eigentlich „Viehdieb" wäre, stecken? Die Benennung würde wohl zu gewissen Zügen der Kyklopen, so wie sie Homer Od. ι schildert, passen: sie leben ohne Gesetze und Staat (z. B. ι 112), kennen keine Götterfurcht (z. B. ι 274ff.), sie bebauen nicht den Acker (ι 108), wohnen in Höhlen statt Häusern (ι 113f.) und kennen nicht die Segnungen der Kultur, wie die Seefahrt (ι 125). Aber sie besitzen große Herden von Schafen und Ziegen (*pe̯ku*), deren Blöken und Meckern ihr Land erfüllt (ι 167). Mythologisierung alter „Viehdiebe", also viehraubender Nomaden, hätte im rigvedischen Paṇimythos (X. 108) eine Parallele, denn nach den Erörterungen Hillebrandts (zuletzt Vedische Mythologie² 499) kann es kaum zweifelhaft sein, daß ursprünglich in ihnen ein den frommen „Ariern" feindlicher Stamm gesehen werden muß. Von ihren Raubzügen, ihrem Reichtum und ihrer Beute, die ihnen mit Indras Hilfe wieder abgenommen wird, ist gerade in den ältern Büchern immer wieder die Rede. F. Altheim erinnert mich an die lateinische Erzählung von Cacus, dem Rinderdieb (Vergil, Aen. VIII 185ff.). Nach den Untersuchungen von

F. Münzer, Cacus der Rinderdieb ist dessen „eigenartige Natur, die ihn aus der irdischen in die Märchenwelt erhebt“ ein „freies Gebilde der vergilischen Phantasie“ (o. c. 69), wogegen Altheim selbst (Griech. Götter im alten Rom 177ff.) allerdings einen gewichtigen Einwand erhebt.

Die schon auf Hesiod, Theog. 145 *κύκλωπες οὔνεκ' ἄρα σφέων κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ* zurückgehende, heute allgemein für richtig gehaltene Erklärung des Namens als *κυκλο+ωψ* ist der Form nach freilich unanfechtbar, und wie Parmenides *κύκλωψ σελήνη* (Diels Fragm. B 10. 4), Emped. *κύκλοπα κούρην* „die rundgestaltige Pupille“ (Diels B 84. 8) zeigen, hat man in der Tat ein *κύκλωψ* „rundgesichtig, rundgestaltig“ gebildet. Aber für das Auge der Kyklopen waren ja nicht seine Rundheit, sondern ganz andere Eigenheiten (*ἔεις ἐνέκειτο μετώπῳ*) charakteristisch. „Rund“ sind schließlich alle Augen. So braucht Sophokles mehrfach *κύκλοι* schlechthin im Sinne von *ὄμματα*: Phil. 1354, Oed. T. 1270, oder spricht von den *ὀμμάτων κύκλοι* Ant. 974.

Ist meine Auffassung von *κύκλωψ* richtig, müßte man den Akzent als aus dem Vokativ übertragen erklären, was bei einem Namen, der wohl auch als Schmähwort gebraucht wurde, keine ernstlichen Schwierigkeiten macht.

Halle (Saale). P. Thieme

Der Lachs in Indien.

Schon vor mehreren Jahren teilte mir einmal Dr. K. Hoffmann (München) seine Vermutung mit, daß ai. *lākṣā* „Lack" (AV. 5,5,7[1]); Pāṇ. 4,2,1; Manu 10,89; 92; Jāj̃ñ. 3.37; Epos[2])) zu dem in den germ. und balt.-slaw. Sprachen belegten Wort für den Lachs (ahd. *lahs*, ags. *leax*, an. *lax*; russ. *lososь*, lit. *lāšis*, lett. *lasis*, apr. *lasasso*) gehört, das auch pseudo-tochar.[3]) als *laks* „Fisch" vorkommt. *lākṣā* wäre das Fem. eines Adj. **lākṣa* „lachsig, rot": der Lachs hat bekanntlich rötliches Fleisch („Rotlachs", „Kupferlachs"), insbesondere zu bestimmten Jahreszeiten („Winterlachs", der für besonders wohlschmeckend gehalten wird). Die Vermutung schien mir, da sie das sonst unerklärbare[4]) *lākṣā* hinsichtlich des Benennungsgrundes wie der Wortbildung schönstens aufhellt, unmittel-

[1]) Die zahlreichen Erklärer und Übersetzer von AV. 5,5,7 fassen *lākṣā* hier als Name einer Schlingpflanze (vergl. insbes. H. Zimmer, Altind. Leben 67, Bloomfield, Hymns of the AV. 385.387). Das ließe sich mit der im Folgenden vorgetragenen Erklärung von *lākṣā* wohl vereinigen: die Pflanze wäre „die Rote". Der Wortlaut von AV. 5,5 scheint mir aber deutlich zu zeigen, daß es sich in Wirklichkeit um den Schellack (Lackharz) handelt: 5,5,5 „Aus dem glückbringenden *plakṣa* (-Baum) trittst du heraus (nís tiṣṭhasi), aus dem *aśvatta*, dem *khadira*, dem *dhava*, aus dem glückbringenden *nyagrodha*, aus dem *parṇa* ...". Auf der Ficus Religiosa (*aśvattha*), der Ficus Indica (*nyagrodha*), der Butea Frondosa (*parṇa*), aber auch auf den jungen Zweigen verschiedener anderer Sträucher und Bäume bildet sich gerne der Lackharz. 5,5,9 „Aus dem Blut des Pferdes (des *Yama*, vergl. Vers 8) zusammengelaufen (geronnen : *sáṃpatitā*) ist sie (die *lākṣā*) zu den Bäumen hingeströmt (*abhí siṣyade*)". 5,5,2d würde ich statt des sinnlosen *nyáñcanī* ein nun trefflich passendes *nyáñjani* „Anstrich, Schminke" vermuten. 5,5,7b *lómaśavakṣaṇe* „die du einen behaarten Bauch hast" bezieht sich wohl auf die Unterseite des abgelösten Harzes. Statt 5,5,9c *sarā* lies mit leichtester Besserung *śarā*: „Ein beflügelter Pfeil geworden seiend, komme zu uns ...". Das Fem. *śarā* zu erklären nach Verf., Untersuchungen 32ff., Zimmers und anderer „beflügelter Bach" würde mir an und für sich recht sein, ich vermag aber nicht ganz an ihn zu glauben, da es ein *sarā* „Bach" sonst nicht gibt.

[2]) Mbh. (ed. Poona 1929) 1,144,10 bezeichnet *lākṣā* das Material, aus dem das Haus gebaut wird, in dem die *Pāṇḍu*-Söhne verbrennen sollen. Der charakteristische Ausdruck hierfür ist im Epos sonst *jatu* „Harz, Schellack" (I,2,43; 144,11; 146,14; 150,2). Da I,144,10 im Zusammenhang nicht notwendig ist, eigentlich stört, insofern der Vers offenbar absurderweise ein Steinhaus voraussetzt, dessen Mörtel mit Lack vermischt ist, dürfte er aus junger Zeit stammen.

[3]) Vergl. W. B. Henning „Asia Major" New Series I Part II 158ff.

[4]) Die von Lokotsch und Kluge-Götze vertretene Erklärung halte ich — abgesehen von der fehlerhaften Formulierung — für unannehmbar. Man erwartet den Lack nach seiner augenfälligen Eigenschaft benannt zu finden, nicht nach seiner biologischen Entstehung, der man kaum Aufmerksamkeit geschenkt hat. Vgl. AV. 5. 5. 8 und 9!

bar einleuchtend. Ihre außerordentliche Wichtigkeit für die Bestimmung der vorgeschichtlichen Sitze der Arier — der Lachs begegnet nur in Flüssen, die in die nördlichen Meere münden[1]) — hat mich veranlaßt, sie weiterhin im Auge zu behalten. Da ich inzwischen noch einiges gefunden habe, was sie zu bestätigen geeignet ist und nach meinem Urteil die Wahrscheinlichkeit zur Evidenz erhebt, lege ich, was ich beizubringen weiß, hiermit der Prüfung vor.

**lākṣa* „rot" könnte eine früharische Vriddhi-Ableitung zu einem **lakṣ(a)*- „Lachs" sein, aber auch schon auf eine gemeinindogerm. Bildung zurückgehen, da die Anfänge dieser Ableitungsweise voreinzelsprachlich sind (W. Schulze, o. XL 404ff., insbes. 406 Anm. 2 = Kl. Schriften 63ff., insbes. 64 Anm. 7)[2]). **lākṣa* „rot" : *lākṣā* „Lack" = *rocaná* „leuchtend, gelb" : *rocanā* „(aus Rindergalle hergestellter) gelber Farbstoff" (Pāṇ. 4,2,1 neben *lākṣā* genannt), *nīla* „blau" : *nīlī* „Indigo" (vārt. 2 zu Pāṇ. 4,2,1).

Dürfen wir ein vorarisches **laks(o)*- „Lachs" voraussetzen, so ergibt sich eine ansprechende Deutung von *lakṣa* n. „100000": es ist ein verhältnismäßig junger, neugebildeter Singular zu einem als neutr. Pl. empfundenen Kollektiv *lakṣā* „*Lachsschaft" (vgl. lat. *locus* : *loca*, *μηρός* : *μῆρα*, russ. *chleb* : *chlebá*)[3]): Lachse pflegen zur Laichzeit in außerordentlich großen Scharen, die zu Stauungen führen können, die Flüsse hinaufzuziehen. So kam *lakṣa* n.[4]) zu-

[1]) O. Schrader, Reallexikon 494. — Eine Entsprechung zu russ. *lososь* usw. „fehlt in den südslawischen Sprachen, da der Lachs weder in den Flüssen, die ins Mittelländische, noch in denen, die ins Schwarze Meer münden, vorkommt": Berneker, Slaw. Etym. WB. 734.

[2]) Die auf Schleicher zurückgehende, von Joh. Schmidt, Urheimat 26, neu gefaßte und begründete Analyse der gotischen Zahlen des Typus *sibuntēhund* als *sibun-tēhund*, die auch von Bechtel, Hauptprobleme 175f., und W. Schulze l. c. gebilligt wird, ist, wie es scheint, von den Germanisten heutzutage zugunsten der Brugmannschen (*sibuntē-hund*) aufgegeben (vgl. z. B. Braune-Helm, Gotische Grammatik[11] § 143). Ich möchte sie doch noch einmal empfehlen, indem ich das hilfsweise rekonstruierte ai. **saptadāśata* durch wirklich belegte Formen des gleichen Typus zugleich ersetze und stütze: *adhyardhasāhasra*, *dvisāhasra* (Pāṇ. 5,1,29) *adhyardhaśāta-māna*, *dviśāta-māna* (vārt. 1 zu 5,1,29), *bahusāhasra* (Epos).

[3]) Vergl. hierzu Joh. Schmidt, Pluralbildungen 12ff. Man bedenke auch: *κύκλος* : *cakrá*, *cakrám*.

[4]) *lakṣa* als m. z. B. *Yājñ.* 3,102 *trayo lakṣās tu vijñeyāḥ śmaśrukeśāḥ śarīriṇām* (neben 3,101 *ekonatriṃśal lakṣāṇi*) erklärt sich aus der Neigung zu adj. Behandlung der kollektiven Zahlsubstantiva: Wackernagel, Ai. Gr. III § 172a, § 191dβ. Nur die Lexikographen kennen ein *lakṣā* f. Das ließe sich betrachten im Lichte von Joh. Schmidt o. c. 21ff. Bei der späten Bezeugung ist aber damit zu rechnen, daß *lakṣā* aus adj. Konstruktion mit fem. Nomen stammt.

nächst zu der Bedeutung „unübersehbare Menge“ und wurde dann auf eine bestimmte hohe Zahl festgelegt[1]). Vgl. z. B. *ayúta* „unbegrenzt“ > „10000“ (vedisch): Wackernagel, Ai. Gr. III § 192g, § 167e 3[2]).

Auch im RV. ist *lakṣá* einmal belegt (2,12,4). Es heißt hier aber weder „Menge“ noch auch „100000“, sondern „Spieleinsatz“, wie der Zusammenhang zeigt und pali *lakkha* (Jāt. 545, Vers 89) „Einsatz“ völlig sicher macht: Lüders, Philologica Indica 108, Anm. 1. Ganz unmöglich ist es gewiß nicht, *lakṣa* „Einsatz“ aus *lakṣa* „Menge, 100000“ abzuleiten. Man müßte eben annehmen, das Wort habe ursprünglich nur einen ganz besonders hohen Einsatz benannt. Ich meine aber, es ist viel ratsamer, auch hier von der Bedeutung „Lachsschaft“ auszugehen und vorauszusetzen, daß es sich um einen uralten Spielerausdruck handelt, der aus der gleichen Vorzeit stammt, wie der Name „Hund“ für den unglücklichsten Wurf beim Würfelspiel[3]). Auf welche Weise das Wort zu dieser Verwendung gekommen ist, läßt sich natürlich ebensowenig wie bei „Hund“ mit Sicherheit ausmachen. Immerhin liegt es nahe, sich vorzustellen, daß man den Lachs, wenn er in großen Heeren in den Strömen erschien, gemeinschaftlich in Reusen oder Netzen zu fangen pflegte und dann die Anteile

[1]) *Lákṣman* n., *lakṣaṇa* (spätvedisch) „Kennzeichen“, *lakṣayati* (kl) „kennzeichnen, markieren“ gehören nicht zu *lakṣa* „100000“, sondern zu *rakṣ* „schützen, beobachten“ mit dialektischem *l* für *r*. Kl. *lakṣa* n. „Ziel“ ist falsche Schreibung für *lakṣya* „das zu Beobachtende, ins Auge zu Fassende“.

[2]) Das iranische *baēvarə/baēvan* „10000“, das ausweislich seiner heteroklitischen Flexion ein altes Wort sein muß und nicht auf iranischer Neubildung beruhen kann, ist bisher unerklärt. Ich stelle zur Diskussion, ob es nicht zum Stamme *bhī-* gehört, der der germ. Benennung der Biene zugrunde liegt, und eigentlich „Bienenschwarm“ hieß. Zur Bildung *baē-varə/-van* vgl. ai. *snā-van* : aw. *snā-varə*, ai. *par-van* : gr. *πείραρ*, ai. *dhan-van* (Bogen) : aw. *ϑan-uarə* (vgl. Wackernagel o. c. III § 160c) gr. *ἰδαρ* (<**ἐδϝαρ*) : *εἶδατος*. Den Einwand, die Biene sei in gemeinindogerm. Zeit unbekannt gewesen, werde ich nicht gelten lassen. Daß **medhu* ursprünglich „Honig“ war, scheint mir die Übereinstimmung des balto-slawischen, pseudo-tocharischen und indischen Sprachgebrauches und die Leichtigkeit, mit der sich die Bedeutungen der verwandten griechischen, keltischen und germanischen Wörter daraus herleiten lassen, völlig sicherzustellen. Den erfundenen Ansatz „gepreßte Beerenmasse“ (z. B. Brandenstein, Die erste indogermanische Wanderung 62) empfinde ich als eine starke Zumutung, auf die man gewißlich nie verfallen wäre, wenn die Biene in den als idg. Heimatland vorausgesetzten Steppengebieten vorkäme. Auch das Alter von gr. *μέλι* usw. wird durch heth. *milit* „Honig“ einwandfrei verbürgt. — Zum vorausgesetzten Bedeutungswandel von *lakṣa* und *baēvarə* vgl. noch E. Fränkel, o. LIV 293.

[3]) Vgl. W. Schulze, o. XXVII 104f. = Kl. Schriften 223f.; Sittig, o. LII 206ff.

an der Jagdbeute verloste. Von „Losanteil“ zu „Spieleinsatz“ führt kein weiter Weg. Möglicherweise ist das Auslosen geradezu in der Form des offenbar sehr beliebten Würfelspiels[1]) vor sich gegangen: die Gewinner bekamen den „Lachs“, wer den „Hund“ warf, was dem Hund gebührt: die Knochen, in diesem Falle: die Gräten, und den sonstigen Abfall.

Daß „Lachs“ als Bezeichnug des „Einsatzes“ in sehr alte gemeinindogermanische Zeit zurückgehen müßte, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit daraus, daß der Ausdruck nur aufgekommen sein kann, als die Vorfahren der arischen Inder noch an Lachsflüssen saßen, was weder in Südeuropa noch in Asien der Fall war. Die übrigen idg. Sprachen, die das Wort erhalten haben, scheinen freilich keine Bestätigung dieses Sprachgebrauch es zu bieten[2]).

Diese schmerzliche, aber keineswegs erstaunliche Lücke in der Beweisführung läßt sich ausgleichen durch eine indische Gegebenheit, die — ins rechte Licht gerückt — es ganz deutlich werden läßt, daß *lakṣa* im Sinne von „Einsatz“ ursprünglich in der Tat „Lachs“ hieß. Ich meine den anderen rigvedischen Ausdruck für Spieleinsatz, der synonym mit *lakṣa* gebraucht wird, das Plurale tantum *víjaḥ* (RV. 1,92,10; 2,12,15). Die Bedeutung steht nach den Bemerkungen von Lüders, Phil. Indica 376 Anm. 1, auf die Geldner in der Übersetzung unglücklicherweise keine Rücksicht genommen hat, vollständig sicher[3]). Gar nicht überzeugt hat mich freilich von jeher Lüders' etymologische Erklärung des Wortes. Er geht aus von der Bedeutung, die Dhātupāṭha (ed. Böhtlingk) 3,12 *vijir pṛthagbhāve* „*vij* im Sinne von Gesondertsein“ einer Wurzel *vij* gegeben wird. Demnach wäre ein *vij* f. eigentlich „Absonderung“ und die *víjaḥ* „die (gesonderten) Teile des Einsatzes“.

Es steht längst fest[4]), daß die Bedeutungen, die hinter den im panineischen Dhātupāṭha aufgeführten Wurzeln gegeben zu

[1]) Es versteht sich, daß wir diesen Ausdruck nur mit Vorbehalt benützen dürfen. Weder über den Hergang des Spieles noch die Form, das Material und die Handhabung der „Würfel“ können wir irgend etwas aussagen.

[2]) Darf ich daran erinnern, daß im Nhd. „Lachs“ provinziell für Geld gebraucht wird? Als Studenten haben wir „Bierlachs“ gespielt, ein Kartenspiel, bei dem der Einsatz, also „der Lachs“, eine Runde Bier war. Aber ich will auf die vage Möglichkeit eines Zusammenhangs mit ai. *lakṣa* „Einsatz“ keinen Wert legen.

[3]) Vgl. auch Verf. ZDMG. XCV 97 Anm. 2.

[4]) Vgl. Liebich, Zur Einf. in die ind. Sprachwissenschaft II §62ff.; Ś. Ch. Chakravarti, Dhātupradīpa 1 Anm. 2; Liebich, Kṣīrataraṅgiṇi 244ff.

werden pflegen, erst nach Patañjali (2. Jh. v. Chr.) hinzugefügt sind. Gewiß hat Lüders recht, wenn er meint, daß wir schon wegen Pāṇ. 7,4,75 keinen Grund haben, an einer Wurzel *vij* zu zweifeln, die einen Präsensstamm *vevij-* bildet. Allen Grund zur Skepsis jedoch haben wir gegenüber einem Bedeutungsansatz, der lediglich durch eine jener hinzugefügten Angaben zum Dhātupāṭha garantiert ist. Dem Gelehrten, dem wir den Zusatz verdanken, war ein Präs.-Stamm *vevij-* aus der Literatur nicht bekannt[1]). So tat er, was indische Etymologen in solchen Fällen zu tun pflegen: er sah sich nach einer ähnlich lautenden Wurzel um, die Dhātupāṭha 7,5 *vicir* gegeben ist und zu der er mit Fug *pṛthagbhāve* als Bedeutungsbestimmung notieren konnte[2]). Denn es gilt die Präsumption, daß ähnliche Lautfolgen von ähnlichem Sinne konkomitiert (*anvita*) sind[3]). Das meint schon Yāska und lehrt deshalb Nirukta 2,1 : „... auf Grund der Gleichheit einer Silbe oder eines Lautes soll man [ein unbekanntes Wort mit Hilfe eines bekannten] erklären, nicht aber soll man auf eine Erklärung verzichten." Vielleicht hat der Erweiterer des Dhātupāṭha auch weitergedacht. Ich halte es wohl für möglich, daß er das von Pāṇ. unter den Verben der 3. Kl. aufgeführte *vij*, das ihm aus dem klassischen Skr. nicht bekannt war, zusammengestellt hat mit der Form *vivekṣi*, die RV. 7,3,4d *yávaṃ ná dasma juhvà vivekṣi* „wie man Gerste [worfelt], trennst du, Wundertätiger (Agni), mit deiner Zunge [Eßbares und Nichteßbares]" vorkommt und natürlich zu *vicir pṛthagbhāve* zu ziehen wäre, das klassisch nur nach der 7. Kl. flektiert. Wenn ihm diese Form bekannt war, mußte die Versuchung, sie von *vij* abzuleiten für ihn groß sein: ein *vic* nachder 3. Kl. wird bei Pāṇ. nicht gelehrt, und über das Fehlen des Pāṇ. 7,4,72 gelehrten *guṇa* der Reduplikation von *vij* konnte er sich wohl hinwegsetzen, indem er sich den von Patañjali zu 1,4,9 und 3,1,85 aufgestellten Grundsatz zunutze machte, daß alle Regeln Pāṇinis im Veda nur fakultative Gültigkeit haben[4]).

Wie immer nun der Hergang im einzelnen zu beurteilen sein mag, jedenfalls dürften nur allergewichtigste Gründe, die hier

[1]) *vévijānaḥ* RV. 4,26,5;7,99,2 war ihm entgangen, oder er wußte es nicht richtig zu verstehen.

[2]) Die Indentität mit *o-vijī* Dhātupaṭha 6,9;7,23, dessen Sinn er einigermaßen richtig als *bhayacalanayoḥ* gibt, hat er wohl deshalb nicht in Betracht gezogen, weil dem *vij* von 3,12 der *anubandha o* fehlte, es demnach strenggenommen ein zu *vij* : *vigna* nicht stimmendes Part. Perf. bilden müßte.

[3]) Richtige Einwände z. B. bei Patañjali zu *ŚS* 5 vārt. 15 (I 32 Z. 2ff.).

[4]) Paribhāṣā 35 bei Nāgojībhaṭṭa.

keineswegs vorliegen, uns veranlassen, der Bedeutungsangabe zu Dhātupaṭha 3,12 zu vertrauen und den Pān. 7,4,75 gelehrten Präs. Stamm *vevij-* von dem RV. 4,26,5 in der Tat belegten Part. Präs. *vévijāna-* zu trennen, das ganz bestimmt nicht zu einer Wurzel *vij* „gesondert sein, sondern" gehört, sondern zu *vij* „to move with a quick darting motion" (Monier-Williams). Da das Plurale tantum *vij* gar nichts anderes als ein Wurzelnomen sein kann, ist es im Grunde ganz selbstverständlich, daß es sich um diese im RV. häufig belegte Wurzel handelt. Lüders hat sichtlich dieser Folgerung nur deshalb zu entgehen versucht, weil er keine Möglichkeit sah, auf diesem Wege die Bedeutung „Einsatz" zu erklären, und ihm der Ansatz „Würfel" (H. Zimmer, Altindisches Leben 286) ganz mit Recht unmöglich erschien. Die „Schnellenden, Springenden" sind aber eben gar nicht die „Würfel", worauf man raten zu müssen glaubt, sondern die „Lachse", die sich bekanntlich durch Stromengen und über Hindernisse wie Wasserfälle in höchst auffälliger Weise mit erstaunlicher Kraft hinwegschnellen. Das heißt, daß *lakṣa* und *vij* nicht nur als Bezeichnung des Spieleinsatzes, sondern auch ihrem ursprünglichen, dem vedischen Dichter gar nicht mehr verständlichen Wortsinne nach Synonyma sind. Der Unterschied ist lediglich, daß *lakṣa* als Kollektiv die Gesamtheit, *vij* den einzelnen Fisch und einzelnen Einsatzteil bezeichnet hat, womit sich der Lüders auffallende Unterschied im Numerus erklärt.

Wir betrachten also *vij* nicht als fem. Wurzelabstraktum, sondern als Wurzel-Adj., das wahrscheinlich, worüber der RV. keine Auskunft gibt, als Maskulinum substantiviert wurde. Die Bildung als solche ist alt, wie etwa gr. *νιφ-α*, lat. *nix* (zu Wz. *sneig^{u}h*) zeigen (Specht, o. LXII 242f.). Sie begegnet auch gerade in Tiernamen: gr. *λύγξ*, ahd. *luhs*, lit. *lušis* „Luchs", (zu Wz. *leuq^{u}*), gr. *μῦς*, lat. *mus*, asl. *myšь*, ai. *mūṣ-* „Maus" (zu Wz. *muṣ* „stehlen")[1].

Spuren von zwei verschiedenen Benennungen des Lachses im arischen Indisch müssen zu weitreichenden Folgerungen führen.

[1]) Die Dehnung des wurzelhaften *u* im einsilbigen Stamm beurteile ich nach Specht, o. LIX 280ff. (vgl. auch o. LXII 242f.). Der von Specht als ursprünglich geforderte Stamm *muṣ-* „Maus" liegt auch im Ai. vor, wo er nach seiner Regel erwartet wird: *muṣká* „Hoden", *muṣṭí* „Faust", das zu verstehen ist als Kollektivbildung auf *-tí* (vgl. Verf., Untersuchungen 27f.) „Mäuseschaft". Damit hat man gewiß zunächst die beim Schließen der Faust hervorspringenden Fingerknöchel bezeichnet. Vgl. unser „Mäuschen" für „*cubitus*", lat. *musculus* „Mäuschen" und „Muskel".

Sind die Spuren echt, sind sie eindeutig? Ich denke, ja. Sie sind gewiß einigermaßen versteckt und jede für sich genommen nicht von unbedingter Beweiskraft. Mit vorsichtiger Sorgfalt gelesen und in gegenseitigen Zusammenhang gebracht, ergeben sie aber ein deutliches, überzeugend anschauliches Bild vom Salmo salar, dem Fisch mit rotem Fleisch (*lākṣā*), der in gewaltigen Schwärmen (*lakṣa* „100000") die Flüsse hinaufsteigt, indem er über Hindernisse hinwegschnellt (*vij*), und schließlich nach gemeinsamem Fang verlost wird (*lakṣa* „Einsatz").

Das Wort für den Lachs darf nicht als Neuprägung baltoslaw.-germ. Nachbarschaft (Kretschmer, Einl. 108, Gl. XXIV 55; Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch. II 502) betrachtet, noch auch das Zeugnis des pseudo-tochar. *laks* „Fisch" dazu mißbraucht werden, ein indogermanisches **laks* mit der Bedeutung „Fisch" anzusetzen, wogegen sich schon Specht o. LXVI 55f., ohne über eine ganz schlagende Einrede zu verfügen, aber, wie sich nun herausstellt, mit richtigem Urteil gewehrt hat. Zusammen mit dem Buchen-Argument, in dessen Würdigung ich mich Specht o. LXVI55f. anschließe, weist die Tatsache einer gemein-indogerm. Bekanntschaft mit Salmo salar für den Ort der idg. Sprachgemeinschaft vor Abwanderung der Arier unzweideutig auf das Gebiet der Ostseeströme und der Elbe[1]), dessen Bewohner heute noch den Fisch mit dem alten Wort benennen. Nach Westen läßt es sich abgrenzen — ich beschränke mich auf rein linguistische Gründe —

[1]) Aus dem Fehlen des idg. Wortes für „Seesalz" im Ai. hat man kühnste Schlüsse gezogen (vgl. z. B. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte[2] II 220f., 246). Ich halte sie für nichtig, denn das alte **sal* lebt im Ai. in einer Ableitung weiter: *salilá* n. „Meerflut". **sal* : *salilá* „salzig" = **tṛd* f. „Bohrung" : *tṛdilá* „Bohrungen besitzend, durchlöchert", *ratha* : *rathirá* „Wagen besitzend". Die lautlich ebenso einwandfreie und, soviel ich sehe, nie in Frage gestellte Herleitung von *sṛ* „fließen, eilen" (nicht „wogen"!) unterliegt schwersten Bedenken: *salila* (VS. TBr. *sarira*) wird in vedischer Zeit ausschließlich vom Meer-, nicht vom Flußwasser gebraucht. „Fließend, eilend" wäre aber gerade eine passende Charakterisierung der Flüsse, nicht des Meeres. RV. 7,49,1 sagt von den „himmlischen Wassern": *salilásya mádhyāt punānā́ yanti* „sich läuternd kommen sie aus der Mitte der Meerflut", d. h. doch wohl: das Süßwasser des Regens kommt aus der Salzflut des Himmelsozeans, indem es durch ein Sieb strömt und sich dabei von dem Salz reinigt. Einzelne Stellen scheinen dafür zu sprechen, daß *salilá* als Adj. geradezu noch „salzig" bedeutete: RV. 10,109,1 ... *ákūpārah saliló mātaríśvā* „der salzige (?), nirgend ein jenseitiges Ufer habende M.", TS. 4,4,12f ... *kṣatrám salilávātam ugrám* „gewaltige, salzigen Wind besitzende (d. h. bis zu den Ufern des Ozeans reichende und daher vom Seewind berührte) Herrschaft", AV. 12,1,8 *yā́rṇavé 'dhi salilám ágra āsit* ... *sā́ bhūmíḥ* „die Erde ...,

mit Hilfe der Tatsache, daß die Kelten einen ganz anderen Lachsnamen gebrauchen, dessen Ahnen man mit der Formel **esōks* zu bezeichnen pflegt: wenn ursprünglich z. B. auch der Rheinsalm die gleiche Benennung geführt hätte, ist es schwer einzusehen, warum die Kelten sie geändert haben sollten. Da aber die Lachse verschiedener Stromgebiete verschiedenen Rassen angehören, ist es wohl verständlich, daß der Lachs der Flüsse Westeuropas einen besonderen Namen erhielt.

Halle/Saale. P. Thieme.

---

die im Anfang auf der Flut das Salzige war", d. h. die als Salzklumpen auf der Urflut (vgl. RV. 10,129,3b) schwamm. — Ist etwa gar *sarít* f. „Strom" aufzulösen als *sar-ít* (vgl. *div-ít* „der vom Himmel kommende" = „Glanz", *dakṣiṇ-ít* „nach rechts gehend") „die zum Salz (= Meer : ἅλς) gehende"? — Höchst wahrscheinlich gehört auch *sáliga* (Hss. teilweise *sálīga*): MS. 1.7.1 (110.3), 5 (114.6); KS. 8.14 (98.12), 9.3 (106.16), Kap. S. 8.2.6 *salilāḥ sáligaḥ ságaraḥ* ... in unseren Zusammenhang. Ich weiß es aber nicht sicher zu analysieren. Bedeutung „salzgrau"? — Ob auch ἕλος „Sumpf", ai. *saras* n. „der See" in Beziehung steht zur idg. Benennung des Salzes? In Visperterminen gibt es ein *sults* n. „Sülze, Sumpf, Schlamm": W. Schulze, Kl. Schriften 119.

psu

Von Paul Thieme

Die rigvedischen Wörter *aruṇápsu*, *áhrutapsu*, *ṛtapsu*, *pruṣitápsu*, *viśvápsu (viśvâpsu)*, *vṛ́ṣapsu* und *ápsu* sind ohne weiteres erkennbar als Komposita mit uns bekannten Vordergliedern. Akzent, Flexion (als m., f., n.) und Funktion als attributive Adjektiva kennzeichnen sie als Bahuvrīhi. Schließlich läßt sich die Form des Hintergliedes in eine wahrscheinliche Analogie setzen zu der der Bahuvrīhi *mitájnu* „dessen Knie *(jā́nu)* befestigt (fest oder eingestemmt) sind", *purukṣú* (mit *kṣu* für *pśu* mit Dissimilation gegenüber dem Anlaut) „der viel Vieh *(paśú)* hat", d. h. es läßt sich vermuten, daß *-psu* im Hinterglied eines Bahuvrīhi regelrechte Ablautform eines Nominalstammes **bhā́su*, **pā́su* oder **bā́su* ist. Die Bedeutung dieses Nominalstammes müssen wir erraten, da eine Beziehung zu bekannten Elementen des indischen oder vorindischen Wortschatzes nicht eindeutig gegeben ist.[1])

aruṇápsu ist mehrfach Beiwort der Morgenröte: „von rötlichem Schein" würde gut passen. Natürlich ist diese Vermutung an und für sich unsicher. Wenn die Bedeutung von δάκτυλος uns nicht anderweit bekannt wäre, würden wir gewiß auch für ῥοδοδάκτυλος auf „von rosigem Schein" kommen und — hätten uns schwer getäuscht. Offenbar ließe sich die Bedeutung von δάκτυλος aus dem Beiwort der Eos allein nicht entnehmen. Die Nachprüfung des aus *aruṇápsu* erratenen Ansatzes „Aussehen, Schein" (Roth, alle Folgenden ähnlich) müßte ihn also erst bei allen andern Komposita als einwandfrei einsetzbar erweisen, ehe man an ihn glauben dürfte. Das ist nicht geschehen. Man geht vielmehr von der irrigen Überzeugung aus, *-psu* „Aussehen, Schein" sei durch *aruṇápsu* eindeutig gegeben, und versucht nun tapfer damit auszukommen. Tatsächlich unüberwindliche Schwierigkeiten bieten *áhrutapsu*, *viśvápsu* (als Attribut von *háva*, *yajñá* und *bráhman*), *ápsu* (Roth, Grassmann: „ohne Speise", Hillebr., Geldner Festgr. Windisch, S. 177, Anm. 7: „ohne Vieh", Bergaigne Études: „sans apparence" [im Sinne von „unscheinbar"]; Neißer, Zum Wörterbuch I 62 stellt alle drei Möglichkeiten zur Wahl und fällt damit ungewollt ein vernichtendes Urteil) und *ṛtapsu* (Geldner: „Verkörperer der Wahrheit", sonst *-psu* „Farbe" und „Gestalt"). Die Einhelligkeit der Exegeten über die Bedeutung des Wortstammes stellt sich als Illusion heraus, wenn man die Art und Weise prüft, mit der sie — bald mit sich selbst, bald miteinander in Widerspruch — sich abmühen, mit ihrem Ansatz irgendwie fertig zu werden. Daß in solchen Fällen die Aussicht besteht, durch „Modifizieren und

[1]) Die Idee Hillebrandts (Ved. Myth. II 36 Anm. 3), *-psu* sei Ersatz für *-pśu*, Hinterglied-ablautsform von *paśu*, hat lautlich wie semasiologisch keine tragfähige Grundlage.

Retouchieren" weiterzukommen, halte ich für eine eitle Hoffnung.[1]) „Die Katze, die der Jäger schoß, macht nie der Koch zum Hasen." Ich versuche also, Anhaltspunkte zu gewinnen, um die Bedeutung von *-psu* herauszufinden. Dabei schlage ich den Weg der exegetischen Überlegung als den zuverlässigsten ein.

pruṣitápsu wird von Sāyaṇa — unter anderem — mit *vicitrarūpā* glossiert. Danach übersetzt Roth „gesprenkelt, bunt", Grassm. „fleckig", Geldner „fleckfarbig". Ich muß da fragen, wieso *pruṣita* überhaupt, wie hier vorausgesetzt wird, „fleckig" heißt. *pruṣ* heißt „sprühen, besprühen" und wird z. B. vom Regen oder vom Speichel gesagt: X 23,4 ab: *só cin nú vṛṣṭír yūthyà svà sácā índraḥ śmáśrūṇi háritābhí pruṣṇute* „Dieser Indra besprengt sich *(abhí pruṣṇute)* jetzt *(nú)*, [als] sein eigener Regen *(vṛṣṭíḥ ... svá)*, seine Herden *(yūthyà)* und zugleich *(sácā)* seinen goldenen Bart *(śmáśrūṇi háritā)*": der Dichter schildert das eifrige Ungestüm des Gottes, sein unzählige Male berufenes „Schnauben" *(śúṣma)*; X 77, 1a *abhraprúṣo ná vācā́ pruṣā́ vásu* „Ich will mit meiner Rede Reichtum sprühen (wie man sonst mit eifriger Rede Speichel sprüht) wie Wolkensprühungen (od.: wie die aus den Wolken sprühenden [Marut Regen sprühen])[2])". *pruṣitápsu* könnte also allenfalls heißen „[mit Geifer, Regen o. dgl.] besprühte Gestalt habend".

Ganz unmöglich ist aber *-psu* „Gestalt" in dem Kompositum *áhrutapsu* I 52,4, wo die *śúṣmāḥ* des Indra *áhrutapsu* heißen. Roth übersetzt hier „geraden, aufrechten Ansehens", Grassmann und Geldner „von ungebeugter Gestalt". Aber erstens hat das „Schnauben" oder das „schnaubende Ungestüm" doch keine „Gestalt", und zweitens heißt *áhruta* nicht „aufrecht" oder „ungebeugt"[3]): dieser Ansatz ist wieder nur für unser Kompositum erfunden. *hvṛ* heißt „nicht gerade gehen, irre gehen, straucheln, zu Fall kommen"; sein Gegensatz ist *sādh* „gerade zum Ziel gelangen", *ṛdh* „glücklich erreichen": I 141,1c *yádīm úpa hvárate sádhate matíḥ* „wenn er zu ihm (Agni) [zufällig] hinstrauchelt (oder: abirrt), erreicht der Gedanke (des Dichters) geradenwegs sein Ziel"[4]); I 173, 11 *yajñó hí ṣmándraṃ káścid ṛndhán juhurāṇáś cid mánasā pariyán / tírthe nácchā tātṛṣāṇám óko dīrghó ná sídhrám á kṛṇoty ádhvā* „Denn jedes Opfer, auch wenn es mit dem Gedanken strauchelt (abirrt), umgeht (Umwege macht), bringt, wenn es glücklich zu Indra gelangt, [zum Ziel], wie den Durstenden [ein Pfad][5]) zur Trinkstelle, wie den Erfolgreichen eine lange Straße zum Hause"[6]). *áhruta* ist also „nicht gestrauchelt,

[1]) In striktem Gegensatz zu O. Friš, Archiv Orientální XVIII (1950) 551, dem ich zu Dank verpflichtet bin für die unübertreffliche Kürze und Schärfe, mit der er die von mir seit je bekämpfte Methode kennzeichnet. Seinem Versuch einer Rettung des Pischel'schen Bedeutungsansatzes für *vayúna*, den nicht einmal Geldner übernommen hat, sehe ich mit gelassener Erwartung entgegen.

[2]) Die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *abhraprúṣaḥ* (Oldenberg, Noten) ist beabsichtigt. Er steht gewissermaßen für *abhraprúso* (Nom. pl.) *ná abhraprúṣaḥ* (Acc. pl.): eine versteckte, aber dem Kenner deutliche, huldigende Anspielung auf die Marut, denen das Lied gewidmet ist und die wie alle *deva* das *parokṣa* lieben: Ait. Br. III 33,6 usw., vergl. S. Lévi, Doctrine du sacrifice 38, Anm. 6.

[3]) Vgl. auch Oldenberg, Noten zu I 69,4. [4]) Charakteristisches Oxymoron.

[5]) Vgl. X 145,6cd; II 4,6 ab; X 114,7 cd: Verf., Fremdling 111.

[6]) Den Gang meiner Beweisführung nicht berührende, beiläufige Abweichungen von Geldners Übersetzung begründe ich hier und im Folgenden nicht ausführlich. Sie sind aber in jedem Fall wohlerwogen.

nicht fehlgegangen": in X 56,2 wird es gesagt von einem als siegreiches Pferd *(vājin)* bezeichneten Gott; IX 34,6 von Liedern *(gíraḥ)*, die zum Soma zusammenlaufen; VI 61,8 ist von der nicht strauchelnden, d. h. nicht stockenden Andranggewalt der Sarasvatī die Rede: *áhrutaḥ...ámaś cárati*. In dem gleichen Sinn wie hier von dem *áma*, der ausdrücklich als sich bewegend *(cárati)* gekennzeichnet ist, muß doch auch in I 52,4 von irgendeinem sich bewegenden Teil des Schnaubens *(śúṣma)* als einem nicht strauchelnden, nicht stockenden die Rede sein: das kann nicht sein Ansehen oder seine Gestalt, muß aber, wie *aruṇápsu* zeigt, etwas Sichtbares, oder etwas doch unter Umständen Sichtbares, sein.

Also ist *psu-* „Hauch" oder „Atemhauch".

Diese Bedeutung von *psu-* läßt sich nun an allen Stellen festhalten. Ich stelle die Besprechung derjenigen Komposita an die Spitze, für die der Ansatz „Aussehen" gar nicht oder schlecht paßt, und zeige dann, daß auch an den übrigen „Hauch, Atemhauch" möglich und einleuchtend ist. Mehrfach wird mit Einsetzung dieser Bedeutung erst ein sinnvoller Zusammenhang erkennbar.

1) *áhrutapsu* „dessen Atemhauch nicht fehlgegangen (nicht fehlgehbar) ist", d. h. „niemals stockt" oder „versagt".

I 52,4cd *tám vṛtrahátye ánu tasthur ūtáyaḥ śúṣmā índram avātā́ áhrutapsavaḥ* „Diesem Indra folgten als Hilfen beim Vṛtrakampf (oder: bei der Zerschlagung der Widerstände) seine Schnaubkräfte, die keines Windes bedürfen[1]), deren Atemhauch nicht stockt".

Zu *śúṣmāḥ...avātā́ḥ* vgl. X 129,2c *ánīd avātáṃ svadháyā tád ékam* „Es atmete ohne Wind (ohne des Windes zu bedürfen) durch seine Eigenkraft das Eine (das uranfängliche Ding)"; IV 26,4c *acakráyā...svadháyā* „mit radloser (keiner Räder bedürfenden) Eigenkraft."

VIII 20,7 *svadhā́m ánu śríyaṃ náro máhi tveṣā́ ámavanto vṛṣapsavaḥ / váhante áhrutapsavaḥ* „Entsprechend ihrer Eigenkraft fahren dahin in Schönheit[2]) die Männer (die Marut), die sehr Ungestümen, Ansturmkraft Besitzenden, deren Atemhauche Stiere sind[3]), deren Atemhauche nicht stocken".

2) *viśvápsu* „ganz aus Atemhauch bestehend"[4]).

X 77,4 *yuṣmā́kaṃ budhné apā́ṃ ná yā́mani vithuryáti ná mahī́ śratharyáti / viśvápsur yajñó arvā́g ayáṃ sú vaḥ práyasvanto ná satrā́ca ā́ gata* „Bei eurem (der Marut) Zuge schwankt gleichsam, lockert sich die Erde, gleichsam auf dem Grunde

---

[1]) *avātá*: VI 64,4 ab *sugótá te supáthā párvateṣv avāté apás tarasi svabhāno* „Wohl zu Begehendes, gute Pfade Besitzendes ist dir (Uṣas), du Eigenglanz Besitzende, [auch] in den Bergen; [auch] im Windlosen (in der Windstille) überquerst du das Wasser." Beide Male ist Oldenbergs Vorschlag (Noten I 52,4), in *ávāta* „unbesiegbar" zu verbessern, unbedingt abzulehnen, wie wohl auch für die andern von ihm angeführten Stellen. Neisser, Zum Wörterbuch s. v. *avātá* will überhaupt kein „windlos" anerkennen. Mir scheinen *ávāta* „unbesiegbar" und *avātá* „ohne Wind" durch den jeweiligen syntagmatischen Zusammenhang gesichert.

[2]) *śríyam*: innerer Akk., eigentlich: „sie fahren, so daß Schönheit ist"; vgl. Delbrück, Altind. Syntax 169 f. (§ 116 letzter Absatz).

[3]) Vgl. unten unter 3).

[4]) Zur Bedeutung des Bahuvrīhi vgl. Wackernagel, Ai. Gr. II 1 § 107 b, insbesondere MS *sarvavedasá* „aus der gesamten Habe bestehend", und § 112 b.

der Wasser (= in ihren tiefsten Tiefen)[1]). Dieses Opfer ist auf euch hingerichtet, ganz aus Atemhauch bestehend. Kommt zum gleichen Ziel gerichtet herbei, gleichsam Labung (wie für einen Erschöpften) bringend".

„Ganz aus Atemhauch bestehend" heißt das Opfer wegen seines zur Atemlosigkeit und damit zur Erschöpfung führenden Eifers. Oldenbergs Vermutung: „Die Marut werden mit Opferern verglichen, die Labung bringen" halte ich an und für sich für wenig glücklich: dem Vergleich fehlt jede einleuchtende Motivierung. Sie ist durch die richtige Auffassung von *viśvápsu* erledigt.

Das Opfer ist hier in kühner Weise verlebendigt: es hat einen Atem und bedarf der Labung. Als Bezeichnung des Rufes und des Spruches, die ja tatsächlich durch die Mitwirkung des Atems zustande kommen, hebt *viśvápsu* die besondere Inständigkeit oder Kraft hervor:

VIII 22,12ab ... *ā́ yātaṃ vṛṣaṇópa me hávaṃ viśvápsuṃ viśvávāryam* „... kommt zu meinem Ruf, der ganz aus Atem besteht, ganz aus kostbaren Gaben (die er verspricht)".

VI 35,3ab *kárhi svit tád indra yáj jaritré viśvápsu bráhma kṛṇávaḥ śaviṣṭha* „Wann wohl wird das sein, Indra, daß du dem Sänger einen ganz aus Atem bestehenden Spruch machen wirst, du Heldenhaftester".

Ein *viśvápsu bráhma* ist gleichsam ein *śúṣmi bráhma*. Vgl. z. B. I 145,1 *śávasaḥ śúṣminaḥ* „der schnaubenden Kraft", IV 23,10 *ṛtásya śúṣmaḥ* und S. 5.

Statt *viśvápsu* erscheint *viśvā́psu*[2]) in I 148,1 *máthīd yádīṃ viṣṭó mātariśvā hótāraṃ viśvā́psuṃ viśvádevyam / ní yáṃ dadhúr manuṣyā̆su vikṣú* ... „Es möge sich jetzt[3]) abmühen Mātariśvan, ob er ihn herausquirlen kann[4]), [den Agni] den sie (die Himmlischen) in die menschlichen Niederlassungen hineingesetzt haben als *hotṛ*, der ganz aus Atem besteht, der allen Göttern dient..."

„Ganz aus Atem bestehend" paßt an und für sich gut zur Bezeichnung eines eifrigen *hotṛ*, es paßt auch sehr gut zu Agni, von dessen Schnauben *(śúṣma)* mehrfach (IV 10,4; VI 3,8; VII 3,6; 34,7; X 3,6; 142,6) die Rede ist. Eine sinnvolle Beziehung von *viśvā́psum* zu dem danebenstehenden *viśvádevyam* läßt sich herstellen, wenn man es spezieller interpretiert als „der ganz aus Atem (welcher den *háva* [VII 22,12ab] und das *bráhman* [VI 35,3], also überhaupt priesterliche Rede zustande bringt[5])) besteht", d.h. „der bei allen Opfern rezitiert[6]), der allen Göttern dient".

---

[1]) Oldenberg: „wie in der Tiefe unter den bewegten Wassern die Erde zittert." Aber wo ist von bewegten Wassern die Rede, und wieso zittert die Erde, wenn die Wasser bewegt sind?

[2]) Das lange *ā* ist zu beurteilen nach Wackernagel, Ai. Gr. II, 1 § 56 aβ Anm. Mit Oldenberg *viśvápsum* zu konjizieren, halte ich für falsch.

[3]) *viṣṭó* ist nicht mit Pp. als *viṣṭáḥ* zu interpretieren, sondern in *viṣṭá* (3. Pers. Sgl. Injunktiv des Wz.-Aor.Medium von *viṣ*) + *u* (vgl. Grassm. unter „*u* 9") zu analysieren, wodurch, wie man erwartet (Oldenberg, Noten), Mātariśvan als Agens des Verbs erscheint. Vgl. übrigens zu *mātariśvan* W. B. Henning JRAS 1946 p. 13.

[4]) *yádīm* gegen Pp. in *yádi īm* aufzulösen. Zur Konstruktion vgl. IV 26,5a *bhárad yádi vír áto vévijānaḥ* „Der Vogel von hier (der Erde) fortschnellend [in dem Gedanken], ob er ihn (den Soma) [herunter] bringen könnte."

[5]) Vgl. auch unten zu *ṛtapsu* I 180,3.

[6]) Das Rezitieren des als *hotṛ* gefaßten Agni ist sein Prasseln.

3) *vṛṣapsu* „den Atem von Stieren habend", vgl. X 43,3 *vṛṣabhásya śuṣmíṇaḥ* „des schnaubenden Stieres"; oder „dessen Atem ein Stier ist (an Kraft)", vgl. z. B. *vṛṣaratha* „dessen Wagen ein Stier (an Kraft) ist", *vṛṣaśuṣma* „dessen Schnauben ein Stier (an Kraft) ist"[1]).

Von den Marut: VIII 20,7 s. o. S. 3, und von ihrem Wagen: VIII 20,10 *vṛṣaṇaśvéna maruto vṛṣapsunā ráthena vṛṣanābhinā / ā́ . . . gata* „Kommt herbei (ihr Marut) mit eurem Wagen, dessen Pferde Stiere (an Kraft) sind, dessen Atemhauch ein Stier, dessen Nabe ein Stier ist . . ."

Man nehme nicht Anstoß, wenn ich hier den rigvedischen Dichter vom „Atemhauch" des Wagens reden lasse. Denn das paßt im Gegenteil sehr gut in die phantastische Bildhaftigkeit seiner Vorstellungsweise. Wo wir von „Sausen" sprechen, spricht er verlebendigend gerne — und das sollte eine Übersetzung nicht korrigieren — von „Schnauben". So werden ihm die sausenden Waffen des Kampfesmut schnaubenden Indra selbst zu schnaubenden: I 133,6cd *śuṣmíntamo hí śuṣmíbhir vadhaír . . . íyase* „als Schnaubendster gehst du mit deinen schnaubenden Waffen", VI 27,4cd *vájrasya . . . te . . . śúṣmāt svanāc cit . . . dadā́ra* „schon *(cit)* von dem Schnauben, dem Ertönen deiner Keule barst . . ." Vom Schnauben *(śúṣma)* des keuchenden *(jeh)* Speichenkranzes *(aratí)*, dessen Radschiene sichtbar wird *(dadṛśānápavi)* redet der Dichter in X 3,6[2]).

4) *ṛtapsū* „deren Atemhauch die Wahrheit ist" (von den beiden Aśvin in I 180,3).

Von dem „Schnauben" der als magisch wirkenden Kraft vorgestellten[3]) Wahrheit redet IV 23,10b *ṛtásya śúṣmas turayā́ u gavyúḥ* „das Schnauben der Wahrheit ist ein siegreicher Renner und Kuhgewinner". Die sieghafte, mit starkem Aufwand von Atemkraft ausgesprochene Wahrheit wird hier zunächst zum Schnauben konkretisiert[4]) und dann zum Roß verlebendigt. Beides ist kühn, aber beides wohl motiviert: die Sieghaftigkeit führt zur Vorstellung des Renners, die Vorstellung des Renners zu der des Schnaubens.

Um Konkretisierung einer magischen Kraft mit anschließender Verlebendigung derselben, wobei wiederum die Form der Verlebendigung mit der der Konkretisierung zusammenhängt, handelt es sich auch X 97,8 *úc chúṣmā óṣadhīnāṃ gā́vo*

---

[1]) IV 36,8cd *dyumántaṃ vā́jaṃ vṛṣaśuṣmam uttamā́ṃ ā no rayíṃ ṛbhavas takṣatā́ vā́yaḥ* „Zimmert uns herbei, ihr Ṛbhu, höchsten Gewinn, der Himmelsherrlichkeit besitzt, dessen Schnauben ein Stier ist, [nämlich] Reichtum, [nämlich] Lebenskraft". Der Gewinn ist *dyumát*, insofern er in Reichtum, *vṛṣaśuṣma*, insofern er in Lebenskraft besteht.

[2]) Verf. Untersuchungen 32. Man beachte, daß ich heute noch wörtlicher übersetze und so die bildhafte Anschaulichkeit der sprachlichen Formung noch genauer zur Geltung bringe.

[3]) Vgl. hierzu Lüders, Varuṇa I 13ff.

[4]) Geldners „der Drang der Wahrheit" wird dem modernen Leser zunächst mehr zusagen, verdirbt aber die Formulierung des Dichters. Ich bemerke, daß ich *śúṣma* nicht etwa nur deshalb mit „Schnauben" übersetze, weil es zu *śvas* gehört, sondern weil der Zusammenhang diesen Ansatz immer wieder bestätigt: vgl. z. B. o. S. 3 zu I 52,4; der *śúṣma* „ertönt" X 3,6 und wird VI 27,4 durch *svaná* als Apposition interpretiert. Entscheidend ist VII 56,8a *śubhró vaḥ śúṣmaḥ krúdhmī mánāṃsi* „Glänzend (weiß) ist euer (der Marut) Schnauben, zornig euer Sinn", II 11,4a *śubhrám . . . śúṣmam*: unter „blankem Mut" (Geldner) kann sich allenfalls etwas vorstellen, wer von „blanken (im Sinne von: „gezogenen") Waffen" spricht, was der rigvedische Dichter nicht tut.

goṣṭhād iverate / dhánaṃ saniṣyántīnām ātmánaṃ táva pūruṣa „Es bricht hervor das Schnauben der (bei der Beschwörung verwendeten) Pflanzen, wie Rinder aus dem Pferch [hervorbrechen], [der Pflanzen,] die Reichtum ersiegen wollen, [nämlich] deinen Odem, o Mensch."

Die hier in Rede stehende Konkretisierung aber ist wieder mehr als ein willkürlich gewähltes, starkes Bild. Der Dichter bezeichnet die Kraft der Pflanzen gerade als Schnauben, weil sie dem Kranken den Odem wiedergeben.

In ähnlicher Weise ist I 180,3 die Leben spendende Kraft der Aśvin, die die Milch, d. h. die Lebenskraft *(amṛta)*[1]), in die Kuh gelegt haben, in Beziehung gebracht zur Äußerung ihres eigenen Lebens im Atemhauch. Und ihr Atem hat eben jene Kraft, weil er die „Wahrheit" ist, wie der Bogen des Bṛhaspati, mit dem er das erreicht, was er wünscht, mag es sein, wo es wolle, *ṛtájya* ist: „einer, dessen Bogensehne die Wahrheit ist"[2]). Die Wahrheit aber ist ihr Atem, weil sie die Wahrheit sprechen, wie die Herrlichkeit des Soma die Wahrheit ist, weil er die Wahrheit spricht: IX 113,4 *ṛtáṃ vádann ṛtadyumna* „der du die Wahrheit sprichst, o du, dessen Herrlichkeit die Wahrheit ist!" Die ausdrückliche Motivierung, die hier zu *ṛtadyumna* tritt, darf bei *ṛtapsū* fehlen, da Sprechen und Atmen engstens zusammengehören: z. B. Chānd.Up. I 1,5 *tad vā etan mithunaṃ yad vāk ca prāṇaś ca*. Vgl. auch o. S. 4 zu *viśvápsu* I 148,1.

Der ganze Vers (I 180,3) lautet: *yuváṃ páya usríyāyām adhattaṃ pakvám āmáyām áva pūrvyaṃ góḥ / antár yád vaníno vām ṛtapsū hvāró ná śúcir yájate haviṣmān* „Ihr (Aśvin) legtet die [weiße] Milch hinab in die rötliche [Kuh], die gare in die rohe, die uranfängliche [Milch], die [Milch] des Rindes[3]), welche für euch — o ihr, deren Atemhauch (wenn ihr euer Lebenskraft schaffendes Wort sprecht) die Wahrheit ist — der Darbringer der Opferspeise hinein [in das Feuer] aus dem hölzernen [Gefäß] opfert, [die ihr weiß leuchtend seid][4]) wie der weiß leuchtende Strauchelgang[5]) [der absatzweise ausgeschütteten Milch][6])".

---

[1]) I 71,9 *góṣu priyám amṛtam*: Verf., Untersuchungen 65.

[2]) II 24,8ab *ṛtájyena kṣipréṇa bráhmaṇas pátir yátra váṣṭi prá tád aśnoti dhánvanā* „Mit seinem schnellen Bogen, dessen Sehne die Wahrheit ist, erreicht der Herr des *bráhman* das, was er wo wünscht."

[3]) Auch das letzte Wortpaar: *pūrvyaṃ góḥ*, enthält eine Paradoxie: „uranfänglich" ist die Milch als von Anbeginn bestehende Lebenskraft, „des Rindes" als immer neu sich erzeugende Gabe der Kuh.

[4]) Nach Geldner steht im Vergleich der Nom. statt des Akk., zugleich soll *śúciḥ* im Geschlecht vom Vergleichswort attrahiert sein. *hvāró ná śúciḥ* wäre also für — metrisch völlig einwandfreies — *hvārāṃ ná śúci* gesagt. Ich halte das für ausgeschlossen. Der vedische Dichter versteckt, aber er verunstaltet nicht seinen Gedanken. Er ist kühn und bizarr, aber verständlich — wenn auch nur dem Eingeweihten. Sein Publikum sind die Götter, denen er zumuten darf, verschränkte Wortstellungen zurechtzurücken, in der Dichtersprache übliche formelhafte Anspielungen zu verstehen, Ellipsen, die der Zusammenhang erlaubt, zu ergänzen, phantastische Bilder zu begreifen und wohl auch für den Augenblick geformte grammatische Neuschöpfungen aus ihrem assoziativen Zusammenhang zu erraten. Was Geldner hier voraussetzt, wäre nicht kühn oder bizarr, sondern einfach falsch. Die von ihm angeführten Parallelstellen für „Nom. für Akk. im Vergleich" sind anders zu erklären: II 14,3d hat eine überzeugende Neuerklärung durch Lüders, Varuṇa I 151 erfahren; in V 53,5bc gehört der Nom. im Vergleich, wie an unserer Stelle, zu einem Vok.: *maruto jīradānavaḥ/vṛṣṭī dyáuvo yatír iva* „Ihr Marut! die ihr lebendiges Naß [durch Regen] spendet, wie Himmel, die mit

5) *pruṣitápsu* „dessen Atemhauch besprüht ist, sprüht".

Von dem Renner Dadhikrā: IV 38,2 *vājínam...dadhikrā́m...ṛjipyáṃ śyenám pruṣitápsum āśúm* „Den sieghaften Renner Dadhikrā, den dahinschießenden Falken, den schnellen, dessen Atemhauch (infolge der keuchenden Eile) sprüht"; von den Rossen der Aśvin: VIII 76(87),5ab *ā́ nūnáṃ yātam aśvinā́śvebhiḥ pruṣitápsubhiḥ* „Kommt jetzt herbei, ihr Aśvin, mit euren Rossen, deren Atemhauch sprüht"; V 75,6; VIII 5,33ab *éhá vām pruṣitápsavo váyo vahantu parṇínaḥ* „Herbeifahren mögen euch (die Aśvin) eure [Rosse], deren Atem sprüht, die beflügelt sind als (wie) Vögel" oder des Indra: VIII 13,11bc *áśvebhiḥ pruṣitápsubhiḥ / ā́ yāhi yajñám āśúbhiḥ*. Überall wird die Schnelligkeit, die eben die Ursache des sprühenden Atemhauches ist, ausdrücklich hervorgehoben oder ergibt sich als selbstverständlich aus dem Zusammenhang.

Regen gehen (=wie regnende Himmel) [und dadurch lebendiges Naß spenden]". Oldenbergs „einfachste" Auffassung erscheint mir hiergegen kompliziert.

Der Nom *hvāró ná śúciḥ* kann grammatisch nur als Apposition zu *haviṣmān* verstanden werden, was am nächsten liegt, aber zu einem unsinnigen Ergebnis führt, oder — als Apposition zu *ṛtapsū*: das ist eine fernerliegende, aber völlig korrekte und, wie ich hoffe, in ihrem Resultat überzeugende Lösung.

Vgl. auch I 181,2a... *vā́m áśvāsaḥ śúcayaḥ payaspā́ḥ* „eure (der Aśvin) weißleuchtenden, milchtrinkenden Pferde"; VIII 26,5a *juhurāṇā́ cid aśvínā manyethām* „Auch nicht gerade gehend (=wenn ihr nach eurer Gewohnheit planlos zickzackmäßig umherschweift) richtet (o Aśvin) eure Gedanken hierher."

5) Für *hvārá* rät Roth auf „Schlange" und ist alsbald gezwungen, von den drei rigvedischen Belegstellen die eine (II 2,4) zu korrigieren, Geldner auf „Vogel", dem er aber zweimal ein „(Sonnen)vogel" (II 2,4; I 180,3) unterschieben muß. Das Nächstliegende ist das Richtige: *hvārá*: *hvṛ* „nicht gerade gehen" = *tyāgá* „Hingabe": *tyaj*, *rāvá* „Brüllen": *ru*, *sādá* „Sichsetzen": *sad* usw., also „Nichtgeradegehen, Strauchelgang, Zickzackgang." Im Grunde hätte man das aus *abhihvārá* in AV. VI 76,3cd, über das eine Meinungsverschiedenheit gar nicht bestehen kann, längst lernen müssen: *nā́bhihvāré padáṃ ní dadhāti sá mṛtyáve* „nicht setzt dieser den Schritt in das Hinstraucheln zum Tode", ebenso aus der Form mit dialektischem *l hvāla* „Straucheln, Versagen", belegt in Kāty. Śr. S. 25,6,2.

RV. I 141,7ab *ví yád ásthād yajató vātacodito hvāró ná vákvā* „Wenn der Verehrungswürdige (Agni) vom Winde angefacht auseinandergetreten ist, hüpfend wie ein [hüpfender] Zickzackgang"; II 2,4ab *tám ukṣámāṇaṃ rájasi svá ā́ dáme candrám iva surúcaṃ hvārá ā́ dadhuḥ* „Diesen (Agni), den im Raum wachsenden, haben sie in sein Haus gesetzt, ihn, der schön glänzt auf seinem Zickzackgang, wie der Mond [der ebenfalls auf seinem Strauchelgang (=seiner unregelmäßigen Bahn, die ihn bald des Nachts, bald am Tage an den Himmel führt) schön leuchtet und im Raum (zwischen Himmel und Erde) wächst]"; AV. IV 1,2c *tásmā etáṃ surúcaṃ hvārám ahyam* „Diesem habe ich diesen schön leuchtenden Strauchelgang [der Gharmamilch] losgelassen."

hvāryà „strauchelgängig, zickzackgängig": VI 2, 8d *átyo ná hvāryàḥ śíśuḥ* „zickzackgängig (strauchelgängig) wie ein junges Pferd" (gesagt von Agni); V 9,4ab *utá sma durgṛbhīyase putró ná hvāryáṇām* „Und du bist schwer zu fassen, wie der Sohn zickzackgängiger [Schlangen]."

6) Die Ergänzung des Gedankens ergibt sich aus dem Zusammenhang und aus dem Ausdruck *hvāráḥ... śucíḥ* selbst (AV IV 1,2: vorige Anm.) mit zwingender Eindeutigkeit. Man beachte, wie das Stichwort *śúci*, das schon in a als notwendiger Gegensatz zu *usríyāyām* erwartet wird, dort verschwiegen ist, um nun hier am Schluß in einem buchstäblich glänzenden Vergleich, der zugleich eine magische Sympathiebeziehung zwischen den Aśvin und der Milch herstellt, umso strahlender hervorzutreten. Hier spricht zu uns der Ahnherr eines Bhāravi und Māgha.

6) *aruṇápsu* „dessen (deren) Atemhauch rötlich ist".

Von der Uṣas: V 80,1; VIII 5,1; VIII 62(73),16. Der Atemhauch der Morgenröte sind selbstverständlich die bei Sonnenaufgang im Osten erglühenden Nebel und Wolken. Das Gleiche gilt vom Atem ihrer Zugtiere, die I 49,1 ebenfalls *aruṇápsu* heißen. Der rötliche Atem der Marut (VIII 7,7 *tyé aruṇápsavaś citráḥ*) ist der vom Schein ihrer Blitze gerötete Nebel, den sie ausstreuen (4a *vápanti marúto míham*), wie ihr Schnauben (*śúsma*: 5c) die Winde (*vāyú*: 4c) sind.

7) *ápsu* „ohne Atem[1]" = „ohne Lebenskraft".

VII 4,6 *íše hy àgnir amṛ́tasya bhū́rer íše rāyáḥ suvíryasya dā́toḥ / mā́ tvā vayáṃ sahasāvann avírā mā́psavaḥ pári ṣadāma mā́duvaḥ* „Agni kann vielen [Reichtum], [nämlich] Lebenskraft, kann [vielen] Reichtum, [nämlich] schönen Besitz an Mannen (Söhnen), geben. Mögen wir dich nicht, sahasāvan! umsitzen ohne Mannen, ohne Lebenskraft! Nicht [sei] Nichtfreundschaft [von deiner Seite]".

Dem *suvírya* von b entspricht *avíra* in c, dem *amṛ́ta* von a *ápsu* in d in chiastischer Anordnung[1]). Vgl. IV 36,8cd: o. S. 5, Anm. 1).

-psu als Ablautsform eines Nominalstammes **bhāsu* läßt sich in Verbindung bringen mit anderen indischen Wörtern. Kl. *bhastrā* „Blasebalg"[2]) führt als klare Bildung mit dem Instrumentalsuffix *-trā* unmittelbar auf eine Wz. *bhas* „blasen" (Homonym von *bhas* „kauen"). Hierzu gehört sicherlich *bhásman* RV V 19,5b *sám bhásmanā vāyúnā vévidānaḥ* „dich (Agni) zusammenfindend mit dem Blasen, dem Wind"[3]), aber auch *bhásman* n. „[Herd-]asche" (AV+), ehemals „der Ort, wohin man bläst [um das nachts darunter schlafende Feuer wieder anzufachen]" (vgl. z. B. *sádman* n. „Ort, wohin man sich setzt" = „Sitz")[4]).

-psu „Atemhauch" findet schließlich einen räumlich und zeitlich weit entfernten, aber durch Zufall ihm überraschend ähnlichen Vetter in ψῡχή „Seele"[5]), das offenbar ein *psu* „Hauch" enthält. Gemeingriechisch ψῡχᾰ́ darf man auffassen

---

[1]) Für ein *áduvasaḥ*, statt dessen *áduvaḥ* haplologisch eingetreten wäre (Neisser, Wackernagel, Ai. Gr. III § 32 b γ), ist kein Platz. Der Nominalsatz *mā́duvaḥ* faßt die beiden vorher gegangenen Bitten in kürzester Formulierung zusammen.

[2]) Die abgeleitete Bedeutung „Lederschlauch" ist zufällig früher (ŚB) belegt.

[3]) Dagegen *bhásman* X 115,2b *bhásmanā datā́* „mit dem Kauen, dem Zahn." — Das von den etymologischen Wörterbüchern aufgeführte *babhasti* „bläst" vermag ich nicht aufzutreiben.

[4]) Die übliche Herleitung von *bhásman n.* „Asche" aus *bhas* „kauen" kann ich nicht für eine gefährliche Konkurrenz halten.

[5]) Etymologischer Zusammenhang von ψυχή mit Wz. *bhas* ist längst vermutet: Boisacq; J. B. Hoffmann Et. Wb. des Griech. (1950). Eine grammatisch einwandfreie und einleuchtende Analyse aber ist erst jetzt möglich. Die im folgenden vorgetragene Auffassung befreit zugleich von der von Benveniste BSL XXXIII 165ff. erkannten Notwendigkeit, bei der bisherigen Lage der Dinge ein ψύχω „souffler" und ein ψύχω „refroidir" zu trennen: eine ursprüngliche Wurzel *ψυχ- könnte natürlich nicht sowohl das Atmen wie das Abtrocknen wie das Erfrischen benennen, eine aus einem Nomen ψυχή „Atem, Wind" sekundär abstrahierte Wurzel dagegen kann selbstverständlich jeden Verlauf benennen, der mit diesen Begriffen verknüpft ist. Ich hoffe, daß meine im folgenden gegebene Skizze der Entwicklung bei all ihrer Kürze genügend Überzeugungskraft hat, und vertraue, daß sie andernfalls diese bei genauer Prüfung gewinnt.

als ein durch das Element *-ā* in typischer Weise erweitertes[1]) Wurzelnomen *ψῡχ- **psūgh*, dessen Analyse auf der Hand liegt: **psu* + *uĝh*[2]) „den Hauch [hin und her] fahrend" = a) „Atem", b) „Wind".

Aus dem fälschlich als Wurzelnomen aufgefaßten vorgriechischen Kompositum *ψῡχ- „Atem, Wind" hat das Sprachgefühl eine „Wurzel" ψῡχ als Trägerin des Begriffes „atmen, wehen" gefolgert, von der aus man gebildet hat[3]) die verbalen Stämme: ψῡχε/ο-, ψῡξα-, ψύχθη-; die nominalen: ψῡχοσ/εσ- und ψυχρό-. Die verbalen Stämme begegnen in den Bedeutungen: „blasen" (Y 440); zusammen mit ἀνά: „durch Beblasen erquicken (δ 568), erquicken (K 575, N 84), kühlen (E 795)"; zusammen mit ἀπό: a) „durch Beblasen abtrocknen (Λ 621), abtrocknen (Φ 561, X 2)"; b) „[durch Wegbleiben des Atems] ohnmächtig werden (ω 348: Gegensatz ἀναπνέω)"; die nominalen: ψυχρός „windig, kühl (T 358, O 171), windig, frisch (ε 469); frisch, kühl (mehrfach vom Wasser); kühl (E 75)"; ψῦχος „windige Frische" (ϰ 555).

Zu solchem Vorgang gibt es überzeugende Analogien. Zum Beispiel:

Aus dem fälschlich als -ρο-Stamm aufgefaßten ἐχθρός (in Wahrheit *o*-Ableitung von **ἐκσ-τρα*[x]: Schwyzer, Gramm. I 326 Zusatz 5) abstrahiert man eine Wz. ἐχθ „feindlich, verhaßt sein", von der aus man bildet 1) einen Verbalstamm ἔχθε/ο-, 2) die nominalen Stämme ἔχθοσ εσ-, ἔχθιστο- 3) die „denominativen" ἐχθαίρε/ο-, ἐχθάνε/ο- (mit Überspringung des nominalen Zwischengliedes).

jīvá „lebendig" (eigtl. *jī-vá*) wird aufgefaßt als *jīv-á* und zu der neuen Wz. *jīv* „leben" werden im RV. gebildet ein Verbalstamm *jīva-*[4]) und die Nominalstämme *jīvana*, *jīvitá*, *jīvâtu* (Ersatz für altes **jyātu*: ir. *jyātu*).

gopá (entwickelt aus *go-pā-*: Wackernagel, o. c. III § 65a δ) wird aufgefaßt als *gop-á*, und aus der hieraus abstrahierten Wurzel *gup* bildet schon der RV *jugupuḥ*, *gupitá*.

Aus *bhiṣaj* m. „Arzt" (Denominativum *bhiṣajyá-*) abstrahiert man schon im Arischen eine Wurzel *bhiṣaj* „heilen", zu welcher man bildet: ein Präsens *bhiṣákti* (VIII 68 [79],2), aw. *bišazāni* (V 22,6) und sogar (in ungefährer Analogie zu *ajyáte*, *aktá* usw.: *anakti*) ein **bhiṣṇakti* (3. sgl. Impf. *abhiṣṇak* X 131,5).

---

[1]) Vgl. Schwyzer, Griech. Gramm. I 459 (III 1 b 1).

[2]) Idg.**psu* (genauer: **bẓhu*: Wackernagel, Ai. Gr. I § 210a): regelrechte Tiefstufenform eines Stammes **bhᵉ́su* im Vorderglied eines Kompositums (Wackernagel, o. c. II,1 § 22a; vgl. auch Verf. KZ LXIX 172ff.); *uĝh*: Tiefstufe der Wz. **ueĝh* „fahren" (vgl. *anad-uh-*: Wackern., o. c. I 339 § 285 bβ Anm., III § 139aα); Kompositionstyp: Brugmann, Grundriß² II, 1 § 163, Schwyzer, Gr. Gramm. 424 (I 2b).

[3]) Ich beschränke mich auf Skizzierung des homerischen Sprachgebrauchs.

[4]) Lat. *vivo*, *vivere* aus *vivus* ist in unabhängiger Parallelität entstanden, wie das vollständige Fehlen entsprechender iranischer Bildungen beweist. Entsprechendes gilt für die slawischen Präsensformen *živetŭ* usw., die zu einer aus falsch analysierten *živŭ*, *životŭ* (= βίοτος) herausempfundenen Wurzel *živ* gebildet sind. Sie werden als Neuformungen entlarvt durch die zur alten, echten Wurzel *(gᵘiē̆/gᵘī̆)* gehörigen Formen: Inf. *žiti*, Part. pr. act. *žilŭ*, Aor. 3. sing. *ži*, 3. dual. *žista*, insbesondere durch *žitenije* „Leben" (im Altbulg. nie *živenije!*). Vgl. P. Diels, Altkirchensl. Gramm. I § 121 Anm. 8, wo allerdings der unratsame Versuch (vgl. Gr. ζῆ-ναι usw., iran. *jyātu* „Leben": ar.* *žīra* „lebendig") unternommen wird, die *v*-losen Formen teils aus *v*-haltigen herzuleiten, teils als Neubildungen zu erklären.

bhās n. (im RV noch häufig *bhāas*) „Glanz" (*-as*-Stamm von *bhā* „leuchten") fassen schon rigvedische Dichter als Wurzelnomen und bilden dazu (mit dem bereits darin enthaltenen Suffix[1]) ein *bhāsas* n. „Glanz". So ist die Grundlage geschaffen zu dem später geläufigen auf eine Wurzel *bhās* bezogenen Formensystem. Mit dieser Feststellung ist dem exegetisch widerlegten Ansatz „Schein, Ansehen" für *-psu* auch die etymologische Begründbarkeit (im Sinne Grassmanns) entzogen.

In keinem dieser Fälle sollte man von einer „Denominativbildung" sprechen[2]): ein „Denominativum" ist ein aus einem Nomen (mit einem diesem Zweck dienenden Suffix) abgeleiteter „Verbalstamm".[3]) Auch der Ausdruck „Nominalverben" ist irreführend, da es sich keineswegs nur um verbale, sondern auch um nominale Neubildungen handelt: grundsätzlich kann jedes Bildungselement, das unmittelbar an die Wurzel tritt, an die neu abstrahierte Wurzel gefügt werden. Eine dem Wesen der Erscheinung gerecht werdende Bezeichnung wäre: Neubildung zu einer *radix postnominalis*, dem Gegenstück zu einem *nomen postverbale*.[4])

---

[1]) Eine Kuriosität, die den von W. Schulze KZ LXII 258 gesammelten zur Seite zu stellen wäre.

[2]) Wie nicht selten geschieht. F. Kuiper, Nasalpräsentia 46, hat völlig recht, wenn er *bhiṣakti* nicht als „Denominativum" gelten lassen will. Ein „primäres Verbum" in seinem Sinne ist es deshalb doch nicht. Das vom Sprachgefühl schon in arischer Zeit als Wurzelnomen aufgefaßte **bhiśaz* m. „Arzt" ist wohl ein altes Kompositum, gebildet — nicht, wie Brugmann I. F. XXVIII 285 will, aus **ebḫi* + **saǧ*, sondern — aus **bhiš* f. „Heilung" (aw. *biš* f. „Heilung, Heilmittel", *-biš* „heilend") + Verbaladj. **saz* (zur Wz. **saǧ* „aufspüren": Walde-Pokorny [1]II 449): „die Heilung (das Heilmittel) aufspürend". Zum Lautlichen (*šs* zwischen Vokalen >*š*) vgl. ved. *barhiṣád*< **barhiṣ-sad*. Wackernagel, Altind. Gramm. I § 97aα Anm., II § 55bα, I § 287a Anm. — Schwyzer, Gr. Gramm. I 722f. (Vorbemerkung) bringt eine Reihe hierher gehöriger Bildungen mit „einem frühflexivischen Zustand, in dem das gleiche Sprachelement mit verschiedener Flexion nominal oder verbal verwendet werden konnte" in Zusammenhang und sieht in ihnen die Grundlage der Denominativbildung. Dies wohl in Entwicklung der von Specht KZ LXII 246ff. vertretenen Gedanken. Ich halte das alles, wie sich aus meiner oben ganz kurz dargelegten Auffassung ergibt, für irrig. Wenn irgendwo, dann ist es gerade bei dem von Specht behandelten *cániṣṭhat* (RV VIII 63 (74),11) offensichtlich, daß es sich um eine einzelsprachliche Neubildung handelt, die nicht auf einem frühgrundsprachlichen Prinzip (das als durch andere Tatsachen erwiesen ich bereitwillig unterstelle) beruhen kann.

[3]) Wohl zu unterscheiden von einer „Wurzel": Meillet, Introduction[5] 162.

[4]) Vgl. hierzu Schwyzer, o. c. 421 Anm. 3.

WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT DER MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG
Jahrgang I, 1951/52, Heft 3
Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1

Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad

Von Prof. Dr. P. THIEME

Im ersten Kapitel (*adhyāya*) der *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*[1]) belehrt *Citra Gārgyāyaṇi* (oder: *Gāṅgyāyani*) den *Āruṇi Gautama* und seinen Sohn *Śvetaketu* über das Jenseits, genauer: über das Schicksal des Menschen nach dem Tode.

Die Lehre, die in ähnlicher Form JB I 49 verkündet und JUB III 28, BĀU VI 2, 12 ff. (ed. BÖHTLINGK VI 1, 15 ff.), V 10, 1 (ed. BÖHTLINGK V 12, 1), ChU V 10, 1 ff., vorausgesetzt wird, ist kurz die folgende: Alle, die diese Welt verlassen, gehen zum Monde. Der Mond ist das Tor der Himmelswelt. Er stellt jedem Ankömmling eine Frage. Wer diese Frage richtig beantwortet, den läßt er an sich vorbei. Die Frage lautet: „Wer bist du?", und die Antwort: „Ich bin du".

Der 3., 4. und 5. Abschnitt des Kapitels beschäftigt sich mit dem Wege, den der Tote, vorbeigelassen, zu gehn hat: es ist der Weg durch den Himmel. Diesem Text gilt die folgende Untersuchung.

Ich gebe zunächst den Wortlaut des Textes (I A), wie ich ihn auf Grund der mir erreichbaren Ausgaben und Angaben herstelle:

1. E. B. COWELL, Kaushītaki-Brāhmaṇa-Upanishad, Bombay 1861 (Sigel: C).
2. Thirty two Upanishads, Poona 1895 = Ān. S. S. XXIX (Sigel: An).
3. One Hundred & Eight Upanishads[4], Bombay 1932. Nirnaya Sāgar Press (Sigel NS[2]).

Die Ausgabe des Śāṅkhāyana-Āraṇyaka, Poona 1923 = Ān. S. S. XC, war mir nicht zugänglich. Ich darf den Noten von RENOUS Übersetzung (1948) entnehmen, daß sie keine wesentlichen Varianten bietet.

Jedenfalls läßt sich auf Grund der drei von mir benutzten Ausgaben ein im ganzen lesbarer Text herstellen. Was die von mir behandelten Abschnitte angeht, so kann hier nicht von zwei oder mehr „Rezensionen" die Rede sein. Es scheint mir evident, daß das ihnen zugrunde liegende handschriftliche Material schließlich auf eine einheitliche Textform zurückgeht, die sich auch — abgesehen von Einzelheiten — sicher rekonstruieren läßt. Mehrfach, wenn auch natürlich nicht immer, kann man wahrscheinlich machen, daß die Abweichungen[1]) auf willkürlicher, aber motivierter Konjektur beruhen (I C **2**, **5**, **10**, **12**, **16**, **23**): es handelt sich also nicht selten um mehr als bloße Schreibfehler.

Die Unterteilung in Absätze ([a], [b], [c] usw.) und die Interpunktion rührt von mir. Den handschriftlich überlieferten Sandhi habe ich nur in Einzelfällen angetastet. So schreibe ich: *-āha: abhidhāvatā* für *-āhābhidhāvata* (3 [c]); *paryavekṣate. evam* für *paryavekṣata evam* (4 [b] [c]).

Meine Übersetzung (I B) habe ich so wörtlich wie möglich gehalten und nicht versucht, Schwierigkeiten und Härten, die die Ausdrucksweise des Originals bietet, zu mildern oder zu vertuschen. Die früheren Übersetzungen[2]) habe ich verglichen, gehe im allgemeinen aber nur auf RENOUS Übertragung, als die neueste, ein. Nicht, weil sie einen entscheidenden Fortschritt über die älteren brächte, sondern vielmehr, weil sie — offenbar gemäß der Absicht des Verfassers — ein gutes Durchschnittsbild von dem bisher erreichten Verständnis bietet. Ihr wesentlicher Wert liegt nach meinem Dafürhalten in den Anmerkungen, denen ich vielfach verpflichtet bin, so sehr ich öfters in der Beurteilung abweiche.

Mein eigentliches Anliegen ist die inhaltliche Analyse (II): sie bringt zugleich die Rechtfertigung mehrerer Einzelheiten meiner Textherstellung und Übersetzung.

I. Kauṣītaki-Upaniṣad I 3–5

A. Text

I 2. ... tam āgatam prcchati: ko 'sīti. tam pratibrūyāt: ...ko 'smi ko 'si[3]) tvam asmīti. tam atisṛjate.

[1]) „Die Verehrung, die in den Wahrheitsverkündigungen (vgl. Verf. ZDMG CII 119 f.) des *Kauṣītaki* besteht".

[2]) Dies der von RENOU, Kauṣītaki Upaniṣad, abedruckte Text. — Irreführend RENOU o. c. 11.

[1]) Orthographische Differenzen, offensichtliche Versehen der Herausgeber oder Druckfehler rechne ich nicht darunter. Ich habe sie stillschweigend übergangen.

[2]) Vgl. RENOU, o. c. 11, wo die wichtigsten genannt sind. Außerdem habe ich noch eingesehen A. HILLEBRANDT, Aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden, Jena 1923, 106 ff.

[3]) ko 'smi ko 'si] C *v. l.* An. *v. l. om.* ko 'si NS *om.* ko 'smi

3. [a] sa etam devayānam panthānam āpadyāgnilokam[1]) āgacchati, sa vāyulokam, sa varuṇalokam[2]), sa indralokam, sa prajāpatilokam, sa brahmalokam.

[b] tasya ha vā etasya lokasyāro[3]) hrado, muhūrtāny eṣṭihā[4]), vijarā[5]) nadī, -lyo[6]) vṛkṣaḥ, sāṃrājyam[7]) saṃsthānam, aparājitam āyatanam, indraprajāpatī dvāragopau, vibhu pramitam, vicakṣaṇāsandy, amitaujāḥ paryaṅkaḥ.

[c] priyā ca mānasī [_ ⏑]
pratirūpā ca cākṣuṣī
puṣpāṇy ādāyānayato[8])
[⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _ ⏑ _]
[evaṃ ha] vai ca jagatī[9])
[⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _ ⏑ _]
ambā cāmbālī caivānyāś
cāpsaraso 'mbikādayas[10])

[d] tam itthaṃvid āgacchati, taṃ brahmāha: abhidhāvata mama yaśasā, vijarāṃ[11]) vā ayaṃ[12]) nadīm prāpan na vā[13]) ayaṃ jarayiṣyatīti[14]).

4. [a] taṃ pañcaśatāny apsarasām pratiyanti[15]), śataṃ mālyahastāḥ[16]), śataṃ āñjanahastāḥ, śataṃ cūrṇahastāḥ, śataṃ vāsohastāḥ, śataṃ phalahastās"[17]). taṃ brahmālaṃkāreṇālaṃkurvanti.

sa brahmālaṃkāreṇālaṃkṛto brahma vidvān brahmābhipraiti[18]).

[b] sa āgacchaty āraṃ hradaṃ, taṃ manasātyeti.

tam ṛtvā[20]) saṃ prativido madanti[21]). sa āgacchati muhūrtāny eṣṭihāṃs, te 'smād apadravanti.

sa āgacchati vijarāṃ[22]) nadīm, tāṃ manasaivātyeti.

tat sukṛtaduṣkṛte dhunute[23]).

tasya priyā jñātayaḥ sukṛtam upayanty, apriyā duṣkṛtam.

tadyathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣetaivam[1]) ahorātre paryavekṣate[2]).

[c] evaṃ sukṛtaduṣkṛte sarvāṇi ca dvandvāni.

sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahma vidvān brahmaivābhipraiti.

5. sa āgacchatīlyaṃ[3]) vṛkṣaṃ, taṃ brahmagandhaḥ pravisati.

sa āgacchati sāṃrājyaṃ[4]) saṃsthānaṃ,

taṃ brahmarasaḥ praviśati.

sa āgacchaty aparājitam āyatanaṃ, tam brahmatejaḥ praviśati.

sa āgacchatindraprajāpatī dvāragopau, tāv asmād apadravatah.

sa āgacchati vibhu pramitaṃ, taṃ brahmayaśaḥ praviśati.

sa āgacchati vicakṣaṇām āsandīm: bṛhadrathaṃtaresāmanī pūrvau pādau, śyaitanaudhase cāparau pādau[5]), vairūpavairāje anūcye[6]), śākvararaivate tiraścī.

(sā prajñā prajñayā hi vipaśyati)

sa āgacchaty amitaujasaṃ paryaṅkaṃ (sa prāṇas):

tasya bhūtaṃ ca bhaviṣyac ca pūrvau pādau, śris cerā cāparau, (bṛhadrathaṃtare anūcye[7]), bhadrayajñāyajñiye śirṣaṇye, ṛcaś ca sāmāni ca prācīnātānaṃ[8]), yajūṃṣi tiraścīnāni, somāmśava upastaraṇam, udgītho 'paśrayaḥ[9]), śrīr upabarhaṇaṃ.

tasmin brahmāste.

tam itthaṃvit pādenaivāgra ārohati. taṃ brahmāha[10]): ko 'sīti. taṃ pratibrūyāt:

B. Übersetzung

I 2

. . . Darauf fragt er (der Mond) ihn (den Toten), wenn er angekommen ist: „Wer bist du?" Darauf soll er antworten: „. . . Ich bin ‚Wer' (*Ka* = *Prajāpati*), du bist ‚Wer': ich bin du". Darauf läßt er (der Mond) ihn (den Toten) an sich vorbei.

---

[1]) āpadyā-] NS āsādyā-
[2]) varuṇalokaṃ] NŚ *add.* sa ādityalokaṃ
[3]) loka-] An NŚ brahmaloka-
[4]) muhūrtāny eṣṭihā] *alle* muhūrtā yeṣṭihā An *v. l.* muhūrtā yaṣṭihā
[5]) vijarā] NŚ virajā
[6]) -lyo] NS ṭuyo
[7]) sāṃrājyaṃ] C An sālajyaṃ NS sāyujyaṃ
[8]) ānayato] C āvayato C *v. l.* NS An āvayatau
[9]) jagatī] NS jagaty C An jagāny
[10]) ambā ... ādayas] C An ambāś cāmbāyavīś cāpsaraso 'mbayānadyas NS ambāś cāmbāvayavāś cāpsaraso 'mbayānadyas
[11]) vijarāṃ] NS virajāṃ
[12]) vā ayaṃ] NS vāyaṃ
[13]) prāpan na vā] NŚ prāpannavān
[14]) jarayiṣyatīti] NS jigiṣyatīti
[15]) pratiyanti] C *v. l.* An *v. l.* NS pratidhāvanti
[16]) mālya-] NS mālā- An *v. l.* jvālā-
[17]) phala-] An *v. l.* phaṇa- NS kaṇā-
[18]) śataṃ mālyahastāḥ ... phalahastās] Die Reihenfolge der einzelnen Sätzchen variiert, s. u. IC. 12
[19]) brahmābhi-] NS brahmaivābhi-
[20]) ṛtvā] C An itvā
[21]) madanti] *alle* majjanti
[22]) vijarāṃ] NS virajāṃ
[23]) dhunute] NS dhūnute C dhunute vā *v. l.* dhanuvāte dhunvate Bodl. dhunvavāte Berl. dhunuvāte (Keith, JRAS 1908 388 Anm. 2)

[1]) paryavekṣetaivam] An NS paryavekṣata evam
[2]) paryavekṣate] C paryavekṣeta
[3]) -tīlyaṃ] NS -ti tilyaṃ
[4]) sāṃrājyaṃ] C An sālajyaṃ NS sāyujyaṃ
[5]) pādau] An *om.*
[6]) anūcye] NS *om.* An anūcyate
[7]) bṛhad- ... anūcye] C *nach* bhadra- ... śirṣaṇye
[8]) prācīnātānaṃ C *v. l.* An *v. l.* prācīnātānāni
[9]) -tho 'paśrayaḥ] C -tho 'paraś ca yaḥ NS An -tha upaśrīḥ
[10]) brahmāha] C *v. l.* brahmā ha prechati C An brahmā prechati

3 [a]

Darauf kommt er, nachdem er auf diesen (bekannten) den Himmlischen dienenden Pfad gelangt ist, in die Welt des *Agni*; darauf in die Welt des *Vāyu*; darauf in die Welt des *Varuṇa*; darauf in die Welt des *Indra*; darauf in die Welt des *Prajāpati*; darauf in die Welt des *brahman* (*Brahman*).

[b]

Nun gehört wahrlich zu dieser (genannten) Welt ein See „*Āra*"; Eropferungszerstörer „die Augenblicke"; ein Fluß „Alterslos"; ein Baum „*Ilya*"; ein Platz (Auffahrt) „Allkönigsschaft"; ein Schloß „Unbesiegt"; zwei Torhüter „*Indra* und *Prajāpati*"; eine [Säulen-]Halle „Sich ins Weite dehnend"; ein Thron „Weitblickend"; ein Thronsitz (Diwan) „Von unmeßbarer Kraft".

[c]

Die liebe *Mānasī*... und die liebliche (!) *Cākṣuṣī* haben Blumen genommen und bringen sie herbei...; [ebenso] wahrlich die beiden *Jagatī* (Himmel und Erde)... und *Ambā* und *Ambālī* und die anderen Apsarasen, *Ambikā* an der Spitze.

[d]

Darauf kommt der solches Wissende hin zu ihm (dem Thronsitz). Darauf sagt *Brahman* zu ihm:

„Eilt herbei mit meinem Ruhmesglanz! Den Fluß ‚Alterslos' wahrlich hat dieser [jetzt] erreicht. Wahrlich, nicht wird dieser altern".

4 [a]

Darauf kommen ihm 500 Himmelsjungfrauen entgegen: 100 haben Kränze in der Hand, 100 haben Salböle in der Hand, 100 haben (wohlriechende) Pulver in der Hand, 100 haben Gewänder in der Hand, 100 haben Früchte in der Hand.

Darauf schmücken sie ihn mit *brahman*-Schmuck.

Darauf geht er, geschmückt mit *brahman*-Schmuck, das *brahman* kennend, in das *brahman* ein.

[b]

Darauf kommt er zu dem See „*Āra*". Darauf überschreitet er ihn mit dem *manas*.

Darauf freuen sich, nachdem sie auf ihn getroffen sind, die (ihn) Erkennenden.

Darauf kommt er zu den Eropferungszerstörern „den Augenblicken". Darauf laufen sie vor ihm davon.

Darauf kommt er zu dem Fluß „Alterslos". Darauf überschreitet er ihn ebenfalls mit dem *manas*.

Damit schüttelt er sein Gutgetanes und sein Schlechtgetanes ab.

Darauf bekommen (erben) seine lieben Verwandten sein Gutgetanes, seine bösen sein Schlechtgetanes.

Als ob einer, der mit dem Wagen fährt, auf die beiden Wagenräder herabblickte, so blickt er darauf auf Tag- und Nacht-(Himmel) herab.

[c]

So auf das Gutgetane und Schlechtgetane und alle paarweisen Dinge.

Darauf geht dieser (in Rede stehende), von Gutgetanem und von Schlechtgetanem befreit, das *brahman* kennend, ebenfalls in das *brahman* ein.

5

Darauf kommt er zu dem Baum „*Ilya*". Darauf dringt *brahman*-Duft in ihn ein.

Darauf kommt er zu der Auffahrt „Allkönigsschaft". Darauf dringt *brahman*-Geschmack in ihn ein.

Darauf kommt er zu dem Schloß „Unbesiegt". Darauf dringt *brahman*-Energie in ihn ein.

Darauf kommt er zu den beiden Torhütern „*Indra* und *Prajāpati*". Darauf laufen sie vor ihm davon.

Darauf kommt er zu der [Säulen-]Halle „Sich ins Weite dehnend". Darauf dringt *brahman*-Ruhm in ihn ein.

Darauf kommt er zu dem Thron „Weitblickend": die Vorderfüße sind die beiden (heiligen) Melodien *Bṛhat* und *Rathaṃtara*; und die Hinterfüße — [die Melodien] *Śyaita* und *Naudhasa*; die beiden Längs[seiten] — [die Melodien] *Vairūpa* und *Vairāja*, die beiden Quer[seiten] — (die Melodien) *Śākvara* und *Raivata*.

(Der [der Thron] ist die Erkenntnis. Denn mit der Erkenntnis „blickt man weit".)

Darauf kommt er zu dem Thronsitz „Von unmeßbarer Kraft":

(Der [der Thronsitz] ist der Atem.)

Dessen Vorderfüße sind Vergangenheit und Zukunft, und die Hinterfüße — [Glücks-] Glanz und Nahrung; (die Längs[seiten] — [die Melodien] *Bṛhat* und *Rathaṃtara*;) die beiden Kopf(stücke) — [die Melodien] *Bhadra* und *Yajñāyajñīya*; das nach vorn Gespannte [der Fäden des Thronsitzgewebes] — [RV-]Verse und [SV-]Melodien; das Quergespannte — [YV-] Sprüche; der Sitz — Somastengel; die Lehne — der *udgītha*; das Polster — [Glücks-]Glanz.

Auf dem (dem Thronsitz) sitzt *Brahman*.

Darauf besteigt der solches Wissende ihn (den Thronsitz) lediglich mit dem Fuß an der Spitze (!).

Darauf sagt *Brahman* zu ihm: „Wer bist du?" Darauf soll er ihm antworten: ...

C. Textkritische und sprachliche Erläuterungen

1. *tam ... prcchati, taṃ pratibrūyāt, tam atisṛjate, sa āgacchati* usw.: das an die Spitze gestellte Demonstrativpronomen (*ta-*) erfüllt in stereotyper Weise die Funktion einer anknüpfenden Partikel (*otha, tatas*) + anaphorischem Pronomen (*a-, ena-*): DELBRÜCK, Altind. Syntax 211f.; OLDENBERG, Altind. Prosa 20; MINARD, Subordination § 80ff.

Auch das durch die Verbalendung bereits bezeichnete Subjekt wird durch eine Form des Stammes *ta-* in dieser Weise angegeben, a) wenn der angeknüpfte Satz keinen anderen Begriff enthält, der aus dem unmittelbar Vorhergehenden aufzunehmen ist: *tam atisṛjate* „darauf läßt [er] ihn an sich vorbei", *tam itthaṃvid āgacchati* „darauf kommt der solches Wissende hin zu ihm", aber: *sa āgacchaty āraṃ hradam* „darauf kommt er zum See *Āra*"; b) wenn auffallender Subjektwechsel vorliegt: der zweite aus dem Vorhergehenden aufzunehmende Begriff wird dann, natürlich, nicht durch *ta-*, sondern durch das anaphorische Pronomen *a-* bezeichnet: *te 'smād apadravanti* „darauf laufen sie vor ihm davon".

Gegebenenfalls wird auch das ausdrücklich rückverweisende Pronomen (*eta-*) durch anknüpfend-anaphorisches *ta-* vorweggenommen: *tasya ... etasya lokasya* „nun gehört zu dieser Welt ...", *sa eṣa ... abhipraiti* „darauf geht dieser ... ein".

Statt *tadyathā* (4 [b] a. E.) hätte es auch heißen können: *sa yathā* (MINARD, o. c. § 87). Es ist zu beurteilen nach MINARD o. c. § 64 b, aus dem ich das Recht zur Schreibung in einem Wort herleite.

Zu 3 [a]:

2. Die Hinzufügung von *sa ādityalokam* in NS ist wohl durch den Wunsch motiviert, die genannten Welten auf die solenne Zahl 7 zu bringen.

Zu 3 [b]:

3. Über *āra* vgl. u. II **4.**

4. *muhūrtāny eṣṭihā[ḥ]*: die Überlieferung bietet *muhūrtā yeṣṭihā[ḥ]*, also einen Nominativ zu dem schon von Śaṅkarānanda als *muhūrtān yeṣṭihān* aufgelösten *muhūrtānyeṣṭihān* in 4 [b]. Ich halte diese Auflösung für falsch: sie setzt ein maskulines *muhūrta* voraus, was sonst nicht vorkommt, und landet bei einem unerklärlichen Stamm *yeṣṭiha*, für den man, erst nach Śaṅkarānanda, *yaṣṭiha*, konjiziert hat. Ich löse im folgenden auf: *muhūrtāny eṣṭihān*, und setze an unserer Stelle: *muhūrtāny eṣṭihā[ḥ]*. Damit ergibt sich ein vorzüglicher Sinn: *eṣṭi* ist Verbalsubstantiv zu *ā + yaj* „sich [etwas] eropfern" (vgl. VS V 7 *eṣṭa* < *ā + iṣṭa* „eropfert").

Im himmlischen Jenseits trifft man mit dem *iṣṭāpūrta*, mit dem „Geopferten und Geschenkten" (WINDISCH, Festgruß 115ff.) zusammen (RV X 14,8), man lebt dort davon (OLDENBERG, Religion 535). Daran knüpft sich die Sorge, daß es einst aufgezehrt ist: es droht der *punarmṛtyu*, der „Wiedertod". Hier ist dieser Gedanke so gewendet, daß es im Jenseits Mächte gibt, die „die Eropferung zerstören", und diese Mächte werden nun ganz passend „die Augenblicke" genannt: die Zeit läßt den erworbenen Schatz unaufhaltsam, mit jedem Augenblicke weiter, zusammenschmelzen. Ganz ähnlich ist die Formulierung in ŚB II 3, 3, 11 *ahorātre ha vā amuṣmiṃ loke pariplavamāne puruṣasya sukṛtaṃ kṣiṇutaḥ* „Tag und Nacht wahrlich, in jener Welt umeinander tanzend (eigentl.„springend"), lassen dahinschwinden[1]) das Gutgetane des Menschen"[2]).

Die Übersetzer pflegen das vermeintliche ‚*yeṣṭiha*' als Namen der Augenblicke (*muhūrta*) zu fassen, was schon deshalb nicht richtig sein kann, weil in der ganzen Aufzählung der Begriff, um den es sich handelt, auf seinen Namen folgt.

5. Die Lesung von NS *virajā* für *vijarā*, die sich im folgenden konsequent wiederholt, wird widerlegt durch die, in NS gleichfalls verstümmelten, auf etymologisierender Folgerung beruhenden Schlußworte von 3 [d]. Es handelt sich aber wohl um mehr als einen bloßen Schreibfehler: „frei von *rajas* (Leidenschaft)" zu werden, ist das jüngere, „frei von Alter" das ältere Ideal des „Wissenden". Vgl. auch u. II **11**.

NS liest übrigens auch z. B. BĀU IV 4, 23 *virajo*, wo BÖHTLINGKS Ausgabe (IV 4, 28) zweifellos richtig *vijaro* hat.

6. Das besser beglaubigte *ilya* — nur NS *tilya* — läßt sich als „Nahrungsreich" erklären: Verf., Untersuchungen 69 Anm. 1.

7. *sāṃrājya*: ganz unverständlich ist die Lesung *sālajya;* an ein willkürlich gebildetes mystisches Rätselwort zu denken (BELVAKAR, zitiert bei RENOU o. c. 21 Anm. 11), scheint mir ganz unangebracht. *sāyujya* ist wenigstens grammatisch möglich: Abstraktum zu *sayuj* „zusammengeschirrt, Gefährte". Aber ein solcher Begriff paßt nicht in den Zusammenhang, in dem wir einen auf die Herrlichkeit des *saṃsthāna* anspielenden, nicht gar zu fern liegenden Namen erwarten.

Das von mir konjizierte *sāṃrājya* steht als Schriftbild dem Überlieferten ganz nahe, ist als Abstraktum zu *saṃrāj* ohne weiteres bildbar, andererseits ungeläufig, so daß die Verderbnis durch unwissende Schreiber leicht zu erklären

[1]) Zur Bedeutung von *kṣi* vgl. Verf. ZDMG LXXXXV 101f.

[2]) Von RENOU o. c. 24 Anm. 15 zu 4 [c] zitiert, wo es sich aber um eine ganz andere Anschauung handelt: u. II **11**. Allenfalls könnte man hier von einer umdeutenden Benutzung einer alten Formulierung sprechen.

ist. Begrifflich paßt es gut zu den anderen Namen. Man könnte natürlich auch ein, gebräuchlicheres, *svārājya* vermuten.

8. *vibhu pramitam*: gewiß kein Kompositum (RENOU o. c. 20 „le palais de Vibhu"), wie die Analogie der übrigen, jeweils zweigliedrigen Ausdrücke zeigt. ChU VIII 5, 3, worauf RENOU verweist, ist selbst dunkel: *prabhuvimitam* oder *prabhu vimitam*?

pramita „[Säulen-]Halle" ist geraten. Jedenfalls ist ein Teil des Palastes gemeint, in den man erst gelangt, wenn man an den „Torhütern" vorbei ist. Die etymologische Bedeutung ist entweder: „das Ausgemessene" (*pra* + *mā*) oder „das [z. B. durch Säulen] Befestigte" (*pra* + *mi*).

9. Zu 3 [c] vgl. u. II **20**.

10. Zu 3 [d]:

prāpan na vā ayaṃ jarayiṣyati: die finite Ausdrucksweise *prāpan na vai* mit dem alten, auch von *Pāṇini* gebilligten (III 1, 55: Wz. *āp* ist *ldit*: DhP V 14), Aorist *prāpat* ist in NS ersetzt durch *prāpannavān*. Dadurch ging die Negation verloren, und *jarayiṣyati* mußte durch ein positives Verbum abgelöst werden: die Konjektur *jigīṣyati* lag nicht nur des Schriftbildes wegen nahe, sondern entsprach zugleich der jüngeren Auffassung, die in der Erlösung weniger die Befreiung vom Alter, als die moralische Besiegung der Leidenschaften usw. sieht: oben I C **5**.

Zu 4 [a]:

11. *pratiyanti*: die Lesung *pratidhāvanti* ist leicht erklärlich als sekundäre Angleichung an das vorausgehende *abhidhāvata*.

12. *śataṃ mālyahastāḥ* usw.: die Reihenfolge der einzelnen Sätzchen variiert stark. Ich habe diejenige gewählt, die einem mir wahrscheinlichen Nacheinander entsprechender Handlungen am besten antwortet: Der Ankömmling wird erst durch Bekränzen geehrt, dann wird für seine Notdurft gesorgt, und zwar a) durch Reinigung mit Salbölen, dann Parfümieren mit Duftpuder, dann Anlegen neuer Gewänder; b) durch Erquickung mit erfrischenden Früchten. Sicherheit läßt sich hier aber kaum erreichen.

Die auffälligen Varianten zu *phalahastāḥ* beruhen wohl auf dem Gefühl, daß konsequenter Weise nur von Schmuckmitteln die Rede sein dürfte (wegen des Folgenden), und weiter auf der Erwägung, daß der am Ort der Erlösung Angelangte keiner Nahrung mehr bedarf: z. B. BĀU IV 4, 23; Kaṭha U I 1, 12.

13. *brahmābhipraiti*: die Variante *brahmaivābhipraiti* — nur in dem schlechten Text der NS — nach *brahmaivābhipraiti* in 4 [c], wo es richtig ist: u. II **19**.

Zu 4 [b]

14. *rtvā*: ich ziehe hier die Lesung von NS als die *lectio difficilior* vor, die sich auch im Zusammenhang als einwandfrei und sogar charakteristisch erweisen läßt: u. II **5**.

15. *madanti*: u. II **5**.

16. *dhunute*: COWELLS Varianten (vgl. RENOU o. c. 23 Anm. 10) führen teilweise auf ein *dhunvāte*, also eine Dualform, die von Schreibern eingesetzt worden ist, welche *sukṛtaduṣkṛte* für das Subjekt des Satzes hielten. Die Uneinheitlichkeit der Überlieferung ergibt bereits einen äußeren Anhalt für ihren sekundären Charakter. Im übrigen kann kein Zweifel sein, daß *sukṛtaduṣkṛte* Objekt von *dhū* ist[1]): AitB IV 24, 3 *śarīraṃ dhunute* „er (der Tote) schüttelt seinen Körper ab"; JB I 49, 7 ... *upādīptasya dhūma eva śarīraṃ dhunoti* „der Rauch schüttelt den Körper des in Flammen gesetzten [Leichnams] ab". Vgl. OERTEL JAOS XIX 114f.

17. *yathā ... paryavekṣetaivaṃ paryavekṣate*: Optativ im Vergleichssatz, Präsens im Hauptsatz, vgl. RENOU o. c. 23 Anm. 11 mit Verweis auf ŚB II 3, 3, 12; MINARD, Subordination § 384ff.

Die Überlieferung gleicht in charakteristischer Weise aus, indem sie entweder in beiden Sätzen den Optativ (C) oder den Indikativ (An, NS) setzt

Zu 5:

18. Die Sätze *sā prajñā prajñayā hi vipaśyati* und *sa prāṇas* athetiere ich. Mein Verdacht beruht auf folgenden Momenten: die Identifizierung des Thrones mit der *prajñā* wird motiviert, die desThronsitzes mit dem *prāṇa* nicht; die erste Identifizierung folgt der mystischen Deutung vermittels liturgischer Elemente, die zweite geht der mystischen Deutung vorauf; beide Identifikationen passen nicht zu den vorgetragenen Deutungen. Beide aber lassen sich leicht als nachträgliche Einschübe eines Mannes verstehen, der den *adhyāya* I der Upanishad irgendwie in einen — ursprünglich nicht vorhandenen — Zusammenhang mit dem *adhyāya* II bringen wollte.

19. *brhadrathaṃtare anūcye*: es handelt sich um einen Einschub von jemandem, der meinte: da bei der Behandlung des Thrones auf die Deutung der vier Füße die der *anūcye* gefolgt sei, müsse dies bei der Behandlung des Thronsitzes auch der Fall sein. Aber wo von den *anūcye* die Rede ist, sollte auch von den *tirasčī* gesprochen werden, außerdem sind die „*brhadrathaṃtare*" schon vergeben.

[1]) Kullūka zu Manu VI 79 liest *vidhunute*: das *vi* entspricht jüngerem Sprachgebrauch, dem der ältere in den oben angeführten Zitaten und der direkten Überlieferung unserer Upanishad gegenübersteht. Aber *-dhunute* leiht der von mir adoptierten Lesart eine unverdächtige Bestätigung.

20. Ob *prācīnātānaṃ* wirklich besser ist als *prācīnātānāni*, ist mir keineswegs sicher. Vielleicht ist beides falsch; wir erwarten einen maskulinen Nominativ: RENOU o. c. 25 Anm. 19.

21. *udgītho 'paśrayaḥ*: COWELLS *udgītho 'paraś ca yaḥ* muß natürlich, wie man längst gesehen hat (KEITH, Translation 20 Anm. 3), mit AV XV 3, 8 .:. *udgītho 'paśrayaḥ* kombiniert werden. Man verfehlt nur, meine ich, den Weg zum Richtigen, wenn man die AV-Lesung, wie WHITNEY es tut, nach der KauṣU-Lesung *upaśrīḥ* ändert. Mir scheint *apaśraya* = *yasminn apaśrayate* „wohin man sich weglehnt" = „Rückenlehne" völlig tadelfrei, und ich sehe keine Bedenken, hierauf fußend unser *udgītho 'paraś ca yaḥ* zu *udgītho 'paśrayaḥ* zu emendieren. KEITHS *uparaśrayaḥ*, BELVALKARS *aparaśrayaḥ* könnten meines Erachtens nur heißen: „untere, nähere Lehne": *apaśrayaḥ* ist da viel besser und hat den Vorteil wirklich — im AV — belegt zu sein, noch dazu in entsprechendem Zusammenhang. Die Lesung *upaśrīḥ* ist, was das Hinterglied betrifft, mit KEITH als Dittograph des folgenden *śrīḥ* zu erklären, *upa* ist entstanden durch falsche Sandhiauflösung eines überlieferten *-thopa-*. Natürlich leugne ich nicht, daß auch ein *upaśraya* einen guten Sinn ergäbe: *yasminn upaśrayate* „wogegen man sich lehnt". Man hat aber eben offenbar *apaśraya* gesagt.

22. *pādenaivāgra ārohati*: die Ausdrucksweise ist seltsam und mehrdeutig. *agre* „an der Spitze" könnte auch zeitlich gemeint sein, müßte dann aber wohl vor *pādena* stehen, da es dann doch die ganze Vorstellung des „mit dem Fuße Besteigens" charakterisieren würde. Ich vermute einen Textfehler, weiß aber keine einfache Lösung. *agrata* statt *agra* wäre billig zu haben: aber wird man einen Thronsitz anders als „von vorn" besteigen? Man würde erwarten: „mit der Fußspitze". Allein, wie sollte ein solch einfacher Ausdruck wie *pādāgreṇaiva* derart verderbt werden? Es müßte schon etwas Aparteres dagestanden haben. Vielleicht: *pādenaivāvāgagra* „lediglich mit dem Fuß, die Spitze (*agra*) [des Fußes] nach unten gerichtet (*avāg*) habend" = „mit der Fußspitze"? Die Wiederholung gleicher oder ähnlicher Silbenfolgen (*vāvā, gagra*) und die Ungewöhnlichkeit der Ausdrucks ließen die Verderbnis zu *pādenaivā[vāga]gra* leicht verstehen.

23. *brahmāha*: die Variante *brahmā pṛcchati* ist wohl über die — ebenfalls belegte — Zwischenstufe *brahmā ha pṛcchati* entstanden: irgend jemand zerlegte *brahmāha* falsch in *brahmā ha* (in Wahrheit müßte ein *ha* an zweiter Stelle stehen, also nach *tam*), vermißte dann ein Verb und griff nach *pṛcchati*, das sich aus dem folgenden *pratibrūyāt* ganz selbstverständlich zu ergeben schien. Ein Weg von *brahmā pṛcchati* zu *brahmāha* ließe sich allerdings zur Not auch denken: es könnte aus 3 [d] eingeschwärzt sein.

II. Inhaltliche Analyse

1. Schon bei der ersten flüchtigen Durchsicht des Textes muß dem unbefangenen Leser mehreres auffallen. Am Ende von Abschnitt 3 gelangt der Tote zum Thronsitz des Gottes *Brahman* (m.) und dieser sagt etwas zu ihm. So steht es jedenfalls da[1]). Die im folgenden angeführten Worte richten sich in Wahrheit an jemand anderes, an eine Mehrheit: „Eilt herbei ... dieser hat (jetzt) den Fluß ‚Alterslos' erreicht". In Abschnitt 4 liest man: „Darauf geht er ..., das *brahman* (n.) kennend, in das *brahman* ein" — und zwar gleich zweimal: das erste Mal nach Schilderung der Begrüßung des Ankömmlings durch die Apsarasen, die Himmelsjungfrauen, das zweite Mal nach Beschreibung des eigentlichen Weges. Abschnitt 5 beschreibt dann noch einmal einen Weg, der aber nun wieder zum Thronsitz des Gottes *Brahman* (m.) führt. Diesen besteigt der Tote „lediglich mit einem Fuß", und der Gott sagt wieder etwas zu ihm. Diesmal stimmen die angeführten Worte wirklich: „Wer bist du?" Der Tote gibt darauf (in Abschnitt 6) eine im Wortlaut dem ähnliche, inhaltlich dem genau entsprechende Antwort, was er dem Mond bereits (in Abschnitt 2) erwidert hat: „Ich bin du". Darauf fragt *Brahman* weiter: „Wer bin ich?" und das Frage- und Antwortspiel beginnt erst recht eigentlich.

Eine solche Erzählweise ist doch recht seltsam. Man darf erwarten, daß ein Erzähler sich darüber klar ist, ob er seinen Helden ins *brahman*, d. h. in das ‚*brahman*' genannte „höchste Absolute" (Verf., ZDMG CII 121f.) eingehen, oder ob er ihn zum Thron des Gottes *Brahman*, d. h. des personifizierten heiligen Wissens der Vorzeit, (Verf., ZDMG CII 126 Anm. 1) gelangen lassen will. In beiden Fällen ließe sich doch — so sollte man meinen — leicht ein Bericht anfertigen, der den Weg, den der Tote nimmt, nachdem er durch die Pforte des Mondes in den Himmel gelangt ist, ohne lästige Wiederholungen und Unstimmigkeiten schildert und schließlich in dem Satz gipfelt — entweder: „er geht in das *brahman* ein", oder: „er gelangt zum Thron des Gottes *Brahman*".

Man braucht kein fanatischer Quellenschnüffler zu sein und man bedarf keiner Wünschelrute, um auf die Lösung der Schwierigkeiten, von denen ich zunächst nur die allerraugenfälligsten erwähnt habe, zu kommen: es handelt sich offenbar um zwei ineinandergeschobene und mehr oder weniger geschickt miteinander verknüpfte Berichte: 1. um einen Bericht vom Eingehn in das *brahman*, und 2. um einen Bericht vom Gelangen zum Thron des Gottes *Brahman*.

[1]) DEUSSEN und RENOU unterschlagen das *tam* des Textes. KEITH übersetzt: „*Brahman* says of him", was syntaktisch möglich, aber unwahrscheinlich ist und zum Anfang der folgenden Rede auch nicht paßt.

2. An die Schlußworte von Abschnitt 2: „Darauf läßt er (der Mond) ihn (den Toten) an sich vorbei", schließt der Anfang von Abschnitt 3 wenig passend an: „Darauf kommt er, nachdem er auf diesen den Himmlischen dienenden Pfad gelangt ist, in die Welt des *Agni*..." „Die den Himmlischen dienenden Pfade" sind im RV die, auf denen die Gottheiten vom Himmel auf die Erde zum Opfer kommen und auf denen sie dann wieder zurückkehren (vgl. z. B. Verf., Fremdling 122). Ein *devayāna panthā* führt also von der Erde aus in die himmlische Welt. Im Zusammenhang mit dem Weg, den der Tote oder seine Seele nimmt, bezeichnet der Ausdruck zunächst einen Gegensatz zum *pitṛyāna*, dem Weg, der in die Welt der Manen — ursprünglich wohl nach unten (Oldenberg, Religion 546 Anm. 2) — geht. Jedenfalls ist es ein Weg zum, nicht ein Weg durch den, Himmel. Dazu stimmt nun auch die Aufzählung der Welten, in die der Tote der Reihe nach gelangt: die Welt des *Agni* ist die Erde, die des *Vāyu* das Zwischenreich zwischen Erde und Himmel usw., worüber unten II **17** noch Weiteres.

Schon hieraus läßt sich schließen, daß ursprünglich an Abschnitt 2 nicht die Schilderung des Weges zum Thron des Gottes *Brahman* (Abschnitt 3), sondern die des Weges zum Eingehen in das *brahman* anschloß.

3. Nehmen wir also zunächst an, auf Abschnitt 2 sei ursprünglich Abschnitt 4 gefolgt. Dann würde an die Worte „Darauf läßt er ihn an sich vorbei" unmittelbar anschließen die Aussage:„ Darauf kommen ihm 500 Himmelsjungfrauen entgegen".

Das wäre eine trefflich passende Fortsetzung. Der ganze Abschnitt 4 [a] für sich genommen würde in der Tat einen Bericht ohne Wiederholungen und Unstimmigkeiten darstellen: In den Himmel eingelassen, wird der Erlöste als Gast begrüßt, geschmückt, gekleidet und erquickt und gelangt dann geradewegs zu seinem Ziel, der Vereinigung mit dem höchsten Absoluten.

Allerdings — es geht ein wenig schnell. Es erstaunt uns zwar nicht, daß dem Erlösten im Himmel Apsarasen entgegeneilen: die Hoffnung auf erotische Freuden knüpft sich schon im RV an das himmlische Jenseits [1]), und die Apsarasen sind eine stehende Einrichtung des Götterhimmels im Epos. Es ist auch ganz in der Ordnung, daß ein Text wie unsere Upanishad die Vorstellung derberer Freuden durch ein Geschmücktwerden mit „*brahman*-Schmuck" ersetzt. Aber es verblüfft doch, daß die Apsarasen das Einzige sind, was der Erzähler der Erwähnung für wert hält, um so mehr, als er sie in ihrer eigentlichen Rolle gar nicht brauchen kann.

[1]) RV X 113, 11 (Oldenberg, Religion² 532), AV IV 34, 2 (Oldenberg o. c. 536).

Tatsächlich folgt nun ein zweiter Bericht: 4 [b] „Darauf kommt er zu dem See *Āra*..."

Auch dies wäre ein glatter Anschluß an Abschnitt 2, während es nach den Schlußworten des Abschnitts 4 [a] „Darauf geht er in das *brahman* ein" schlechterdings nicht paßt.

Von dieser Fortsetzung des Abschnitts 2 könnte man nun nicht sagen, es ginge zu schnell. Es gibt hier eine ganze Reihe von Einzelheiten, bei denen der Erzähler zwar nicht lange verweilt, die er aber doch nicht nur erwähnt, sondern mit dem, der da den Himmel durchwandert, irgendwie in Verbindung bringt.

Vermissen wird man höchstens die Apsarasen, und das wohl auch nur, wenn man den Bericht 4 [a] kennt.

Aber der Text enthält doch Unstimmigkeiten, die man freilich nur erkennt, wenn man einigermaßen genau hinblickt: dann allerdings lassen sie sich nicht mehr übersehen. Wir müssen ihn kurz durchgehen.

4. „Darauf kommt er zu dem See *Āra*. Darauf überschreitet er ihn mit dem *manas*".

In bester Übereinstimmung mit altvedischen Vorstellungen ist es, daß der Tote in den Himmel, oder besser: in die höher gelegenen Teile des Himmels, nur durch ein Wasser gelangen kann: offenbar ersetzt dieser „See *Āra*" das „Himmelsmeer" des RV, das sich im untersten Teil des Himmels befindet und aus dem der Regen auf die Erde strömt (Lüders, Varuṇa 111 ff.). Der Name *Āra* läßt sich nicht sicher deuten [1]). Aber es läßt sich doch vermuten, daß *āra* eine volkssprachliche Umbildung eines älteren [*samudrá*] *ávara* „der untere [Ozean]" darstellt [2]), wie das im unteren Teil des Himmels befindliche Meer im Gegensatz zu einem zweiten, das man sich im höchsten Himmel dachte, genannt worden sein kann [3]).

[1]) Daß der erste der beiden, durch Zerlegung von *aranya* (mystisch gleichgesetzt mit *brahman*) gewonnenen Namen der beiden Himmelsmeere: *ara* und *nya*, in ChU VIII 5, 3 weiterhilft, glaube ich nicht. Gegen die von Renou (o. c. 20 Anm. 5) vermutete Entlehnung des Namens *āra* aus der ChU spricht, daß dort ausdrücklich von „den zwei Meeren in der *brahman*-Welt, im dritten Himmel von hier" die Rede ist, während unser Autor sich durchaus darüber klar ist, daß der Angeredete sich noch lange nicht dort, sondern eben erst am Anfang seines Weges befindet (u. II 5, 9). Wenn die Ähnlichkeit der Namen *āra* und *ara* nicht Zufall ist, würde ich eher meinen, daß der mystische Spekulant von ChU VIII 5, 3 an einen bekannten Namen des Himmelsozeans — eben *āra* — anknüpfend auf die Idee gekommen ist, in *aranya* ein Kompositum aus zwei Himmelsmeernamen zu sehn.

[2]) Die AMg. kennt ein *āra* = *avara*: Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen § 165.

[3]) RV VII 6, 7 bezieht sich allerdings der Ausdruck *samudrá avará* auf das irdische, im Gegensatz zum himmlischen Meer: Lüders o. c. 111. Aber es begegnen doch zwei andere, synonyme Wörter als Bezeichnungen des „unteren" Himmels-Ozeans: *ádhara* X 98, 5 (Lüders o. c. 119f) und *úpara* I 54, 7; I 79, 3 (Lüders o. c. 120f.).

An Altvedisches erinnert auch der Ausdruck: „mit dem *manas*." Denn *mánas* ist im RV und der ganzen älteren vedischen Literatur ein geläufiger Ausdruck für die „Seele", d. h. für den Teil der Persönlichkeit, der nach der Trennung von Leib und Seele, die sich durch den Tod vollzieht, ins Jenseits gelangt (OLDENBERG, Religion 526 ff.). Es entspricht also begrifflich etwa der griechischen *ψυχή*. Das Jenseits stellt man sich nach ältester — im RV noch durchschimmernder — Auffassung ganz in Analogie zu den homerischen Anschauungen unterirdisch und ebenfalls jenseits eines Wassers gelegen (Verf., Studien 53) vor. Meist ist es jedoch schon im RV in den Himmel versetzt, wird mit freundlichen Zügen ausgestattet und als Stätte der Belohnung für den Frommen ausgemalt. Dabei treten dann Himmelsozean und Himmelsströme an die Stelle des alten Totenwassers, das die Welt der Lebenden von der der Toten trennt.

Wir haben also in der Ausdrucksweise unserer zwei Sätzchen zwei altvedische Elemente: den „unteren" Himmelsozean, der zugleich die Funktion des noch älteren Totenwassers übernimmt, und die Seelen-Vorstellung. Die letztere steht nun in direktem Konflikt mit der Anschauung der Upanishaden, wie wir sie sonst kennen. Hier ist der alte Leib-Seele-Dualismus durchaus aufgegeben. In unserer Upanishad wird es zwar nicht ausdrücklich gesagt, was das nun eigentlich ist, was der Mond an sich vorbei in den Himmel läßt. Aber die Paralleltexte lassen keinen Zweifel, daß es der vom Feuer aufgelöste, vom Rauch in die Höhe getragene, in verklärter Gestalt weiterlebende Leib ist[1]). In dem materialistisch-monistischen Weltbild der Upanishaden gibt es eine „Seele" in dem alten Sinne gar nicht: *manas* bezeichnet hier[2]) das materiell gedachte Organ des Denkens, das ganz analog den Sinnesorganen: dem Auge, dem Ohr, der Nase usw. aufgefaßt wird.

Man übersetzt dementsprechend *manasā* durchweg einfach „mit dem Denken": dabei kann man sich nichts Genaues, dafür aber alles mögliche Unbestimmte vorstellen. Und das wird der Erzähler selbst auch getan haben, als er den Ausdruck brauchte. Er hat sich irgendwie damit abgefunden, wie sich unsere modernen Übersetzer damit abfinden.

Warum hat er ihn überhaupt gebraucht? Die Antwort kann nur lauten: Er hat ihn übernommen.

[1]) BĀU V 10, ; VII 2, 12ff.; ChU V 10, 1ff. Auch das ältere JB geht zunächst davon aus, daß es der Leib des Toten ist, den der Rauch des Leichenfeuers zum Mond bringt: I 49, 7ff. Im Unterschied zu den Upanishaden versucht es aber diese Auffassung mit der Seelenvorstellung zu versöhnen: I 49, 8 . . . *te atra māse saṁtram cāsuṣ ca saṁgacchāte* „Darauf kommen hier im Mond Leib und Seele (Lebenshauch) zusammen".

[2]) Vgl. etwa ChU I 2, 2ff.

Zu diesem Schluß führt nun auch ein ganz anderer Weg. Die Worte

āraṃ hradam taṃ manasāty eti

bilden, sobald man den alten Sandhi *-ti eti* herstellt, eine 11silbige Verszeile, also einen Triṣṭubh-Pāda, mit tadelloser Kadenz: ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – ⏑ – ⏑

5. Der Überlieferung folgend, legen die Übersetzer für den folgenden Satz den Text zugrunde: *taṃ ṛtvā saṃprativido majjanti*

Erheblich Schwierigkeiten macht hier zunächst der Ausdruck: *saṃpratividaḥ*. RENOU z. B. übersetzt: «ses sentiments de conscience, de réalisation«, und hält *saṃpratividaḥ* für eine Abkürzung von *saṃvidaś ca pratividaś ca*. Es fällt mir schwer, auch nur an die grammatische Möglichkeit eines solchen Kompositums zu glauben, für das auch RENOU — sicherlich der hervorragendste lebende Kenner vedischer Grammatik — keine wirklich überzeugende Analogie beizubringen weiß. Dazu kommt, daß weder für *saṃvid* die Bedeutung «conscience», noch auf für *prativid* «réalisation» sich wirklich wahrscheinlich machen läßt. Die Worte *saṃ tad vide prati tad vide* in Abschnitt 2 können sie kaum rechtfertigen. RENOU übersetzt sie: «j'en ai conscience et je le réalise». Ich meine aber, daß die mediale Form des Verbs deutlich zeigt, daß es sich hier nicht um *vid* „wissen", sondern um *vid* „zusammenkommen mit" handelt. Auf jeden Fall könnte zu übersetzen sein: . . . *pitrā/ tat saṃvide 'haṃ prati tad vide 'haṃ* „mit dem Vater komme ich damit zusammen, mit dem Vater treffe ich mich damit"[1]). Den Ausschlag scheint es mir zu geben, daß der Satz «ses sentiments de conscience, de réalisation plongent» gar nicht in den Zusammenhang paßt — ebensowenig die versuchsweisen Vermutungen der anderen Übersetzer. Das *brahman* kennend (*vidvān*) soll der Erlöste in das *brahman* eingehn. Wie kann er vorher «conscience» und «réalisation» verlieren?

Schließlich erwartet man, daß das Subjekt von *ṛtvā* auch das Subjekt des Hauptverbs ist.

Über soviel Anstöße auf einmal vermag ich mich nicht hinwegzusetzen.

Nun bilden die Worte:

taṃ ṛtvā saṃ prativido majjanti

wiederum einen Triṣṭubh-Pāda, an dem nur auszusetzen wäre, daß wir am Schluß statt der Kadenz ⏑ – ⏑ – ⏑ ein ⏑ – – – – ⏑ haben.

Alle gerechten Ansprüche, die Lexikon, Grammatik, Sinn und Metrik stellen, lassen sich befriedigen, wenn wir die winzige Konjektur wagen und *majjanti* durch *madanti* ersetzen.

[1]) Die gleichen — Teile eines Verses bildenden — Worte finden sich auch JB I 50, 1, wo die einzelnen Versteile umgestellt sind — wie ich jedenfalls meine —, so daß das *sam . . . vide, prati . . . vide* unkonstruierbar bleibt. Ein näheres Eingehn auf diese Frage muß ich mir aber für eine spätere Gelegenheit vorbehalten.

Die den Toten Erkennenden (*pratividaḥ*) — vielleicht auch „die [ihn] Treffenden" — sind natürlich seine Ahnen, die sich hier in der himmlischen „Väterwelt", in die er zunächst gelangt ist, aufhalten: RV X 14, 8 *sám gacchasva pitṛ́bhiḥ ... paramé vyòman* „Komm zusammen (o Toter) mit den Vätern ... im höchsten Himmel", AV VI 63, 3 cd ... *tvám pitṛ́bhiḥ saṃvidānó uttamáṃ nā́kam ádhi rohayemám* „mit den Vätern dich zusammenfindend, besteige (o Toter) diesen höchsten Himmel"[1]). *sam* ist, entsprechend altertümlichem Sprachgebrauch, wie wir ihn gerade in einem Verse erwarten, von dem zugehörigen Verbum: *madanti*, getrennt, das seinerseits seit dem RV gerne von den im himmlischen Jenseits sich befindenden Toten gebraucht wird.

Daß ein Späterer mit diesem Versstück, das er als solches nicht mehr erkannte, und mit seiner altertümlichen Syntax nichts mehr anzufangen wußte, ist nicht erstaunlich. Er hat für *madanti* ein *majjanti* konjiziert, um wenigstens irgend einen Zusammenhang mit dem „See" des vorigen Satzes herzustellen.

Dem Erzähler selbst darf man diese Konjektur noch nicht zutraun. Wie sich im folgenden noch deutlicher zeigen wird, ist es ihm selbstverständlich, daß der Tote bei seinem Weg durch den Himmel erst in die Welt der Verstorbenen kommt, ehe er zum *brahman* gelangt. Er befindet sich damit in Übereinstimmung mit Kauṣ B XX 1, das bei seiner Aufzählung der Himmelsschichten[2]) zwischen die Welt *Varuṇas* — und das ist eben der himmlische Ozean[3]) = See *Āra* — und die Welt des *brahman*[4]) den *mṛtyuloka* „die Welt des Todes (= *Yama*)" lokalisiert. Und weiter, was fast noch beweisender ist, mit JB I 50, wo der Tote, nachdem er den *ṛtavaḥ* auf die Frage: „Wer bist du?" eine ähnliche Antwort gegeben hat wie hier dem Mond — die eingelegten Verse sind an beiden Stellen (JB I 50, 1 und Kauṣ B I 2) im wesentlichen die gleichen —, von ihnen vorbeigelassen wird und dann seine Väter und Großväter trifft: I 50, 4 *taṃ ha manojavasaḥ pitaraś ca pitāmahāś ca pratyāgacchanti tata*[5]) *kiṃ na āhārṣīr iti* „Darauf kommen ihm seine Väter und Großväter mit der Schnelligkeit des Gedankens (OLDENBERG, Religion 526) entgegen [mit den Worten]: „Lieber, was hast du uns mitgebracht?".

6. „Darauf kommt er zu den Eropferungszerstörern, den „Augenblicken". Darauf laufen sie vor ihm davon".

Auch dieser Satz geht auf einen Triṣṭubh-Pāda aus, wir brauchen nur, wie wir in solchem spätvedischen Vers ohne weiteres noch dürfen, den Abhinihita-Sandhi aufzulösen:

eṣṭihāṃs te asmād apadravanti: – ◡ – – – – ◡ – ◡ –

Wenn dieser Pāda ursprünglich an den vorhergehenden anschloß, ist natürlich der Akk. *eṣṭihāṃs* unmöglich. Der Verfasser der Erzählung hat offenbar einen Nominativ *eṣṭihāś* der sich auf die *pratividaḥ* bezog, in den Akk. gesetzt, um das Wort von *āgacchati* abhängig zu machen. Daß ein Upanishadverfasser sich nicht scheute, in dieser Weise Form und Inhalt alter Verse zu ändern, dafür gibt es Beispiele genug. Am deutlichsten nachgewiesen ist ein solches Verfahren von LÜDERS an den Versen in ChU IV 3 (Phil. Ind. 385 ff.).

In der alten, vom Erzähler aufgelösten und in seinen Prosatext hineingenommenen Triṣṭubh waren es also die „[den Toten] erkennenden [Manen]", die seine „Eropferung" zerstören und dann davonlaufen.

Warum, so wird man allerdings fragen, sollen die Manen die „Eropferung" des Neuankömmlings zerstören? Sehr gut verstehen könnten wir, daß sie sie ihm wegnehmen: da ihr eigener Schatz an guten Werken allmählich aufgezehrt ist und sie fürchten müssen, bald am Ende zu sein, stürzen sie sich auf den mit noch unangebrochenen Besitz Daherkommenden und entreißen ihn ihm. Ich meine also, im Verse hat ursprünglich gestanden: *eṣṭiharās*, „die Eropferung wegnehmend", zu lesen wäre also eigentlich:

eṣṭiharās te 'smād apadravanti

7. Wenn wir drei Triṣṭubh-Pāda haben, suchen wir den vierten. Finden wir ihn, haben wir die Probe aufs Exempel. Man mag dann noch über Einzelheiten der Textherstellung streiten: daß hier eine Triṣṭubh in den Prosatext eingearbeitet ist, wird man nicht mehr leugnen können.

Dieser vierte Pāda, mit tadelloser Zäsur und Kadenz wie die vorigen — sobald wir altertümlichen Sandhi herstellen —, leuchtet uns tatsächlich alsbald entgegen, nicht unmittelbar auf den dritten folgend, aber in dem gewichtigen Schlußsatz des Abschnitts:

brahma vidvān brahma abhipra eti:

– ◡ – – | – ◡ ◡ – ◡ – ◡

Der Text des Abschnitt 4 ist also eine prosaische, teils nur erweiternde, teils umgestaltende

[1]) Über die weiteren Zusammenhänge der hier zu Tage tretenden Vorstellung vgl. Verf., Studien 44 ff.

[2]) Vgl. hierzu LÜDERS, Varuṇa 64 ff.

[3]) Der Name dieser Welt *adhidiv* bezieht sich nicht auf die (ältere) Vorstellung von *Varuṇa* im höchsten Himmel — so LÜDERS o. c. 65 —, sondern auf *Varuṇa* gerade im untersten, wo sich die *Varuṇa*-Welt auch in unserer Upanishad (3 [a], s. u. II 16) befindet. Der Ausdruck entspricht also einem genaueren *adhināka* „über dem Himmelsgswölbe befindlich".

[4]) LÜDERS o. c. 64: „Die Welt Brahmans", was grammatisch möglich ist. Ich möchte aber für wahrscheinlich halten, daß die Anschauung des Brāhmaṇa der des älteren Teils (4) unserer Upanishad entspricht, nicht der im späteren (5) zugrunde gelegten (vgl. u. II 17).

[5]) Die Überlieferung (nach OERTEL JAOS XIX 112): *tataḥ*, was kaum richtig sein kann. *tata* ist die charakterische Anrede zwischen Verwandten auf- und absteigender Linie: W. SCHULZE, Kl. Schriften 237.

Bearbeitung einer alten Triṣṭubh, die den Weg dessen, der das *brahman*, das höchste Absolute kennt, durch den Himmel schildert. Er gelangt über den See *Āra* in die himmlische Väterwelt, wo ihm die Manen seinen eropferten Besitz an guten Werken entreißen, dessen er sowieso nicht mehr bedarf: denn er geht nun in das *brahman* ein. Gewiß ging dem Vers noch ein anderer vorauf, der den Weg bis zum See *Āra* schilderte. Es ist aber unwahrscheinlich, daß der Beginn unserer Triṣṭubh syntaktisch damit konstruiert war. So glaube ich, daß wir den Akk. *āraṃ hradam* ebenso wie den Akk. *eṣṭihān* (o. II **6**) als eine Adaption des Upanishadautors auffassen müssen und annehmen dürfen, daß die Triṣṭubh mit einem Nominativus pendens [1]) begann.

āro hradas taṃ manasāti eti
tam ṛtvā saṃ prativido madanti
eṣṭiharās te 'smād apadravanti
brahma vidvān brahma abhipra eti

„Der See *Āra* — den überschreitet er mit der Seele (= als Seele).

Nachdem sie auf ihn gestoßen sind, freuen sich die [ihn] erkennenden (oder: die ihn treffenden) [Väter].

Seine Eropferung wegnehmend, laufen diese von ihm davon:

Wer das *brahman* kennt, geht in das *brahman* ein."

a – – ◡ – | – ◡ ◡ – ◡ – –
b – – – – | ◡ ◡ ◡ – ◡ – –
c – ◡ ◡ – | – – ◡ – ◡ – –
d – ◡ – – | – ◡ ◡ – ◡ – –

Die Untersuchungen OLDENBERGS, NGGW 1915 450 ff., erlauben uns, den hier vertretenen Typus der Triṣṭubh geschichtlich einzuordnen. Er unterscheidet sich von der im RV üblichen ältesten Form dadurch, daß die dort wie hier für die Mitte charakteristische Silbenfolge ⏑◡– nichts mehr mit der Zäsur zu tun hat, auf welche sie im RV folgt, sei es daß diese nach der vierten, sei es daß sie nach der fünften Silbe liegt: es erscheint durchaus — entsprechend jüngerer Gewohnheit — jeweils in der siebten Silbe eine Kürze. Zugleich differiert unser Typus von dem jüngeren, epischen (z. B. BhG) in der Behandlung der Silben 5—7: die Folge ◡ ◡ ◡ (b) ist dort so gut wie ausgeschlossen. Er stellt sich also, was auch der Inhalt erwarten läßt, der *brahman* in dem Sinn der jüngsten vedischen Schicht (Verf. ZDMG CII 121 f.) bringt, zu dem in dieser vertretenen Typus. Auf den gleichen Schluß führt die Behandlung der vier Eingangssilben: es herrscht hier nicht, wie in der BhG, der Rhythmus ⏑ – ⏑ – (a und b) allein, sondern es findet sich auch älterer Weise entsprechend die Möglichkeit – ◡ ⏑ – (c und d).

8. Der Autor unserer Upanishad hat offenbar den Weg gerne noch etwas länger haben wollen. So schiebt er zwischen die dritte und vierte Zeile der von ihm benutzten Triṣṭubh noch einiges ein:

„Darauf kommt er zu dem Fluß „Alterslos". Darauf überschreitet er ihn ebenfalls mit dem *manas*."

Offenbar schafft er hier aus freier Phantasie. Den Gedanken an den Fluß hat ihm der vorhergenannte See eingegeben: aber der Name „Alterslos" in seiner deutlichen Allegorik sticht ab von dem dunkeln „*Āra*". Eine originelle Idee für das Überschreiten hat sich allerdings nicht finden lassen: recht dürftig wird der vorher dem Vers entlehnte Ausdruck: „er überschreitet mit dem *manas*", einfach wiederholt.

9. Der Fluß „Alterslos" ist also eine Erfindung Sei es denn! Als solche ist sie vorzüglich. Der Fluß erfüllt eine wichtige Aufgabe: er trennt die himmlische Väterwelt, in der der Tote sich bisher befand — den *mṛtyuloka* von Kauṣ B. XX 1 —, von der Welt des *brahman* — dem *brahmaloka* von Kauṣ B. XX 1. Das ist dem Erzähler auch ganz klar:

„Damit schüttelt er sein Gutgetanes und sein Schlechtgetanes ab. Darauf bekommen seine lieben Verwandten sein Gutgetanes, seine bösen sein Schlechtgetanes."

Er geht offenbar von der üblichen vedischen Vorstellung aus, daß man in der himmlischen Manenwelt die Frucht seiner guten und bösen Werke genießt (o. I C **4**). Wenn der Erlöste den Fluß „Alterslos" überschreitet, der die Grenze jener Manenwelt darstellt, braucht er beide nicht mehr: er schüttelt sie ab.

Ebenfalls alt ist die Anschauung, daß man mit seinen bösen Handlungen — insbesondere dem Vertragsbruch —, wenn sie einem nicht geradezu selbst schaden, doch seine Verwandten trifft. LÜDERS, Phil. Ind. 438 ff. hat sie durch einen eingehenden Vergleich altindischer und altiranischer Textaussagen für die indo-iranische Vorzeit erwiesen. Die logische Konsequenz der Vorstellung, daß die Verwandten für die bösen Taten mithaften, ist es, daß ihnen auch die guten zugute kommen können.

Aus dem Zusammenhang unseres Textes scheint es mir deutlich, daß der Erzähler nicht an die auf der Erde lebenden Verwandten denkt, sondern an die bereits verstorbenen, die sich im Lande zwischen See *Āra* und Fluß „Alterslos" befinden und die er vorher mit dem Ausdruck *pratividaḥ* bezeichnet hat. Dafür läßt sich auch ein sozusagen rein philologischer Beweis führen: JB I 50, 5 *tān pratibrūyād yat kiṃ ca puṇyam*

[1]) Typus: ŚB XIII 4, 3, 3 *manur vaivasvato rājā tasya manuṣyā viśaḥ* „König ‚*Manu Vaivasvata*': sein Volk sind die Menschen"; ŚB XIII 5, 1, 2 . . . *agniṣṭomo yajñas tenemaṃ lokam ṛdhnoti* „Das Opfer ‚*Agniṣṭoma*': damit gelangt er glücklich in diese (irdische) Welt": OERTEL, Syntax I § 16—21. Auch in gebundener Rede begegnet die Konstruktion: z. B. RV X 65, 9: Verf., Fremdling 131 Anm. 2a.

akara[va]m tad yuṣmākam iti. tasya putrā dāyam upayanti pitaras sādhukṛtyām dviṣantaḥ pāpakṛtyām „Darauf (auf die Frage der ihm im Jenseits entgegenkommenden Manen: o. II 5a. E.) soll er ihnen antworten: ‚Was immer Gutes ich getan habe, das ist euer'. So bekommen seine Söhne sein [irdisches] Erbe, seine Väter sein Gutgetanes, seine Feinde sein Bösegetanes". Vgl. auch JB I 18, 10[1]).

10. Im folgenden zeigt sich nun weiter deutlich, was wir sowieso ve rmuten würden, daß der Verfasser sich den „*brahmaloka*" als höher gelegen denkt als den „*mṛtyuloka*":

„Als ob einer, der mit dem Wagen fährt, auf die beiden Wagenräder herabblickte, so blickt er darauf auf Tag und Nacht herab".

Das kann doch nur heißen: der Tote ist mit Überschreitung des Flusses „Alterslos" in einen höheren — tatsächlich den höchsten — Teil des Himmels gelangt. Tief unter ihm drehen sich Tag- und Nachthimmel, wie zwei Wagenräder[2]).

Dies wird zum Überfluß noch bestätigt durch eine Formulierung im ŚB, die wahrscheinlich der unsern zugrunde liegt (Renou o. c. 23 Anm. 12). Dort (ŚB II 3, 3, 9 ff.) wird ausgeführt daß der Agnihotrin zunächst, wenn er nach Untergang und vor Aufgang der Sonne je zwei Spenden geopfert hat, *mṛtyau pratitiṣṭhati* „im Tode (d. h. im *mṛtyuloka*) seinen Stand nimmt". Darauf geht die Sonne auf und nimmt ihn, indem sie aufgeht, mit (*sa etam eṣa udyann evādāyodeti*): *tad etaṃ mṛtyum atimucyate* „dadurch wird er von diesem Tode (dem Aufenthalt im *mṛtyuloka*) befreit", gelangt also in einen höheren Teil des Himmels: *arvācīnaṃ vā ato 'horātre* „diesseits, wahrlich, hiervon (von seinem jetzigen Aufenthalt oberhalb des *mṛtyuloka*) sind Tag und Nacht: II 3, 3, 12 *sa yathā rathopasthe tiṣṭhann upariṣṭād rathacakre palyaṅyamāne upāvekṣetaivaṃ parastād arvācīno 'horātre upāvekṣate* „Darauf blickt er [von oben] auf die beiden [sich herumdrehenden] Tag und Nacht, von jenseits gerechnet diesseits (= von hier aus gerechnet jenseits) [von ihnen] befindlich, herab, so, als ob einer, der im Wagenkorb steht, von oben auf die beiden sich herumdrehenden Wagenräder herabblickte".

11. „So [blickt er herab] auf das Gutgetane und das Schlechtgetane und alle paarweisen Dinge".

Legt man sich die Frage vor, was mit den *dvandvāni*, den „paarweisen Dingen", wie ich übersetzt habe (Renou: *oppositions*), gemeint ist, so kann man sich bei keinem echten alt- oder jungvedischen Text Rat holen: der Begriff erscheint hier nicht. Renou fragt bei Śaṅkarānanda an, der *dvandvāni* interpretiert: *chāyātapaśītoṣṇasukhaduḥkhādīni* „Schatten und Sonnenglut, Kälte und Hitze, Freud und Leid usw.". Interessant ist das eigentlich nur, weil sich sozusagen mit unbedingter Sicherheit vermuten läßt, woher er diese Auskunft nimmt: aus der Bhagavadgītā. Es sind ihm Stellen gegenwärtig wie die folgenden:

BhG XV 5 ... *jitasaṅgadoṣāḥ ... dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṃjñair gacchanty amūḍhāḥ param avyayaṃ tat* „besiegt habend den Fehler des ‚Haftens' ..., frei von den paarweisen Dingen, die Freud und Leid genannt werden, unbetört, gelangen sie zu jenem höchsten Unvergänglichen (dem *brahman*)"; XII 18 *śītoṣṇasukhaduḥkheṣu samaḥ saṅgavivarjitaḥ* „gleichgültig gegen Kälte und Hitze, Freud und Leid, frei vom ‚Haften'".

Ein moderner Philologe wird kaum einen passenderen Ort finden, wo er sich umtun kann; er wird nur die Bhagavadgītā etwas systematischer ausbeuten und — unter Weglassung des das *dvandva śītoṣṇa* lediglich ins Spezielle wendenden[1]) *chāyātapa* — noch folgende Begriffe nennen: *lābha* und *alābha*, *siddhi* und *asiddhi* (IV 22, II 48), *icchā*, *kāṅkṣā*, *rāga* und *dveṣa* (XIII 6, V 3, XII 17, II 64, III 34), *kāma* und *krodha* (V 23; 26); *tṛṣnā* (Durst nach Dingen, die man nicht hat) und *śoka* (Kummer um Dinge, die man verloren hat) (XII 17), *māna* (Hochschätzung) und *apamāna*, *avamāna* (Verachtung) (XII 18, XIV 25), [*ātma-*]*nindā* und *ātmasaṃstuti* (XIV 24), *śubha* und *aśubha* (II 57, XII 17), *priya* und *apriya* (XIV 24).

Überall, wo in der BhG von diesen Begriffen die Rede ist oder wo der Ausdruck *dvandva* selbst fällt (IV 22, V 3, VII 28, XV 5), kommt es darauf an, daß man gegen sie gleichgültig sein soll, sich befreien soll vom Haften (*saṅga*) an ihnen: sie stellen eine Betörung (*moha*: VII 28, XV 5, V 20) dar.

Für diese Gleichgültigkeit aber ist es — gesprochen im Sinne der Bhagavadgītā — viel zu spät, wenn man, wie der Held unserer Upaniṣad, bereits im höchsten Himmel angekommen ist — oder vielmehr: wenn man sie sich nicht schon auf dieser Erde und in diesem Leben erwirbt, kommt man gar nicht erst dorthin. Das Ideal der BhG ist der Mann, von dem es heißt:

[1]) Auf unserer Kauṣītaki-Upaniṣad-Stelle dürfte beruhen Manu VI 79 [*tyajann imaṃ deham* ... 78] *priyeṣu sveṣu sukṛtam apriyeṣu ca duṣkṛtaṃ visṛjya dhyānayogena brahmābhyeti sanātanam* [„wenn er diesen Körper verläßt ...] geht er, indem er sein Gutgetanes zu seinen lieben Angehörigen und sein Schlechtgetanes zu seinen bösen gehn läßt, durch Anspannung des Denkens in das ewige *brahman* (die Erlösung: u. **11**)". Die Beziehung auf die bereits verstorbenen Verwandten ist hier nicht verstanden oder absichtlich aufgegeben. *dhyānayogena* ist wohl eine Interpretation des Ausdrucks *manasā* der Upaniṣad.

[2]) Das Bild ist alt: ṚV I 185, 1 ... *ví vartete áhani cakríyeva* „es drehen sich die beiden Tag- [und Nachthimmel] wie zwei Räder".

[1]) Es paßt auch zu den meisten anderen Paaren insofern besser, als der erstgenannte Begriff etwas Angenehmes darstellt.

V 23 *śaknotīhaiva yaḥ soḍhuṃ prāk śarīravimokṣaṇāt, kāmakrodhodbhavaṃ vegam...*

„Wer hier schon, vor dem Aufgeben der Leiblichkeit, die Erregung, die aus Liebe und Haß entsteht, bewältigen kann...".

Dieser Mann ist ein *yukta* (= *yogin*, V 23), ein *yati* (V 26), ein *nityasaṃnyāsin* (V 3), ein *dhīra* (XIV 24).

So fremd wie der Begriff der *dvandva*, ist echtvedischen Texten auch der Begriff der Gleichgültigkeit gegen die Dinge der Welt [1]. Die „Erlösung" beruht — sofern nicht auf Opferwerk — auf der Erkenntnis der Wahrheit und auf ihr allein. Diese führt mit magischer Kraft zur Erfüllung der Wünsche, auch des höchsten Wunsches: dem Tode zu entgehen.

Die Philosophie späterer Zeit — für die die Bhagavadgītā nur ein Durchschnittsbeispiel ist: ebensogut könnte man etwa buddhistische Anschauungen zitieren — stellt neben und über den Gedanken von der Wunderkraft esoterischer Wahrheitserkenntnis den von ihrer Bewährung im praktischen Verhalten. Es gilt nicht mehr nur zu wissen, sondern weise zu sein. Wer weise ist, von dem kann man sagen: „er kommt zur ruhigen Heiterkeit" (BhG II 64 *prasādam adhigacchati*), „er ist glücklich" (V 23 *sa sukhī naraḥ*), „er befreit sich leicht von der Fessel" (V 3 *sukhaṃ bandhāt pramucyate*). Er gelangt nicht nur einst, nach dem Tode, zum *brahman*, nein, er befindet sich bereits „im *brahman*", d. h. im Zustand des Erlöstseins: V 20 *asaṃmūḍho brahmavid brahmaṇi sthitaḥ* „unbetört (von den *dvandva*), das *brahman* (das Erlöstsein) kennend, befindet er sich im *brahman* (im Zustand des Erlöstseins)". Es ist unverkennbar: die Ausdrücke „das *brahman* kennend" (*brahmavid*: V 20), „in das *brahman* eingehn", „sich im *brahman* befinden" in der BhG haben allegorischen Sinn [2].

[1]) Natürlich gibt es Vorstufen. Am nächsten späterer Anschauung steht wohl eine Ausdrucksweise wie BĀU IV 4, 23 (ed. Böhtlingk IV 4, 28). Der Unterschied zu später ist aber immer noch ausgeprägt: hier kommt man durch Wissen zur Überwindung des Übels, des Hungers, des Durstes, des Alters und böser Leidenschaften, die wie dämonische Kräfte den Frieden bedrohen; dort durch Überwindung alles leidenschaftlichen Fühlens, alles Hängens auch an den schönen Dingen, zu einer Weisheit, „die höher ist als alle Vernunft". Oldenberg, Upanishaden 137 hat das kaum scharf genug erfaßt.

[2]) Entsprechend der Auffassung des BhG formuliert auch z. B. Manu VI 80, 81:

yadā bhāvena bhavati sarvabhāveṣu niḥspṛhaḥ
tadā sukham avāpnoti pretya ceha ca śāśvatam.
anena vidhinā sarvāṃs tyaktvā saṅgān śanaiḥ śanaiḥ
sarvadvandvavinirmukto brahmaṇy evāvatiṣṭhate

„Wenn einer in Wirklichkeit die Begierde nach allem Werden verliert, dann erreicht er ewigen Glückszustand, nachdem er gestorben ist, und auch [schon] hier (in dieser Welt).

Wenn er auf diese Weise allmählich alles Haften aufgegeben hat, tritt er, befreit von allen ‚paarweisen Dingen' in das *brahman* (den Zustand des Erlöstseins) ein."

Zu einer Allegorie wird aber auch der Bericht unserer Upanishad mit dem Abschnitt 4 [c]. In 4 [b] war ein als tatsächlich vorgestellter Weg durch den Himmel beschrieben: in 4 [c] wird der Zustand der Erlösung allegorisch verherrlicht. In 4 [b] blickt der Tote auf die sich unter ihm drehenden beiden Himmel tatsächlich herab [1]: in 4 [c] „blickt er herab" auf die „paarweisen Dinge", weil er sie moralisch überwunden hat. In 4 [b] schüttelt der Tote „Gutgetanes und Schlechtgetanes", d. h. seinen im irdischen Leben erworbenen Besitz an Lohn und Strafe tatsächlich ab: in 4 [c] „blickt er herab" auf „Gutgetanes und Schlechtgetanes", offenbar weil er — ganz im Sinne der späteren Philosophie — als Weiser weder ein gutes noch ein schlechtes Handeln mehr kennt. Denn *sukṛtaduṣkṛte* ist hier, ebenso wie *dvandva*, nur sinnvoll, wenn es im Sinn der BhG interpretiert wird:

BhG II 50 *buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛtaduṣkṛte*

„Der Weise gibt hier [schon] (d. h. in dieser irdischen Welt) sowohl das gute wie das schlechte Handeln auf."

Konsequenterweise müssen wir dann auch den Schluß von 4 [c] allegorisch verstehen und dementsprechend auslegen:

„Darauf geht dieser, von gutem wie von schlechtem Handeln befreit, den Zustand des Erlöstseins kennend in den Zustand des Erlöstseins ein."

Das heißt: der ganze Schluß des Abschnitts 4 (also 4 [c]) paßt nicht zum Vorhergehenden (4 [b]). Wir müssen uns entschließen, ihn — vorläufig — zu streichen.

12. Was übrig ist, ergibt einen Bericht, der die topographischen Stationen des Weges durch den Himmel kurz, aber dem aufmerksamen Leser klar, angibt:

1. Eintritt in den Himmel durch die Pforte des Mondes (Schluß von 2),
2. Überschreitung des Sees *Āra* und Betreten der himmlischen Manenwelt, des *mṛtyuloka* 4 [b]),
3. Überschreitung des Flußes „Alterslos" und Verlassen der himmlischen Manenwelt (4 [b]
4. Ankunft im höchsten Himmel, dem *brahmaloka* (4 [b]).

Was erwarten wir denn eigentlich nach der in ihrer Anschaulichkeit ganz bestimmten Angabe, daß der Tote unter sich Tag- und Nachthimmel sich drehen sieht, d. h. nach der Feststellung, daß er im höchsten Himmel angelangt ist?

[1]) „Die beiden Wagenräder" sind ein echter Vergleich. In der späteren Maitrī Upanishad ist das Rad eine Allegorie: MaiU VI 28 ... *avṛttacakram iva saṃsāracakram ālokayati* „er betrachtet das Rad des Geburtenkreislaufes wie ein sich drehendes Rad".

Ich meine: eine Andeutung himmlischer Seligkeit und den Hinweis auf eine letzte Weihe, die der Erlöste empfängt, ehe er sich mit dem „höchsten Absoluten", dem ‚*brahman*', endgültig vereinigt. Beides gibt der Text 4 [a], den ich schon (o. **II 3**) besprochen habe.

Ursprünglich muß also auf den Abschnitt 4 [b] der Abschnitt 4 [a] gefolgt sein: „Darauf eilen ihm 500 Himmelsjungfrauen entgegen . . .".

Damit verliert dieser sein seltsames Gesicht: zu kurz als Schilderung des Weges vom Mond zum *brahman*, ist er prachtvoll als Abschluß des Weges durch den Himmel.

Zugleich werden wir mit unserer Operation — der Streichung von 4 [c] und der Umstellung von 4 [a] und 4 [b] — die unerträgliche Wiederholung des inhaltsschweren Satzes los: „Das *brahman* kennend, geht er in das *brahman* ein". Er gehört nicht in die Mitte des Berichtes und dann noch einmal ans Ende, sondern nur ans Ende. Auf ihn spitzt sich nun alles Vorhergehende als eine immer näher führende Vorbereitung zu. Er bezeichnet den großartigen Abschluß eines verklärenden Aufstiegs, der an die letzte Szene von Goethes „Faust" denken läßt: „Komm, hebe dich zu höhern Sphären! Wenn er dich ahnet, folgt er nach." Er bildet den nicht mehr zu übersteigenden Gipfel sich langsam aber stetig zu ihm hinsteigernder Erhebung.

13. Wenn ich demnach der Ansicht bin, daß Abschnitt 4 in der von mir rekonstruierten Gestalt nicht nur eine trefflich anschließende, sondern auch eine endgültig abschließende Fortsetzung von Abschnitt 2 bietet, indem sie den dort begonnenen Weg folgerichtig, bei aller Knappheit reichhaltig, und bei aller Kürze in deutlich unterschiedenen Etappen zu einem wirklich letzten Ziel: dem Eingehen in das höchste Absolute, führen läßt — so muß ich doch zugeben, daß dieses Urteil nicht immer in der gleichen Weise gefällt worden ist.

Wie F. Th. VISCHER dem zweiten Teil des „Faust" scherzhaft einen dritten hinzugefügt hat, da ihm die schließliche Läuterung und Erlösung zu schnell zu gehen schien, indem er von Faust meinte: „nicht ganz so strebend hab' er sich bemüht", so hat offenbar auch in unserem Fall ein Späterer gefunden, daß die richtige Beantwortung der Frage des Mondes nicht ausreiche. Noch einmal muß der zu erlösende Tote Rede und Antwort stehn, noch einmal muß er geprüft werden, und diesmal von allerhöchster Instanz: vom *brahman* selbst.

In die Rolle eines Prüfenden paßt nun allerdings das abstrakte Prinzip „*brahman*", „das höchste Absolute", ganz und gar nicht hinein. Jener Spätere personifiziert es also, er macht es zum Gott und benutzt dazu die ihm von der Sprache und Religion gelieferte Gestalt des Gottes *Brahman*. Genau besehen, schwindelt er ein wenig. Denn der Gott *Brahman* ist eigentlich nicht die Personifikation des *brahman* als „höchstes Absolutes" — das läßt sich ja in Wirklichkeit gar nicht personifizieren —, sondern Gott *Brahman* ist in Wahrheit die Personifikation von *brahman* als Name der heiligen vedischen Überlieferung (o. **II 1**), ihr göttlich gedachter lebendiger Ursprung. Das zeigt z. B. deutlich seine Darstellung: er hat vier Gesichter, aus jedem Mund denkt man sich einen der vier Veden herauskommend. Unser Autor aber will ihn verstanden wissen — dies allein ist im Zusammenhang sinnvoll — als Personifikation des „höchsten Absoluten". Das ist, philosophisch betrachtet, ungereimt. Es ist ein kühner Autoschediasmos, die Schöpfung nicht eines grübelden Philosophen, sondern eines phantasierenden Mystikers.

14. Was die Prüfung selbst betrifft, so ist unserem Autor fürs erste nicht viel eingefallen: was *Brahman* zunächst fragt und der Prüfling antwortet (6 Anfang), ist nichts als eine elende Doublette der Frage und Antwort bei der Begegnung mit dem Monde: „Wer bist du?" — „Ich bin du". Aber er versucht, in Abschnitt 5, einen anschaulichen szenischen Hintergrund für den Gott *Brahman* aufzubauen. Er beginnt damit, daß er ein volkstümliches Requisit der Himmelswelt einführt, das er in Abschnitt 4 vermißt hat: den Himmelsbaum (Verf., Untersuchungen 68f.). Natürlich muß der Gott in einem Palast wohnen, vor dem Palast müssen Torhüter stehen, und in dem Palast ein Thron. Um Weiteres scheint der Bühnenbildner verlegen. So teilt er den Palast in verschiedene Teile: eine Auffahrt, ein Schloßgebäude, eine Säulenhalle; und den Thron teilt er in Thronerhöhung und Thronsitz, den Diwan, der sich auf der Thronerhöhung erhebt.

Da in 4 die Stationen — der See, die Eropferungszerstörer, der Fluß — je einen eigenen Namen tragen — „*Āra*", „die Augenblicke", „Alterslos" —, wird auch hier jedem der genannten Begriffe ein Name beigelegt. Aber offensichtlich kann der Verfasser nur für den Baum auf eine bereits geprägte Benennung zurückgreifen. In den andern Fällen muß er erfinden oder adaptieren.

Danach sehen jedenfalls die Namen aus. Sie klingen großartig, haben aber wenig bezeichnenden Inhalt, „Allkönigsschaft", „Unbesiegt" [1]), „Sich ins Weite dehnend", „Von unmessbarer Kraft".

Wenn der Thron „Weitblickend" heißt, wird man daran denken dürfen, daß in der indischen

[1]) *aparājita* heißt Kauṣ B XX 1 der Indrahimmel (*indraloka*): LÜDERS, Varuṇa 65; ChUp. VIII 5, 3 die Burg des *Brahman* (*aparājitā pūr brahmaṇaḥ*): man sieht, es handelt sich nicht um einen mit einem bestimmten Begriff festverknüpften Namen, sondern um ein Klischee, das jeder nach Bedürfnis und Willkür verwendet.

mittelalterlichen Erzählungsliteratur — sehr häufig bei den Buddhisten — der Thron des Götterkönigs Indra die Eigenschaft besitzt, diesen durch Erglühen auf irgendwelche Geschehnisse in der Welt aufmerksam zu machen: er ist also tatsächlich „weitblickend".

Die beiden Torhüter werden *Indra* und *Prajāpati* genannt. Die Herrlichkeit des *Brahman* kommt hier recht eindrucksvoll zur Geltung, wenn nicht nur *Indra* der König der Götter, sondern auch *Prajāpati*, der Herr der als Zeugung aufgefaßten Schöpfung, der Vater aller Götter, der selbst unmittelbar aus dem *brahman* entstanden ist, als sein Torhüter Dienst tut.

Eine nähere Beschreibung wird nur der Thronerhöhung und dem Diwan gewidmet. Sie basiert auf der mit liturgischer Symbolik gegebenen mystischen Deutung des Thrones bei der Königsweihe, wie sie Ait B VIII 12, 3 gegeben und mit mehr oder weniger starken Variationen auch auf „Throne", die bei andern Gelegenheiten eine Rolle spielen, angewendet wird (AV XV 3 auf die *āsandī* des *vrātya*, JB II 25 auf die *rājāsandī* beim Mahāvrata). Die Einzelheiten sind in unserem Zusammenhang belanglos.

15. Auch mit dem Wegeschicksal des Wanderers durch den Himmel sind — in Analogie zu der Erzählweise von Abschnitt 4 — die einzelnen Requisiten der Szenerie in Verbindung gebracht, und auch hier fällt es leicht, die verschiedenen Angaben als von einer nicht übermäßig üppig blühenden Phantasie geschaffene Variationen einiger weniger gegebener Vorstellungen zu erkennen.

Eine solche ist gewiß die Vorstellung vom Duft des Himmelsbaumes. Der Himmelsbaum, oder genauer: sein Vorgänger, der Weltenbaum, ist der Sitz der Lebenskraft (*amṛta*): Verf., Untersuchungen 67. Nahe liegend und entsprechend weit verbreitet ist der Gedanke, daß die Lebenskraft sich im Duft äußert.[1])

So versteht sich ohne weiteres der erste Satz: „Darauf kommt er zu dem Baum Ilya. Darauf dringt *brahman*-Duft in ihn ein."

Nach diesem Modell sind nun die übrigen Angaben gearbeitet: nacheinander dringen „*brahman*-Geschmack", „*brahman*-Energie", „*brahman*-Ruhm" in den Erlösten ein: es wäre wohl vergeblich, im einzelnen Fall nach einer tieferen Motivierung für die Wahl des Begriffes zu suchen[2]).

[1]) Über hierher gehörige griechische Dinge: Verf., Studien 17 Anm. 4; 18; 28.

[2]) Was die Begriffsbildung betrifft, so ist natürlich nicht *brahmagandha*, sondern *brahmayaśas* Ausgangspunkt. Vgl. *brahmayaśasin* AitB IV 11, 10; 16; 19. Die ursprüngliche Bedeutung ist: „Ruhm als Dichter (*brahmán*)" oder „Ruhm durch Dichtungs- (Formulierungs-) Kraft". Vgl. AitB V 23, 9: Verf. ZDMG CII 120f.

Nur die beiden Torhüter haben keine besondere segensreiche Wirkung: sie laufen davon — aber offenbar nur, weil auch die „Eropferungszerstörer" in Abschnitt 4 „davonlaufen".

16. Der Verf. von Abschnitt 5 hat sich nicht begnügt, seine Schilderung zum Thronsitz des Gottes Brahman einfach an die ihm bereits vorliegende des Weges zum Eingehn in das *brahman* anzufügen. Er hat den beiden Schilderungen eine Art Einleitung vorangestellt, die nun Abschnitt 2 und 4 trennt.

Diese Einleitung hat verschiedene Teile (3 [a] und 3 [b]), jeder Teil erfüllt eine besondere Aufgabe, wie eine nähere Betrachtung des Inhalts ergibt.

17. Teil [a]: „Darauf kommt er, nachdem er auf diesen den Himmlischen dienenden Pfad gelangt ist, in die Welt des *Agni* . . ."

Ich habe schon gesagt, daß das an das Voraufgehende nicht glatt anschließt (o. II **2**). Der *devayāna* führt nicht durch den Himmel, sondern vom Himmel zur Erde und zurück. „Die Welt des *Agni*", des „untersten der Götter" (AitB I 1, 1), liegt ebenfalls nicht im Himmel, sondern eben da, wo der aufwärts führende *devayāna* tatsächlich beginnt: auf der Erde. „Die Welt des *Vāyu*" ist natürlich das Zwischenreich (*antarikṣa*), durch welches der *devayāna* von der Erde zum Himmel führt[1]). Erst oberhalb beginnt der Himmel und seine Schichtung, die aber hier von der von Kauṣ B XX 1 gegebenen abweicht. An und für sich ist sie aber durchaus konsistent und motivierbar: „die Welt des *Varuṇa*" ist der unterste Teil des Himmels, in dem sich der himmlische „untere" Ozean (o. II **4**) befindet[2]), darüber liegt die „Welt des *Indra*", des Königs der Götter, also der eigentliche Götterhimmel, dann die „Welt des *Prajāpati*", des Schöpfergottes, des Vaters der Götter[3]), und schließlich die *brahman*-Welt[4]). Am Ende ist sie geschlossener und logischer als die Schichtung im Kauṣ B. Ich möchte sie geradezu für die geläufige halten, die nur deshalb nirgends sonst — soweit ich sehe — ausdrücklich verkündet wird, weil sie eben selbstverständlich war und jener besonderen geheimnisvollen Nuance ermangelte, um derentwillen die eso-

[1]) Schlagend erklärt Lüders *Vāyus* Rolle als „Ersttrinker" des *Soma* mit seiner Stellung als Herrscher im Luftraum, den der zum Himmel aufsteigende Rauschtrank als erstes durchqueren muß: Varuṇa 221.

[2]) Daß der Himmel des *Varuṇa* als der unterste betrachtet werden konnte, zeigt wohl auch sein Name *adhidiv* Kauṣ B XX 1: o. II 5 a. E.

[3]) Die überragende Stellung *Prajāpatis* in der Religion der Brāhmaṇas ist eindrucksvoll und anschaulich entwickelt bei Lévi, Doctrine 13ff.

[4]) Wahrscheinlich hat unser Autor den Ausdruck schon als „Welt des *Brahman*" verstanden. Ich übersetze so, wie er in der Liste der Welten, die hier übernommen wird (s. sogleich), gemeint war. Vgl. auch o. II 5 a. E.

terischen Wahrheitsverkündigungen der Brāhmaṇa gegeben werden. Sie ist nicht neu, hier handelt es sich ja auch gar nicht um einen Ausspruch, der eine bisher unbekannte Wahrheit ans Licht bringt: der Autor bezieht sich auf etwas allgemein Bekanntes, wie allein schon der Gebrauch von *etam* zeigt: *etam devayānam panthānam*, „diesen (bekannten) den Himmlischen dienenden Pfad“ [1]).

Der Weg des Toten wird hier also mit einer als bekannt vorausgesetzten Schichtung der Weltgebiete in Zusammenhang gebracht, wobei der Verfasser es, wie gesagt, außer Augen läßt, daß der Tote, der zum Mond gelangt ist, den eigentlichen „Pfad der Himmlischen“ und die Welt des *Agni* und *Vāyu* längst hinter sich hat.

Aber auch die hier genannten himmlischen Welten entsprechen nicht der Auffassung von Abschnitt 4, der nur einen dem *mṛtyuloka* von Kauṣ B XX 1 antwortenden, in Abschnitt 3 gar nicht erwähnten Manenhimmel und einen *brahman*-Himmel kennt, der in Kauṣ B der zweithöchste ist, hier wie in 3 [a] aber an der Spitze liegt.

Eine Vorbereitung auf die folgenden Abschnitte enthält der Teil [a] des Abschnittes 3 also nur insofern, als er die Welt des *brahman* am Schluß als Ziel der Reise nennt. Alles andere ist nur ein leicht zu durchschauender, im Grunde oberflächlicher Harmonisierungsversuch: die in der alten Upanishad vorgetragene Lehre wird schlecht und recht mit dem üblichen priesterlichen Weltbild verknüpft.

18. Ganz anders verhält es sich mit Teil [b]. Er enthält eine vollständige Aufzählung aller Begriffe, die in Abschnitt 4 und 5 genannt sind, und zwar in der Reihenfolge, in der sie von 4 [b] an vorkommen: es ist ein himmlisches Inventarverzeichnis: der See „*Āra*“, die Eropferungszerstörer „die Augenblicke“, der Fluß „Alterslos“, der Baum „*Ilya*“, der Platz „Allkönigsschaft“ usw. Wir vermissen nur die Erwähnung der Apsarasen, die man zwischen dem Fluß „Alterslos“ und dem Baum *Ilya* erwarten könnte. Sie sind aber der einzige Begriff, der keinen besonderen Namen erhält, haben also eine gewisse Sonderstellung.

Wichtig ist vor allem die einleitende Bemerkung: „Zu dieser (genannten) Welt wahrlich gehört . . .“, denn aus ihr geht mit voller Deutlichkeit hervor, was schon das Fehlen eines *mṛtyuloka* in [a] vermuten läßt, daß der Autor die in Abschnitt 4 vorausgesetzte Unterscheidung zwischen himmlischer Manenwelt und *brahman*-Welt nicht verstanden hat oder nicht verstehen wollte: für ihn gehört bereits der See *Āra* zur *brahman*- oder *Brahman*welt.

An den letzten Satz des Teils [b]: „ein Thronsitz ‚Von unmeßbarer Kraft‘“, schließt syntaktisch unmittelbar an der Teil [d]: *tam itthamvid āgacchati* „Darauf kommt der solches Wissende hin zu ihm (dem Thronsitz)“. Abschnitt c, wie immer man seine Überlieferung und seinen Inhalt beurteilen mag, muß eine Interpolation sein. Das zeigt die in solchen Fällen sicherste Führerin, die Grammatik: *tam* kann sich nur auf einen Begriff beziehen, von dem in der letztvoraufgehenden Aussage die Rede war.

19. Was soll eigentlich Teil 3 [d]? Wenn ich mit meiner Rekonstruktion von 4 recht habe (4=4 [b] + 4 [a]), paßt es trefflich als Fortsetzung von 3 [b], als dessen Sinn man formulieren könnte: Bekanntmachung mit den Inventarstücken der *brahman*-Welt, durch die der Weg in den folgenden Stücken (4 [b], 4 [a], 5) über das Eingehn ins *brahman* (4 [b]) zum Thron des Gottes *Brahman* führt (5).

Dagegen paßt Abschnitt 4 in der rekonstruierten Form nicht als Fortsetzung von Teil [d] von 3.

Teil [d] hat aber noch andere Auffälligkeiten:

1. Der Satz: „Darauf kommt der solches Wissende hin zu ihm (dem Thronsitz)“ nimmt offenbar unpassender Weise die Aussage von 5 vorweg: *sa āgacchaty amitaujasaṃ paryaṅkam* „Darauf kommt er zu dem Thronsitz ‚Von unbegrenzter Kraft‘ “.

2. Die Worte „Darauf sagt *Brahman* zu ihm“: passen nicht zu der angeführten Rede: „Eilt herbei . . .“ Erstens, weil *Brahman* gar nicht den Toten anredet, zweitens weil er behauptet, dieser sei am Fluß „Alterslos“ angekommen, während vorher ausdrücklich von seiner Ankunft am Thronsitz die Rede war.

Allerdings passen die Worte des *Brahman* sehr gut vor den Beginn von Abschnitt 4, in der Form, wie er überliefert ist (beginnend mit 4 [a]). Wer nach der Rede von *Brahman* weiterliest — freilich nur der — erkennt alsbald, daß mit „eilt herbei“ die in Abschnitt 4 [a] tatsächlich herbeieilenden Apsarasen gemeint sind.

Ich sehe nur eine Möglichkeit, die genannten Schwierigkeiten aufzulösen: Abschnitt [d] ist die Hinzufügung eines dritten Autors. Ich würde ihn einen „Redaktor“ nennen, wenn ich nicht glaubte, daß wir ihm auch inhaltlich, ein — zwar nicht in die alte Upanishad hineinpassendes, aber doch — einen eigenen Wert besitzendes Stück verdanken: den Abschnitt 4 [c], den ich oben **II 11** a. E. „vorläufig“ gestrichen hatte.

Sein Verfahren erkläre ich mir nämlich, wie folgt:

Auf dem Standpunkt der Philosophie etwa der Bhagavadgītā stehend, nahm er Anstoß an Abschnitt 4, so wie er ihm überliefert war. Es fehlte ihm — von seinem Standpunkt aus mit Recht — der Gedanke, daß zum „Eingehn ins *brahman*“ die moralische Überwindung des

[1]) Eine neue, mystische Auffassung vom *devayāna panthā* gibt ChU V 10, 2; BAU VI 2, 2; 15; 16 (ed. Böhtlingk VI 1, 3; 18; 19).

Handelns, sei es gut oder böse, und der *dvandva* gehört. Er ersetzte also die der abgeklärten Weisheit eines Philosophen seiner Zeit gar nicht angemessenen Apsarasen und ihren Schmuck durch einen Hinweis auf jenen Gedanken, den er äußerlich gar nicht ungeschickt an das „Herabblicken" auf Tag- und Nachthimmel anschloß.

Den Apsarasenabschnitt ganz und gar zu streichen, hat er aber nicht gewagt: er war für ihn ein Stück heiliger vedischer Überlieferung, das er nicht weglassen durfte. Aber er konnte es umstellen — und das hat er getan: er rückte es an den Anfang von 4. Freilich hatte er nun zweimal den Satz: „er geht, das *brahman* kennend, in das *brahman* ein". Aber der ihm vorliegende Text enthielt ja eine ähnliche Härte: zweimal stand da: „er überschreitet mit dem *manas*". Die ganze Variation bestand darin, daß das zweite Mal hinter *manas* ein *eva* „ebenfalls" stand, und diese ahmte er nach:

manasātyeti: manasaivātyeti = brahma vidvān brahmābhipraiti: brahma vidvān brahmaivābhipraiti.

Kaum war diese Schwierigkeit überwunden, mußte sich unserem Autor eine neue einstellen: 4 [a] schloß nicht mehr an 2 [b] an, wie es das vorher zur Not getan hatte, indem die Schilderung des Weges in 4 [b] der Nennung der Begriffe in 2 [b] entsprach. Er fühlte das Bedürfnis, das frühe Auftreten der Apsarasen zu motivieren, und er tat das durch einen Befehl des Gottes *Brahman*, der inhaltlich einwandfrei ist: der Autor hütet sich den Gott von mehr sprechen zu lassen als einem Erreichen des Flusses „Alterslos". Freilich mußte er nun doch 3 [d] an 3 [b] irgendwie befestigen. Das tut er auch, allerdings recht ungeschickt und mit billigen Mitteln: der zuletzt in 3 [b] genannte Begriff — der Thronsitz — wird mit *tam* aufgenommen (*tam itthamvid āgacchati*), und der in diesem Satz genannte Begriff — der solches Wissende — im nächsten Satz wieder mit *tam* (*taṃ brahmāha*). Dem formal glatten Verlauf ist die Stimmigkeit des Inhalts geopfert: nicht zum Thronsitz, sondern zum Fluß „Alterslos" hätte der „solches Wissende" gelangen; nicht zum „solches Wissenden", sondern zu den Apsarasen hätte Gott *Brahman* sprechen sollen.

Beachtenswert scheint mir, daß das eigentliche Übergangsstück zwischen 3 [b] und den Worten des *Brahman* durchweg mit Ausdrücken bestritten ist, die sich im älteren Text finden: *taṃ itthaṃvid* stammt aus 5 (am Ende), *āgacchati* ist stehender Ausdruck in 4 und 5, *tam brahmāha* stammt wieder aus 5 (am Ende).

Die Annahme eines Verfassers „3" und die soeben vorgetragene Rekonstruktion seiner Gedankengänge und seines Verfahrens ist natürlich eine Hypothese. Sie mag manchem gewagt vorkommen. Das wird mir nicht als berechtigter Einwand erscheinen, solange man zugibt, daß sie eine Reihe ganz verschiedenartiger rätselhafter Einzelheiten auf eine wahrscheinliche Weise erklärt und nichts Unverständliches übrig läßt.

Ich fasse kurz zusammen, wie ich mir das Zustandekommen unseres Textes (ohne die Interpolation 3 [c]) vorgestellt habe:

Vom ersten Autor stammt ein Text:

2, 4 [b], 4 [a].

Vom zweiten Autor:

2, 3 [a], 3 [b], 4 [b], 4 [a], 5.

Vom dritten Autor:

2, 3 [a], 3 [b], 3 [d], 4 [a], 4 [b], **4 [c]**, 5.

20. Das ohne weiteres als Interpolation erkennbare (o. II **18** a. E.) Stück 3 [c] ist ganz offensichtlich streckenweise völlig verderbt. Der Schluß ist überhaupt nur übersetzbar, wenn man zwei sonst nicht belegte und außerdem noch bildungsmäßig ganz unwahrscheinliche — um nicht zu sagen: unmögliche — Wortstämme annimmt: ein **ambayā* und etwa ein **ambāyavī*, von welch letzterem man dann noch einen altvedischen Plural gebildet sein lassen muß (so RENOU o. c. 22 Anm. 24) — und ich kann nicht einmal finden, daß der konfuse Sinn, den man schließlich erhält, all die aufgewandte Mühe und all die gebrachten Opfer einigermaßen lohnt.

Halten wir uns zunächst an das, was die Überlieferung einhellig und verständlich bietet, so ergibt sich doch soviel mit Sicherheit, daß es die Aufgabe der Interpolation sein sollte, das nachzuholen, was man in 3 [b] vermissen könnte (o. II **18**): a) die Erwähnung der Apsarasen, b) ihre Benennung.

Natürlich kann sich niemand 500 Apsarasennamen ausdenken. Was lag näher, als irgend ein in den Zusammenhang einigermaßen passendes Versstück, das mehrere solcher Namen enthielt, und mit einem „und so weiter" endete, hier einzuschieben?

Daß es sich um ein Versstück tatsächlich handelt, ergeben die Worte:

pratirūpā ca cākṣuṣī puṣpāny ādāyānayato

nun mit großer Wahrscheinlichkeit. Die ersten 8 Silben bilden eine tadellose Śloka-Schluß-, die zweiten eine tadellose Anfangsreihe. Den voraufgehenden Worten:

priyā ca mānasī

fehlen zwei Silben zur 8-Zahl: sie werden nach *mānasī* ausgefallen sein, denn eine ungerade Śloka-Reihe, um die es sich handeln müßte, darf nicht iambisch schließen.

Alles weitere ist nur unsichere Vermutung, die in allen Einzelheiten zu begründen nicht der Mühe wert ist. Daß meine Herstellung als Ganzes „kühner" sei als die bisherigen Übersetzungen mit ihren ebenfalls unbeweisbaren Voraussetzungen, möchte ich jedenfalls leugnen.

Sie wäre es nur, wenn ich selbst darin mehr sähe als einen im Detail unverbindlichen Vorschlag, der ein Bild davon geben soll, wie ich mir etwa ein von der Überlieferung verstümmeltes, aber ursprünglich sprachlich, inhaltlich und metrisch korrektes Versstück vorstellen würde, das man für würdig halten konnte, eine vermeintliche Lücke im Text der Upanishad auszufüllen.

Nur auf meine Vorschläge *ambālī* und *ambikā* gehe ich ganz kurz ein. Sie sind nicht ganz so willkürlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen: sie lassen sich von zwei Seiten her begründen:

1. Wir erwarten geradezu neben *ambā* auch *ambālī*/*ambālā* (oder *ambālikā*: man könnte z. B. auch *ambā cāmbālikā cānyās* vermuten) und *ambikā* genannt zu hören:

TS VII 4, 19, 1; 2; 3 KS IV 8 *ambe ambāly ambike*
VS XXIII 18 *ambe ambike 'mbālike*
MS III 12, 20 *amby ambike ambālike*
Pāṇ. VI 1. 118 ... *'mbe ambāle 'mbike* ...[1]).

Nur *ambā* und *ambikā* nebeneinander z. B. TS I 8, 6 KS IX 7 MS I 10, 4.

2. Unter den Apsarasen, die bei Krishnas Geburt tanzen, wird Mahābh. I 123, 62 b *ambikā* ausdrücklich genannt. Die von mir im Text hergestellte Lesung: *apsarasa 'mbikādayas* läßt sich geradezu durch den zitierten Halb-Śloka glossieren:

ambikā lakṣaṇā kṣemā devī rambhā manoramā.

Die Frage, wie *ambikā* (und *ambā*, *ambālī*) dazu kam, als eine Apsarase betrachtet zu werden, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wir begnügen uns festzustellen, daß wir mit diesem Sprachgebrauch uns jedenfalls nicht mehr in der Sphäre des Veda, sondern in der des Epos befinden. Hierhin gehört natürlich auch *jagatī*, das ursprünglich die als Göttinnen — und nicht als Apsarasen — aufgefaßten Himmel und Erde benannte.

Zu dem Namen *pratirūpā ... cākṣusī* könnte man vermuten, daß es eigentlich nur eine Femininisierung eines einwandfreien *pratirūpaṃ cākṣuṣam* „Spiegelbild im Auge" sei. Femininisierungen eigentlich maskuliner und neutraler Begriffe als Apsarasennamen begegnen jedenfalls mehrfach an der angeführten Stelle des Mahābhārata: I 123, 61 *somā, marīci* 62 *parṇā, lakṣaṇā, kṣemā*, 63 *vapus, puṇḍarīkā.*

21. Die Analyse des Textes, wie ich sie hier vorgetragen habe, fließt nicht aus einer Theorie, mit der ich an ihn herangetreten bin und die ich dann anzuwenden versucht habe. Sie ist das Ergebnis einer aufmerksamen Betrachtung seiner Aussagen, die ich unbefangen verstehen wollte. Eine grundsätzliche Voraussetzung habe ich freilich gemacht: daß nämlich der Autor kein faselnder Wirrkopf und kein literarischer Stümper war. Mit anderen Worten: Die Widersprüche und Unstimmigkeiten, wie sie hier mit Leichtigkeit aufzudecken sind, lassen sich nicht erklären aus der Inkonsequenz und Fahrlässigkeit eines einzelnen Kopfes. Sie werden aber sofort verständlich, wenn wir uns zu der Annahme eines mehrfach bearbeiteten Textes entschließen. Das Ganze, nunmehr zerfallend in einzelne, in sich logische Bestandteile, bleibt zwar unstimmig und widerspruchsvoll. Aber dieser sein Charakter ergibt sich ganz natürlich aus dem Charakter des Textes. Es ist ein Text, der den Anspruch erhebt, Wahrheit zu verkünden, und es ist ein Text, dem man diesen Anspruch zugestand: er gehört einer heiligen Gattung an. Kein Späterer durfte wagen, ihn fallen zu lassen oder seinen Wortlaut zu ändern. Also ergänzte und redigierte man ihn durch Hinzufügungen, die neuer Wahrheitserkenntnis entsprachen, und durch Umstellung, die notwendig wurde, wollte man nicht ändern. Mit der Beibehaltung des alten, heiligen Wortlauts, dessen Inhalt man hinnahm, ohne ihn allzu genau anzuschauen, befriedigte man sein religiöses Gewissen, mit der Hinzufügung des Neuen trug man der veränderten Erkenntnis und den veränderten Bedürfnissen Rechnung.

So läßt uns unsere Analyse einen aufschlußreichen Einblick tun in die literarische Komposition und die Geschichte einer Upanishad, der auch für die Beurteilung anderer Texte der gleichen Gattung von Wert sein kann. Schließlich und endlich ist unsere Upanishad das Ergebnis einer mehrfachen erweiternden Umarbeitung einer Bearbeitung eines spätvedischen Vierzeilers. Sie ist zusammengeflickt aus den verschiedenartigsten Stücken, und die neu aufgesetzten Flicken verdecken das alte Gewand so stark, daß man es bei flüchtigem Hinblicken gar nicht mehr erkennt.

Sein besonderes Interesse aber gewinnt unser Text dadurch, daß die Buntscheckigkeit der literarischen Komposition in deutlichem Nebeneinander die wichtigsten Elemente indischer Erlösungslehre, wie sie in Wahrheit nacheinander entstanden sind, erkennen läßt. Er ist ein Schauplatz weltanschaulicher Auseinandersetzung. Ererbter Jenseitsglaube begegnet sich mit der neuen Wiedergeburtslehre; die naive Himmelsweltvorstellung altvedischer Zeit kommt zu Worte neben dem priesterlichen Weltbild, wie es die magische Spekulation der Opferwissenschaft entwickelt hat; der philosophischen Erkenntnis von einem einzigen Urgrund alles Seins tritt der mystische Glaube an eine Vereinigung mit einem höchsten persönlichen Gott zur Seite; neben der Hoffnung auf ein Jenseits, ausgestattet mit den Genüssen sinnlicher Selig-

[1]) Zur Interpretation der schwierigen Regeln Pāṇ. VI 1, 117; 118 vgl. Verf., Pāṇini 54ff. Der von Pāṇini erwähnte Vok. *ambāle* läßt auf einen uns verloren YV-Text schließen, der ihn enthielt: o. c. 56, 64ff

keit, erhebt sich die Sehnsucht nach dem Erlöschen der Individualität und schließlich die Überzeugung des Asketen, daß es für den Weisen weder in dieser Welt Leiden, noch in jener Freuden gibt. Magie, Philosophie und Mystik — das sind die Fäden, aus denen das Ganze gespindelt ist.

Schließlich ist unser Text ein *documenthumain*, das von der allgemeinen Sehnsucht des Menschen nach Erlösung aus dem Schicksal des Todes und aus der Welt der Unzulänglichkeit kündet und das die Hauptmotive der Antworten bringt, die der Mensch überall sich zu geben versucht hat — nachdenkend, glaubend und wähnend.

Aber zu reden beginnt das Dokument erst — und das wollte ich vor allem zeigen —, wenn wir uns nicht begnügen, das konfuse Kauderwelsch, das uns die Überlieferung bietet, schlecht und recht zu übersetzen, sondern wenn wir es mit den Mitteln philologischer Technik sorgfältig und geduldig abhorchen.

Zitierte Literatur

Böhtlingk, O. Bṛhadāraṇjakopanishad. Petersburg 1889

Delbrück, B. Altindische Syntax. Halle 1888.

Keith, A. B. Śāṅkhāyana Āraṇyaka = Oriental Translation Fund, New Series Vol. XVIII. London 1908.

Keith, A. B. Śāṅkhāyana Āraṇyaka = Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS) 1908. 363ff. London 1908.

Lévi, S. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. Paris 1898.

Lüders, H. Philologica Indica. Göttingen 1940.

Lüders, H. Varuṇa I. Göttingen 1951.

Minard, A. La subordination dans la prose védique. Paris 1936.

Oertel, H. Contributions from the Jaiminīya Brāhmaṇa.. Second Series = Journal of the American Oriental Society (JAOS) Vol. XIX 97ff.

Oertel, H. The syntax of cases in the ... prose of the Brāhmaṇas. Heidelberg 1926.

Oldenberg, H. Die Lehre der Upanishaden... Göttingen 1915.

Oldenberg, H. Zur Geschichte der Triṣṭubh = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (NGGW). Phil.-hist. Klasse 1915 490ff. Berlin 1916.

Oldenberg, H. Zur Geschichte der altindischen Prosa = Abh. Ges. Wiss. zu Göttingen XVI Nr. 6. Berlin 1917.

Oldenberg, H. Die Religion des Veda[3]. Stuttgart und Berlin 1923.

Renou, L. Kauṣītaki Upaniṣad, publiée et traduite = Les Upanishad VI. Paris 1948.

Schulze, W. Kleine Schriften. Göttingen 1933.

Thieme, P. Pāṇini and the Veda. Allahabad 1935.

Thieme, P. Der Fremdling im Rigveda = Abh. für die Kunde des Morgenlandes XXIII, 2. Leipzig 1938.

Thieme, P. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda = Hallische Monographien 7. Halle 1949.

Thieme, P. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften... Phil.-hist. Klasse Bd. 98 Heft 5. Berlin 1952.

Thieme, P. Brahman = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Bd. CII 91ff. Wiesbaden 1952.

Windisch, E. Vedisches = Festgruß an Otto von Böhtlingk 114ff. Stuttgart 1888.

Bráhman

Von Paul Thieme, Halle a. d. S.

1. Bei dem Versuch, den Inhalt eines Wortes zu bestimmen, tut man gut daran, zwei miteinander eng verknüpfte, aber doch grundverschiedene Dinge auch wirklich auseinanderzuhalten: Sinn und Bedeutung. Unter „*Sinn*" verstehe ich die Summe der Vorstellungen, die ein Wort in den verschiedenen Zusammenhängen der Rede (*parole*) sozusagen *in concreto* bezeichnet. Er ist in einem Fall, wo es sich um ein Schlagwort religiöser und spekulativer Ausdrucksweise handelt — also z. B. bei dem Wort *bráhman* —, meist höchst kompliziert und kann sich im Lauf der Zeit durchaus ändern. Unter „*Bedeutung*" verstehe ich den mehr oder weniger unscharfen Begriff, mit dem das Wort sozusagen *in abstracto* verbunden ist und den man in der Rede, wo man das Wort in einem bestimmten Sinn verwendet, immer zugleich mit nennt. Er ist gegeben durch den Zusammenhang, in dem es innerhalb des sprachlichen Systems (*langue*) steht, durch die den Mitgliedern der Sprachgemeinschaft — wiederum: mehr oder weniger unscharf — gegenwärtigen Beziehungen, die es zu andern Wörtern ähnlicher oder entgegengesetzter Bedeutung hat und zu Wörtern, die teils dieselben, teils verschiedene morphologische Elemente enthalten. Im Gegensatz zum Sinn, der kompliziert ist, weil etwas Individuelles — jedes Individuum hat jederzeit die Möglichkeit, ein Wort „in einem neuen Sinn" zu verwenden —, ist die Bedeutung einfach, denn sie gehört der Allgemeinheit, sie stellt einen Durchschnittswert dar. Natürlich kann sich auch die Bedeutung ändern: mit der Änderung des Aufbaus des sprachlichen Systems und im Zusammenspiel mit neuen Sinnverwendungen. Aber verglichen mit dem Sinn ist sie doch verhältnismäßig stabil. Nur das wechselseitige Zusammenwirken aller Mitglieder der Sprachgemeinschaft, nur die Gesellschaft, nicht die Willkür des Individuums ändert die Bedeutung. So hat das Prinzip von Bergaigne und Oldenberg, für rigvedische Wörter unbekannten Inhalts nach einer Bedeutung zu suchen, die sich im ganzen RV „festhalten" läßt, ihre gute sprachwissenschaftliche Rechtfertigung.

Man versucht gerne die „Grundbedeutung" zu fassen, also diejenige Bedeutung, die das Wort hatte, als es geprägt wurde, das heißt: mit den in der Sprache vorrätigen morphologischen Elementen gebildet und damit in einen klar durchschaubaren linguistischen Zusammenhang ein-

gereiht. Dieser kann sich später verschoben, gelockert oder ganz aufgelöst haben.

Die Grundbedeutung — und das ist eben die „etymologische Bedeutung" — bietet uns einen festen Ausgangspunkt für die Beurteilung der Wortgeschichte. Denn häufig verhält es sich so, daß bei einer Änderung der Wortbedeutung einzelne Redewendungen sich forterben, in denen das Wort in einem Sinn gebraucht wird, der sich nicht aus der neuen Bedeutung, wohl aber aus der alten, aufgegebenen ableiten läßt. Man denke etwa an den Sinn von *schlecht* in den Ausdrücken: *schlechthin, schlechterdings, schlecht und recht*, der sich mit der heutigen Bedeutung von *schlecht* nicht mehr verträgt. Wir „nennen" hier eine andere — die ältere — Bedeutung.

Es muß also das Prinzip von BERGAIGNE und OLDENBERG eine grundsätzliche Einschränkung erleiden: wo die rigvedische Bedeutung eines Wortes nicht mehr mit der Grundbedeutung identisch ist, muß die Möglichkeit in Rechnung gestellt werden, daß sich die von uns gefundene Durchschnittsbedeutung bei der Exegese nicht „festhalten" läßt. In solchem, nicht immer leicht zu erkennenden, Fall besteht die Gefahr, daß man um des Prinzips willen Grundbedeutung und rigvedische Bedeutung einfach addiert und so zu einem viel zu weiten Begriff gelangt.

Die Feststellung der *Grundbedeutung* ist grundsätzlich eine Angelegenheit grammatisch-etymologischer Analyse. Gesetzt den idealen Fall, daß der Zusammenhang eines Wortes innerhalb des sprachlichen Systems eindeutig faßbar ist, kann man die Grundbedeutung feststellen, ohne den Sinn, in dem es in der Rede verwendet wird, zu kennen[1]. Die Feststellung des *Sinns* ist grundsätzlich eine Angelegenheit der Exegese. Gesetzt den idealen Fall, daß die Rolle eines Wortes innerhalb einer genügenden Anzahl sprachlicher Äußerungen eindeutig faßbar ist, kann man den Sinn feststellen, ohne die Grundbedeutung zu kennen[2].

Der „ideale Fall" ist freilich keineswegs immer gegeben. So sind wir häufig darauf angewiesen, Etymologie und Exegese sich gegenseitig ergänzen und helfen zu lassen. Das darf aber nicht dazu führen, daß man die verschiedenen Ziele und Methoden durcheinanderbringt. Eine Exegese, die nicht von den Redezusammenhängen ausgeht, sondern sich auf die Etymologie verläßt, wird fast immer zu schiefen Ergebnissen führen; ebenso eine Etymologie, die nicht vom Zusammenhang des sprachlichen Systems ausgeht, sondern sich auf Einzelaussagen verläßt, die stets durch

[1] Die grammatisch-etymologische Analyse und damit die Grundbedeutung von Wörtern wie *dhâman, puróhita* usw. ist klar. Der Sinn, in dem sie im RV verwendet werden, keineswegs.

[2] Der Sinn von Wörtern wie *agní, índra* usw. im RV ist klar, die Grundbedeutung keineswegs.

eine bestimmte geschichtlich bedingte Situation — dazu gehört auch die Weltanschauung des Sprechers — bedingt sind.

Auf das Wort *bráhman* angewendet: die Feststellung des Sinnes, in dem das Wort im RV oder z. B. bei Śankara gebraucht wird, ist nicht Angelegenheit der Etymologie; die Feststellung der Grundbedeutung ist nicht Angelegenheit religionsgeschichtlicher Interpretation.

2. Oldenbergs berühmte Definition: „*bráhman* ist genauer die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft" (Religion des Veda[3] 65 Anm. 1), ist ein Versuch, den *Sinn* des Wortes in den älteren vedischen Texten zu bestimmen und zugleich religionswissenschaftlich zu interpretieren. Ob die *Bedeutung* des Wortes wirklich „Formel" war, ist damit — ich unterstelle vorläufig die Richtigkeit seiner Definition — keineswegs erwiesen. Mit Recht hat man, wie mir scheint, immer wieder daran gezweifelt. Ganz neuerdings sind mehrere Versuche unternommen worden, die in ganz andere Richtung gehen: W. B. Henning, *Bráhman* Transactions Philol. Soc. (London 1944) 108ff. tritt ein für eine Bedeutung "[*ceremonial*] *behaviour*", L. Renou, *Sur la notion de 'bráhman'* Journal As. (Paris 1949) für «*forme de pensée à énigme*», J. Gonda, *Notes on bráhman* (Utrecht 1950) für "*power*". Bei der Beurteilung dieser Ansätze werden wir in doppelter Richtung prüfen müssen. Unsere erste Frage: Ist es wahrscheinlich, daß ein Wort von einer der hier vermuteten Bedeutungen in dem Sinn verwendet wurde, der sich im RV feststellen läßt? Unsere zweite: Ist es einem der genannten Forscher gelungen, den linguistischen Zusammenhang, in dem das Wort bei seiner Prägung gestanden haben muß, überzeugend nachzuweisen, eine eindeutige Etymologie aufzustellen?

3. Die ausführliche Diskussion früherer Vermutungen, die Gonda gibt (o. c. 3ff.), dispensiert mich von der Aufgabe, mich meinerseits mit ihnen auseinanderzusetzen. Ich stimme seiner Kritik an Roths Bedeutungsansatz „Andacht", an Hertels „[Himmels-]Feuer", an Charpentiers „Pflanzenbündel, [Pflanzen-]Zauber" und an Dumézils Gleichsetzung von *brahmán* m. und lat. *flamen*[1] zu: alle diese, teils alten, teils neuen, teils neubegründeten Vorschläge sind ungeeignet, den vedischen Sinn von *bráhman* begreiflich zu machen. Mit Gonda glaube ich ferner, daß

[1] Dumézil hat inzwischen auf Gondas Kritik RHR XXXVIII 255ff., XXXIX 122ff. ausführlich geantwortet. Ich glaube aber doch, daß die Analogien, die er zwischen *flamen* und *brāhmaṇa* etabliert, nichts anderes sind als solche, die sich zwischen Priestern und heiligen Personen überhaupt auf Grund „elementarer Verwandtschaft" allenthalben finden lassen (Gonda, o. c. 7). Im übrigen hoffe ich, es wird sich im Verlauf meiner Untersuchung deutlich herausstellen, daß Dumézils Voraussetzung, der rigvedische *brahmán* und *brāhmaṇá* sei dasselbe wie der klassische *brāhmaṇa*, irrig ist: jener hat mit dem *flamen* überhaupt nichts gemein.

auch OLDENBERGS „Formel" als Bedeutung nicht erwiesen ist. Die nicht ganz so augenfälligen, aber doch sehr erheblichen Schwierigkeiten, die sich hier erheben, finde ich am besten formuliert bei RENOU o. c. 8ff.

Allerdings fühle ich mich in einem grundsätzlichen Punkt zu entschiedener Abweichung von GONDA gedrungen. GONDA stellt nicht nur die Resultate ROTHS, OLDENBERGS, CHARPENTIERS usw. in Frage, er meint vielmehr, die Voraussetzung, von der sie alle ausgegangen sind, sei nicht ohne weiteres annehmbar (o. c. 8). Es handelt sich um die Voraussetzung, daß es uns möglich ist, "*to reconstruct ... a detailed semantical evolution*", in meiner Ausdrucksweise: die verschiedenen Sinngehalte, deren Bezeichnung das Wort in den verschiedenen Straten der altindischen Literatur dient, entsprechend deren historischem Verhältnis historisch zu ordnen und zu verfolgen, wie im Zusammenspiel mit neu aufkommenden Sinnverwendungen die Bedeutung sich allmählich ändert.

Ich gestehe, daß ich nicht den geringsten Grund sehe, an der Richtigkeit dieser Voraussetzung zu zweifeln. Ganz gewiß haben wir ein sehr gutes Recht anzunehmen, daß der RV uns die relativ ursprünglichste Verwendung des Wortes aufgehoben hat und daß wir bei einem Versuch, die Geschichte des Wortes zu schreiben, in einer höchst aussichtsreichen Lage sind, da es sich offensichtlich um Begriffe des priesterlichen Denkens handelt, die das Wort benennt. Es ist ja doch mit Händen zu greifen, wie einander ablösende Denk- und Anschauungsweisen in unsern zeitlich aufeinander folgenden Texten repräsentiert sind. Das Bild der sich wandelnden Vorstellungswelt, zwar nicht des indischen Volkes, wohl aber seiner Priester liegt mit außergewöhnlicher Detailliertheit — die nur im einzelnen noch näher zu erforschen wäre — vor uns ausgebreitet. Ich will wohl gerne zugeben, daß man sich vor Voreiligkeiten zu hüten hat. Z. B. pflichte ich GONDAS Bemerkung über den Sinn von *brâhman* im AV (o. c. 14) bei: die Tatsache, daß es hier öfters als im RV die eigentliche Zauberformel ("*charm*") bezeichnet, braucht nicht *jüngerer* Sprachgebrauch zu sein, sondern ergibt sich ganz natürlich daraus, daß die Dichtung des AV im wesentlichen aus Zauberformeln besteht. Auch muß man wohl mit überraschenden Ausnahmen von der Regel rechnen: gelegentlich kann in einem jüngeren Text Altes auftreten, das ein älterer zufällig nicht bewahrt hat. Aber es wäre auch unrichtig, die Fehlerquelle, die hier verborgen liegt, zu überschätzen: die für die Beurteilung in Frage kommenden Ausdrucksweisen der verschiedenen Textstraten sind in der Tat „in so breiten Massen vertreten" (OLDENBERG, NGGW 1916, 718), daß dem Zufall keine erhebliche Rolle zuzutrauen ist. Es scheint allerdings beinahe, als ob GONDA an die chronologische Abfolge der Abfassung der vedischen Texte, wie sie Philologie und Sprachwissenschaft aufgestellt hat, nicht recht glauben will — er spricht offenbar ab-

schätzig von der zeitlichen Anordnung als "*almost traditionally adopted*" (o. c. 4). Will er denn im Ernst leugnen, daß z. B. das AitB den fertigen RV, das ŚB die VS, die Ch Up den SV, daß der Typus des Brāhmaṇa den Typus der Saṃhitā voraussetzt? Gewiß nicht. Dann muß er aber auch die Berechtigung historischer Fragestellung anerkennen. Zweifel an der relativen Chronologie eines einzelnen Werkes — wenn sie auftauchen sollten —, können die Beurteilung des Grundsätzlichen nicht beeinflussen.

4. Indem er die historische Fragestellung fahren läßt, argumentiert GONDA, als sei das Wort *bráhman* einer objektiv gegebenen, ewigen Idee zugeordnet. Die Unterschiede des Sprachgebrauchs resultieren daraus — ich gebe seine Auffassung —, daß man sie nicht immer in gleicher Weise erfaßte. In diesem Sinne schreibt er dem Wort einen "*content*" zu — den er als "*boundless*" charakterisiert —, und sagt von ihm: "*it was according to circumstances differently interpreted and identified*", "*it manifested itself in manifold forms*" (o. c. 13). Wie etwa Śankara, Madhva, Rāmānuja untereinander, so weichen eben auch die rigvedischen Dichter und die Upanischaden — so GONDAS Argumentation — in ihrer Interpretation dieser Idee ab. Als das "*important and central concept*", das sich in dieser Weise jeweils anders offenbart, bestimmt er den Begriff der „Macht" (*power*). Er mündet damit bei einer Auffassung, die OLDENBERG, NGGW 1916, 716 ausdrücklich abgelehnt hat — mit Gründen, die GONDA nicht widerlegt, über die er sich vielmehr hinwegsetzt.

Wenn es wirklich eine unveränderliche '*bráhman*' genannte Idee gab, die mit diesem ihrem Namen unlösbar verknüpft blieb; wenn es sich tatsächlich bei den verschiedenen Anwendungen des Wortes nur darum handelt, daß man das — gewissermaßen als Ideal vorschwebende — "*concept*" sozusagen immer wieder unter anderer Perspektive wahrnahm, so ist allerdings der Versuch einer eigentlich historischen Betrachtung fragwürdig: es wäre gleichgültig, wo unsere Untersuchung einsetzt, denn die Chancen zu erkennen, welches jene Idee ist, blieben überall gleich gut oder schlecht. Auch die Etymologie erhält dann eine von der oben definierten völlig verschiedene Aufgabe: es kann sich nicht mehr darum handeln herauszufinden, aus welchen morphologischen Elementen das Wort bei seiner Prägung geschaffen wurde, und so eine historische „Grundbedeutung" als Ausgangspunkt zu gewinnen, sondern darum, eine dem Wort auf Grund der in ihm wohnenden Idee unveränderlich eignende „eigentliche Bedeutung" festzustellen. In dieser Weise etymologisieren Platon und die indischen Nairukta, Yāska an der Spitze.

Mit einem dankenswert reich ausgebreiteten Material will GONDA zeigen, daß indische „Denker und Autoren" *brahman* „immer" mit der Wz. *bṛh* (*bṛhati*, *bṛṃhita*) verknüpft hätten. Die Behauptung

trifft zwar nicht für die älteren vedischen Texte, aber doch für die Vertreter einer jüngeren Zeit zu (das älteste Zeugnis allenfalls TB III 12, 9, 7). Yāska, Viṣṇupurāṇa, Śankara sind sich schönstens einig. Die Frage ist nur, ob sie recht haben. Verknüpfen sie die Wörter, weil die ihnen bekannte Bedeutung von *brahman* und die von *bṛhati*, *bṛṃhita*, *bṛhat* für sie so eng zusammengehören, daß sie sich ganz selbstverständlich gegenseitig erläutern? Oder etwa, weil sie, die *brahman* als Bezeichnung des Vedawortes, des Brahmanenstandes und des höchsten Absoluten kannten, sich vor die Frage gestellt sahen, was es „eigentlich" bedeutete, und in einer etymologischen Konjektur ihre Zuflucht suchten? Es leidet gar keinen Zweifel, daß wir die zweite Frage bejahen, die erste verneinen müssen. Um den Standpunkt und die Methode indischer Etymologen richtig zu würdigen, braucht man ja nur zu lesen, was Yāska selbst im Nirukta (vor allem II 1; 2) darüber sagt. Es ist also unsere Aufgabe festzustellen, ob die Behauptung der Etymologen, die alle anderen „Denker und Autoren" ohne weiteres übernehmen, stimmt. Wir haben ihre Kombinationen, die mit unzulänglichen Mitteln: ohne irgend ein Wissen von Sprachgeschichte und ohne sprachgeschichtliche Methode, und unter schiefen Voraussetzungen: der Annahme, daß die Verbindung von Laut und Bedeutung „ewig" (*nitya*) sei und daß ähnlich klingenden Wörtern eine ähnliche Bedeutung eignen müsse, aufgestellt sind, mit modernen Mitteln und moderner Fragestellung zu prüfen und ihre ungeschichtliche Betrachtungsweise durch eine geschichtliche zu ersetzen. Über solche Dinge sollte heute keine Meinungsverschiedenheit mehr bestehen.

GONDA ist der Ansicht, es sei ein Vorzug indischer Kommentatoren, daß sie nicht in Gefahr stehen, sich auf etymologische Kombinationen indogermanischer Sprachforscher zu verlassen (o. c. 31). Lassen wir das einmal als Vorzug gelten — ich gestehe, es fällt mir ein wenig schwer: so überwiegend irrtümlich wollen mir diese denn doch nicht erscheinen —, wird er nicht hundertfach aufgewogen durch ihre grundsätzliche Bereitschaft, sich auf ihre eigenen Nairukta und bloße Klangähnlichkeit zu verlassen? An keiner Stelle folgen sie einer von linguistischer — und noch dazu prinzipiell irrtümlicher — Spekulation freien, rein exegetischen Methode bei der Feststellung eines Wortsinns, wie sie in Europa entwickelt worden ist und, wenn auch gewiß noch häufig in unzulänglicher Weise, angewendet wird.

Die Wz. *bṛh* „stärken, stark sein" steckt vielleicht in dem seit dem RV häufigen Adjektivs *bṛhat* (iran. *brzat*). GONDA versucht zu zeigen, daß es nicht, wie man bisher annahm, „hoch", dann überhaupt „groß", sondern „stark, kräftig" bedeutet habe (o. c. 31ff.). Ich bin von seiner exegetischen Argumentation nicht überzeugt und fürchte, auch die Iranisten werden mit seinen Erörterungen über *bərəzat* und *bərəzaya-* (o. c. 71)

nicht einverstanden sein. Aber die Frage bleibt in unserem Zusammenhang belanglos. OLDENBERG urteilt, wie ich meine, richtig, wenn er sagt: „Der Gebrauch von *bṛhant-* zeigt m. E. mit der Vorstellungssphäre von *bráhman* keine wirklich signifikanten Berührungen" (NGGW 1916, 730 Anm. 2)[1]. Nur zum Grundsätzlichen ein Wort. GONDA geht davon aus, es sei bemerkenswert, daß Sāyaṇa im RV-Kommentar *bṛhat* niemals mit einem Wort für „hoch" glossiert, sondern nur mit Ausdrücken wie *mahāt*, *prabhūta*, *parivṛḍha*, *prauḍha*. Bemerkenswert ist das höchstens für die Beurteilung von Sāyaṇa, der die Bedeutung von *bṛhat*, die es im klassischen Sanskrit hat, nämlich „groß", ohne weitere Skrupel in den RV projiziert.

5. GONDAS Überzeugung, *brahman* sei = *power*, ist von den indischen Etymologen inspiriert, die in dem Wort die Wz. *bṛh* „stark sein, stärken" sehen. Ich wüßte aber nicht, daß irgend ein indischer Kommentator oder Lexikograph das Wort jemals mit einem Wort für „Kraft" wirklich glossiert. So weit ist man nicht gegangen, so ernst hat man seine eigene Etymologie nicht genommen. GONDA tut einen kühnen Schritt über die Inder hinaus; er kann es tun, denn er glaubt, es genüge zu zeigen, daß an vielen Stellen, wo das Wort erscheint, irgendein Zusammenhang mit „Kraft"-Vorstellungen sich herstellen läßt. Setzt er doch, wie ich schon sagte, voraus, daß es unmöglich sei, eine „semantische Entwicklung" aufzuzeigen: "*all that is connected with such power-concepts or represents them can, in principle, bear the same name*" (o. c. 39). Er beruft sich auf einen Sprachgebrauch in Neu-Guinea, von dem ich hoffe, daß er richtig beobachtet ist. Derjenige des Sanskrit ist jedenfalls völlig anders. Es ist keineswegs so, daß z. B. im RV *bráhman* alles, was nur irgend mit einer Kraftvorstellung verbunden ist, bezeichnen kann, sondern eben nur Sprüche, Hymnen usw.; in jedem Stratum der vedischen und klassischen Literatur bezeichnet es jeweils ganz bestimmte Vorstellungen. Wer diese Vorstellungen nicht kennt, dem kann ein Wissen von der angeblichen Bedeutung „Kraft" nichts nützen, sie würde ihn bei der Interpretation an so und so viel Stellen geradezu irre leiten. Warum — so muß der Exeget fragen — berührt sich der Sprachgebrauch von *bráhman*, wenn seine Bedeutung „Kraft" ist, so gar nicht mit dem der Wörter, die diese

[1] Die einzige Stelle im RV, an der *bṛhát* als Adjektiv *bráhman* qualifiziert, ist V 85,1. — Übrigens wird gerade hier eine unbefangene Exegese auf den Ansatz „hoch" für *bṛhát* geführt werden: *prá samráje bṛhád arcā gabhīrám bráhma* „Ich will singen dem Herrscher ein hohes (*bṛhát*) und tiefes (*gabhīrá*) *bráhman*..." Wer es befremdlich findet, daß *bṛhát* hier „hoch" heißen soll, muß auch an *gabhīrá* Anstoß nehmen. Wer *gabhīrá* hinnimmt — und es bleibt nichts übrig, als das zu tun —, muß auch „hoch" ertragen. Offenbar beziehen sich die Worte auf den Gesangsvortrag und meinen soviel wie: „in bewegter Melodie".

Bedeutung bestimmt haben: *sáhas, ójas* usw. Weder erscheint *brahman* in Zusammenhängen, die für diese, noch erscheinen diese in solchen, die für *bráhman* typisch sind. Nichts was GONDA beibringt, erschüttert OLDENBERGS Urteil, mit dem er Bedeutungen wie „Fluidum der Heiligkeit" für den RV ablehnt: „Selbstverständlich finden sich unter den sehr zahlreichen Belegen auch solche, in deren unbestimmter Ausdrucksweise diese Bedeutungen an sich zulässig wären. Aber daß der Zusammenhang nirgends einen positiven Hinweis auf sie bietet, stellt bei der Massenhaftigkeit der Materialien ein durchaus überzeugendes *argumentum ex silentio* dar" (NGGW 1916, 717). Befragt man nicht Sāyaṇa, der uns mit seinem etymologisierenden Gefasel nur im Licht steht, sondern die Ausdrucksweise des RV selbst, so wird man nur das eine sagen dürfen: Die Vorstellung, die *bráhman* im RV bezeichnet, hat gewisse Eigenheiten, die mit „Kraft"vorstellungen zusammenhängen, ebenso wie die Rezitationen, das Opfer, der Somaguß usw.: wie diese ist sie ein *várdhana*, sie stärkt (*vṛdh*) die Gottheit oder läßt sie wachsen. Aber die „Kraft" selbst wird durch das Wort nicht bezeichnet, ebensowenig wie die „Andacht", der „Zauber" oder das „Himmelsfeuer": also können diese Begriffe auch nicht den „Durchschnittswert", die Bedeutung, darstellen, sie können nicht dasjenige sein, was man bei den verschiedenen Bezeichnungen jeweils „nennt". Alle diese Ansätze, so verschieden sie klingen, sind sich im Grunde ganz ähnlich: der Unterschied rührt in Wahrheit nur von den verschiedenen religionswissenschaftlichen Überzeugungen der Verfasser her. Sie alle beruhen auf einem und demselben grundsätzlichen Fehler: bei der Feststellung des Sinns hat man sich auf die Etymologie, bei der Feststellung der Grundbedeutung auf die religionswissenschaftliche Interpretation einiger Stellen verlassen (vgl. o. 92f.).

6. Obwohl es mit einer Bedeutung „Kraft" für den RV nichts ist, müßten wir uns mit einer Grundbedeutung „Kraft", so unwahrscheinlich sie auch immer wäre, eben doch abfinden, wenn eine zweifelsfreie grammatische Analyse des Wortes sie ergäbe.

Für die indischen Etymologen ist es selbstverständlich, daß *brahman* mit *bṛhati, bṛṃhita, paribṛḍha, bṛhat* zusammengehört. Denn — das kann kaum stark genug betont werden — für sie ist Etymologie nicht die Feststellung eines geschichtlichen Zusammenhangs, sie gehen vielmehr von dem Grundsatz aus, daß Wörter ähnlicher Lautform von ähnlicher Bedeutung sein müssen[1].

Auch GONDA kann sich nicht entschließen, für die etymologische Ableitung von *bráhman* eine "*isolated root*" vorauszusetzen, "*without considering the meaning of other words built upon the sounds bṛh*" (o. c. 58). Die Verhältnisse sind in Wahrheit viel verwickelter, als indische Etymo-

[1] Vgl. Verf. KZ LXIX 213.

logen auch nur ahnen konnten. Ob *bṛṃhita* usw. einer- und *brāhmaṇ* andrerseits die gleiche „Wurzel" enthalten, ist keineswegs ausgemacht. Ein morphologisches Element *brah-* ist lautlich höchst vieldeutig. Das *h* kann repräsentieren ein idg. *ĝh* (arisch *zh*) oder ein idg. $g^{u}h$ (arisch *žh*); das *r* ein älteres *r* oder ein älteres *l*; der Anlaut ein älteres *b* oder durch Hauchdissimilation ersetztes *bh*. Es wären also tiefstufige Wurzelformen folgender Gestalt theoretisch möglich:

brĝh	*blĝh*	*bhrĝh*	*bhlĝh*
$brg^{u}h$	$blg^{u}h$	$bhrg^{u}h$	$bhlg^{u}h$

Rechnet man mit Umspringen der Aspiration, wie es HERTEL tun muß[1], der *bráhman* = griech. φλέγμα setzt, erhält man noch die Serie:

bhrĝ	*bhlĝ*
$bhrg^{u}$	$bhlg^{u}$

Schließlich kann anlautendes indisches *br* älteres *mr* vertreten (altind. *brū*: aw. *mrū*), womit sich weitere vier Möglichkeiten ergeben:

mrĝh	*mlĝh*
$mrg^{u}h$	$mlg^{u}h$

Verbindet man *bráhman* mit *bṛhat* usw., wie es GONDA tut, muß man eine Wurzel mit *ĝh* (arisch *zh*) ansetzen, wie iranisch *brzat*, ind. *bṛḍha* zeigen.

Verbindet man *bráhman* mit *bṛh* f. (in *bṛ́haspáti*), wie es GONDA ebenfalls tut (o. c. 67), wird man weiter auf Verbindung mit av. *bərəž* geführt (auch GONDA hält die etymologische Identität von *bṛh* f. und *bərəž* für wahrscheinlich: o. c. 70) und muß eine Wurzel mit $g^{u}h$ (arisch *žh*) ansetzen.

Nun läßt sich ja die gröbste Schwierigkeit auch für GONDA verhältnismäßig leicht beseitigen, indem er entweder die ursprüngliche Identität von *bṛh* f. und aw. *bərəž* oder aber die etymologische Verwandtschaft von *bṛ́haspáti* und *bráhmaṇas páti* aufgibt. Was sich dagegen nicht beseitigen läßt, ist die etymologische Vieldeutigkeit von *bráhman*. Das heißt aber, wir stehen nicht dem „idealen Fall" (o. 92) gegenüber, wo die Etymologie der Hilfe des Exegeten entraten kann. Die Lösung des Problems *bráhman* hängt ganz und gar davon ab, ob es gelingt, mit rein exegetischen Mitteln und ohne jede etymologische Voreingenommenheit den Sinn des Wortes im RV zu bestimmen.

Von dieser Seite aus hat sich RENOU, Journ. As. 1949, 7ff. darum bemüht.

7. RENOUS Untersuchung führt im schließlichen Ergebnis auf eine Bedeutung „Denken in Rätseln, Rätsel", die er auch durch eine neue Etymologie zu stützen versucht. GONDA lehnt RENOUS Etymologie ab.

[1] Tatsächlich nimmt HERTEL „Aspirierung des Wurzelauslauts vor Nasal" an, was auf jeden Fall auf irrtümlicher Voraussetzung beruht: Verf. JF L 47 Anm. 1.

Ich glaube ebenfalls nicht an die Wahrscheinlichkeit einer Wurzel **barh/brah* „in Rätseln sprechen", die RENOU aufstellen mochte. Abgesehen von den lautlichen Schwierigkeiten, die der Verbindung von *upa* + *valh* „Rätsel aufgeben, zum Rätselspiel auffordern" (Brāhmaṇa) und *bráhman* im Wege stehen, stört es mich, daß ein einfaches morphologisches Element von Hause aus eine so komplizierte Vorstellung benennen soll. Aber auch RENOUS Bedeutungsansatz macht GONDA an der Richtigkeit seines eigenen nicht irre. Im übrigen meint er: "*I am convinced that the explanations given by Renou and my own views as expounded in this paper are essentially in harmony with each other*" (o. c. 58). Ich halte das für eine Täuschung. Die beiden Arbeiten unterscheiden sich ganz grundsätzlich, nicht nur im schließlich erreichten Resultat: hier „Kraft" — dort „Rätsel" als Grundbedeutung von *bráhman*; sondern auch im methodischen Verfahren: hier ein Ausgehn von der von indischen Scholastikern angenommenen Etymologie und deren Rechtfertigung auf Grund allgemeiner begrifflicher Merkmale, die sämtlichen Verwendungen des Wortes zu allen Zeiten eignen sollen — dort eine scharfe Erfassung des Sinngehalts der ältest erreichbaren Belege; und in der Zielsetzung: hier der Versuch eine „Idee" ("*concept*") zu etablieren, die sich im Denken verschiedener Autoren in verschiedener Weise „manifestiert", aber doch stets die gleiche bleibt — dort das Bemühen, eine historische Grundbedeutung zu finden, aus der sich die verschiedenen Verwendungen des Wortes ableiten lassen. RENOU denkt gar nicht daran, die Möglichkeit abzulehnen, eine geschichtliche Entwicklung der Bedeutung zu rekonstruieren. Er nimmt seinen festen Stand auf dem Grund der Darlegungen OLDENBERGS, NGGW 1916, 715ff., die es für ihn gilt, nicht durch eine neue Arbeitshypothese zu ersetzen, sondern vielmehr zu präzisieren und weiterzuentwickeln.

Zwar meine ich nicht, daß RENOU zum richtigen Ziel glücklich durchgestoßen ist, aber ich bin der Überzeugung, daß es auf dem von ihm eingeschlagenen Wege zu erreichen ist: die Verwendung des Wortes im RV exegetisch mit der Fragestellung zu untersuchen, ob sich durch genaue Erfassung des Sinnes einzelner Stellen eine Neuformulierung der Bedeutung erreichen läßt. Ich zweifele auch nicht, daß es ihm, als erstem, gelungen ist, über OLDENBERG hinauszukommen. Sein ist das Verdienst, einen Ausgang aus der Sackgasse, in die die Forschung geraten war[1], aufgespürt zu haben.

8. Ich folge RENOUS Argumentation, indem ich mich bemühe, die durch ihn gesicherten, wesentlichen Erkenntnisse festzustellen, grundsätzliche

[1] Man kann sagen: durch OLDENBERGS allzu große Zaghaftigkeit, die aber eben nicht durch Kühnheit allein, sondern nur durch eine an seiner hervorragenden Methode geschulten Kühnheit zu überwinden war.

Auffassungen, in denen ich mich unterscheide, hervorzuheben und den Augenblick zu bestimmen, wo sich unsere Wege endgültig trennen.

Es ist schwer glaublich, daß ein Wort von der Bedeutung „Formel, Hymnus" die Rolle übernehmen konnte, die *brahman* später als Name des „Absoluten" spielt. Jedenfalls erhebt sich die Frage, warum es ein so grundsätzlich anderes Schicksal erfahren hat als andere Ausdrücke, die im RV das gleiche zu bezeichnen scheinen, etwa *dhí*, *vác*, *mántra*, *ukthá*, *stóma*. Wenn das Mask. *brahmán* ursprünglich nichts meinte als „Träger von Formeln", wie kam es dazu, zum Namen des speziellen Priestertyps zu werden, den die spätere Opferwissenschaft kennt? OLDENBERGS „Formel, Hymnus" kann nur einen Annäherungswert darstellen. Der Sinn, in dem *bráhman* im RV gebraucht ist, muß sich näher bestimmen lassen. Wir dürfen versuchen, Spuren eines genaueren Wertes auszumachen (o. c. 8f.).

Soweit stimme ich RENOU völlig bei. Aber eine Einschränkung muß ich seinen Worten doch schon hinzufügen: RENOU ist von vornherein bereit, den Annäherungswert, von dem er spricht, als das Ergebnis der Abnützung zu betrachten, die das Wort im Gebrauch der Hymnensprache erlitten habe. Dagegen bin ich geneigt, ihn auf unser Konto zu schreiben. Unser Tasten, auf das wir ja in solchem Fall zunächst angewiesen sind, hat uns eben nur in die Nähe des begrifflichen Inhalts geführt. Ich glaube nicht ohne weiteres an die «*phraséologie nivelante des Hymnes*», ich gehe vielmehr von der Voraussetzung aus, daß die rigvedischen Dichter ihre Wörter allenthalben in einem sehr bestimmten Sinn meinen, den zu fassen für uns nur deshalb nicht immer möglich ist, weil die besonderen Anhaltspunkte, deren wir bedürfen, sich ganz natürlicherweise nur gelegentlich bieten. Ich kann das freilich nicht in jedem Fall beweisen, aber ich bin von jeher darauf ausgegangen, es wenigstens stückweise wahrscheinlich zu machen.

Im RV kann man das *bráhman* Genannte sprechen, singen, hören. Man kann es auch „machen". Welches die charakteristische Tätigkeit ist, läßt sich dort entscheiden, wo es neben andern Ausdrücken für „Hymnus, Spruch" erscheint, wenn diese mit einem anderen Verb konstruiert sind. VIII 32, 17 heißt es: *ukthāni śaṃsata bráhmā kṛṇota* „rezitiert die *ukthá*, macht das (oder: die) *bráhman*" (vgl. auch IV 6, 11 *ákāri bráhma ... śáṃsāti ukthám*). Das *bráhman* ist also '*une forme d'activité*' und bezeichnet zugleich ihr Resultat (o. c. 9).

Die Menschen „machen" — „zimmern" auch — das *bráhman*, aber es ist zugleich — wieder charakteristisch — „von der Gottheit geschenkt" (*devátta*m). Auch Götter machen das *bráhman* (o. c. 9f.).

Indem ich zunächst RENOUS Interpretation von III 29, 15; VII 103, 8 usw. (o. c. 10ff.) übergehe, aus welcher ich hier nur soviel entnehme, daß

bráhman „mehr" ist als eine „Formel", erhebe ich mit ihm die Frage: Was ist die Natur dieser von Göttern und Menschen geübten und zugleich von den Göttern den Menschen geschenkten Tätigkeit? Da es sich in den ausdrücklich und emphatisch *bráhman* genannten Hymnen X 61 und I 152 um kosmische Rätsel handelt, antwortet Renou: «*bráhman n'est autre que cette forme de pensée à énigme consistant à poser une corrélation, une identification explicative*» (o. c. 13).

Hier muß ich aus seiner Gefolgschaft scheiden. Zunächst einmal scheint es mir wichtig festzustellen, daß in jedem der genannten Fälle das *bráhman* besonders charakterisiert ist: X 61, 1 heißt das Rätsellied *raúdraṃ bráhma* „von Rudra stammendes (eingegebenes) *bráhman*", die kosmischen Rätsel in I 152, 2—5 werden genannt *ácittaṃ bráhma* „unbegreifliches *bráhman*", in einem ähnlichen Fall sagt AV I 32, 1 *máhad bráhma* „großes *bráhman*", TB II 2, 1, 4 *gúhyaṃ bráhma* „geheimes *bráhman*". Besagt das nicht, daß es sich hier um eine besondere, von der gewöhnlichen zumindest durch eine Steigerung abweichende Form des *bráhman* handelt?

Tatsächlich nennen die rigvedischen Dichter immer und immer wieder ihren Spruch oder Hymnus *bráhman*, auch wenn er nicht aus mystischen Identifikationen oder kosmischen Rätseln besteht. Läßt sich wirklich keine andere als die von RENOU definierte Tätigkeit denken, die den genannten Bedingungen entspricht und von der man zugleich verstehen kann, daß sie im mystischen Rätsel sozusagen ihre höchste Verwirklichung findet? Ist das nicht einfach die „Formulierung" überhaupt, die „dichterische Gestaltung"? RENOU selbst übersetzt *ácittaṃ bráhma* durch «*formulation inaccessible à l'intelligence*». Ich meine, hier war er am Ziel, ohne es zu erkennen. Mit „Formulierung, Gestaltung, Formung" läßt sich das Wort im gesamten RV übersetzen, ohne daß wir ein einziges Mal zu einem andern Ausdruck greifen, ohne daß wir an einer einzigen Stelle eine „mißbräuchliche" Verwendung annehmen müßten. Ja, eine Reihe von Aussagen erhalten jetzt erst einen prägnanten, wirklich einleuchtenden Sinn.

9. Ich zeige das in kurzen Strichen, indem ich mich insbesondere bemühe, die Überlegenheit dieses Ansatzes gegenüber OLDENBERGS „Formel, Hymnus" exegetisch aufzuweisen, womit auch RENOU an den unzähligen Stellen auskommen muß, wo von einer «*forme de pensée à énigme*» oder von «*énigme*» nicht die Rede sein kann. Schließlich gehe ich auf eine Stelle ein, wo RENOU gesehen hat, daß „Formel" nicht ausreicht, ohne doch „Rätsel" einsetzen zu können (VII 103, 8).

Die Formel ist ihrem Wesen nach überkommen, ihre Wirkung beruht darauf, daß sie in bewährter Weise wiederholt wird: Formeln sind die rigvedischen Verse für den spätvedischen Opferwissenschaftler und Opfe-

rer. Die Formulierung wirkt, wenn sie neu ist: Formulierungen sind seine Verse für den rigvedischen Dichter. Immer wieder spricht er von einem *bráhma návyam* (IV 16, 21 *ákāri te harivo bráhma návyam* „es ist dir, Falbenbesitzer, eine neue Formulierung gemacht worden", I 62, 13; VI 17, 13; VII 35, 14 usw.).

Die Formel ist anonym, die Formulierung gehört dem Individuum. Immer wieder sagt der rigvedische Dichter: „mein *bráhman*", nennen sich Einzelne mit Namen als die, die das *bráhman* geschaffen haben (II 18, 7 *máma bráhmendra yāhy ácchā* „komm herbei, Indra, zu meiner Formulierung"; II 39, 8 *bráhma stómaṃ gṛtsamadā́so akran* „eine Formulierung, einen Lobpreis machten die Gṛtsamada"; III 29, 15 *dyumnávad bráhma kuśikā́sa érire*, „eine (Himmels-)Herrlichkeit besitzende Formulierung brachten die Kuśika zustande"; I 47, 2; III 53, 12, 13; IV 16, 20; VII 37, 4 usw.). Wenn RV III 53, 12 der Dichter sagt *viśvā́mitrasya rakṣati bráhmedám bhā́rataṃ jánam* „dieses *bráhman* des Viśvāmitra schützt das Volk der Bharata", so ist es doch selbstverständlich, daß nicht die von Viśvāmitra verwendete Formel oder der von ihm vorgetragene Hymnus, sondern die von ihm, dem begnadeten Dichter, geschaffene Formulierung diese Wirkung hat: sie behält sie auch, wenn andere sie zu Gehör bringen. In diesem Sinne könnte man sie ein *bráhma ajáram* (III 8, 2) nennen, eine „Formulierung, die nicht altern wird".

Die Formel ist eine anerkannte Größe, aber die Formulierung kann mißlingen, sie ist dem Tadel ausgesetzt: VI 52, 2 *áti vā yó maruto mányate no bráhma vā yáḥ kriyámāṇaṃ nínitsāt ... brahmadvíṣam abhí táṃ śocatu dyaúḥ* „Wer sich über uns, ihr Marut, erhebt, oder wer die Formulierung, die wir (jetzt) schaffen, zu tadeln wünschen sollte, ... um diesen, der ein Feind der Dichter (*brahmán*: s. u. 108)[1] ist, möge rings der Himmel glühend (regenlos) sein".

Wie sämtliche *nomina actionis*, insbesondere die mit *-man* gebildeten, kann *bráhman* sowohl die Tätigkeit selbst, wie ihr Ergebnis bezeichnen: was gemeint ist, hat die Exegese in jedem einzelnen Fall zu entscheiden. So steht *bráhman* neben anderen Ausdrücken für „Hymnus", die alle etwas anderes bedeuten, aber die gleiche Vorstellung von je verschiedenem Standpunkt aus bezeichnen: z. B. VI 38, 4ab *várdhād yáṃ yajñá utá sóma indram várdhād bráhma gíra ukthā́ ca mánma* „Den Indra, den das Opfer und Soma wachsen lassen möge, möge wachsen lassen die Formulierung: die Gesänge und die Aufsagungen, [und] der Gedanke". Der Hymnus heißt hier *bráhman*, weil er als Formulierung dichterisch geformt ist, *gír*, weil er als Lied gesungen, *ukthá*, weil er als Rezitation gesprochen, und *mánman*, weil er als Inhalt gedacht wird.

[1] Vgl. den Ausdruck *ṛṣidviṣ*.

Die Gottheit genießt das *bráhman* (II 37, 6; II 39, 8; VII 24, 4; VII 35, 14; X 65,14 usw.), nicht weil es eine (überlieferte) Formel, sondern weil es eine dichterische, kunstvolle Formulierung ist, wie sie den *stóma* genießt, weil er ihr Preis ist, die Lieder, weil sie schön klingen, das *hávis*, weil es sie sättigt.

bráhman im eigentlichen Sinn bezeichnet die Tätigkeit, die zwischen der Gedankeneingebung (*dhī́*) und dem Vortrag (*ukthá*) liegt, die mühevolle Geistesarbeit kunstgerechter sprachlicher Stilisierung. So wird die Gottheit gebeten, *bráhman* und *dhī́* zu beleben[1]: VIII 35, 16 *bráhma jinvatam utá jinvatam dhíyaḥ*; so geht das *bráhman* dem *ukthá* voraus: IV 6, 11 *ákāri bráhma ... śáṃsāty ukthám* „Geschaffen ist die Formulierung ... er (der *hotṛ*) wird die Aufsagung rezitieren"; so helfen die Gottheiten dem *bráhman* (bei seiner Entstehung) und kommen dann zu ihm (wenn es rezitiert wird): VIII 5, 13 *ní ṣú bráhma jánānāṃ yáviṣṭham tū́yam á́ gatam* „Kommt schön schnell herbei zu den Formulierungen der Menschen, welchen (Formulierungen) ihr geholfen habt". Noch ehe die eigentliche Rezitation beginnt und der Ruf (*háva*) den Gott herbeikommen läßt, macht sich sein Gespann zur Abfahrt fertig. Es ist die Tätigkeit des Dichters, die diese wunderbare Wirkung hat: durch das *bráhman* schirren sich, oder schirrt man des Indra Falben an (III 35, 4 *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hárī* „durch meine Formulierung schirre ich dir (jetzt) deine beiden Falben an, die sich (gewohnheitsmäßig) durch die Formulierung anschirren; I 82, 6; I 84, 3 *yuktá́ te bráhmaṇā hárī*; V 33, 3; VIII 1, 24).

10. «*Le porteur du bráhman*», formuliert RENOU treffend, «*c'est le kaví, le poète d'intuition profonde*», aber zu Unrecht charakterisiert er nun diesen Poeten als «*qui dépasse immensément le niveau des laudateurs et des narrateurs habituels*» (o. c. 13): es widerspricht dem der Sprachgebrauch des RV, der grundsätzlich jedes Lied als ein *bráhman* bezeichnen kann. Gewiß gibt es Niveauunterschiede innerhalb altvedischer Dichtkunst, Ausdrücke wie z. B. *ácittaṃ bráhma, máhad bráhma* zeigen, daß man sie auch empfand. Grundsätzlich aber ist jedes Lied Kunstdichtung und beansprucht als solche gewürdigt zu werden. Es ist das Ergebnis langer Schulung — davon verraten die *ṛṣi* so wenig, wie die homerischen Sänger von der ihren[2] —, höchster Konzentration der Gedanken, der die Dichter durch asketische Übungen, und einer gewissen Beschwingtheit, der sie, wenn wir ihren Worten glauben dürfen, nicht selten durch den Genuß von Stimulantien (Soma) nachgeholfen haben. Man versetze sich in die Lage schriftloser Menschen und stelle sich vor, wie sie sich gemüht haben müssen, ihre Gedanken in metrische sprachliche Form zu zwingen,

[1] Vgl. auch u. 112.
[2] H. FRÄNKEL, Festschrift J. WACKERNAGEL 274.

dabei den ungeschriebenen Regeln einer Hochsprache zu folgen, die auch der Stütze einer Schriftsprache ermangelte, und schließlich das Ergebnis im Gedächtnis festzuhalten. Ist es ein Wunder, daß sie ihre Formulierung „von einem Himmlischen geschenkt" nennen, daß sie die Tätigkeit des Formens selbst als eine göttliche, von Göttern geübte verherrlichen?[1]

Lassen wir den RV selber sprechen: I 31, 18 ab *eténāgne bráhmaṇā vāvṛdhasva śáktī vā yát te cakṛmā́ vidā́ vā* „Durch diese Formulierung wachse, Agni, die wir dir durch Können oder [Fähigkeit der] Findung geschaffen haben"; IV 36, 7 cd *dhī́rāso hí ṣthā kaváyo vipaścítas tā́n va enā́ bráhmaṇā́ vedayāmasi* „ihr seid ja [selbst] weise *kaví*, die sich auf das Zittern (d. h. die rauschhafte Erregung, in der der Dichter schafft)[2] verstehen, diese euch (d. h. euch, die ihr so seid) lassen wir durch unsere Formulierung [die wir „gefunden" haben][3] sich herbeifinden"; X 61, 1 ab *idám itthā́ raúdraṃ gūrtávacā bráhma krátvā śácyām antár ājaú* „In dieser (der folgenden) Weise [schafft] diese von Rudra eingegebene Formulierung [der Dichter], dessen Wort gepriesen wird im Wettkampf [der Dichter] wegen der Geisteskraft (*krátu*) in seinem Können (*śácyām*[4] *antár*)"[5]. Höchst scharfsinnig und einleuchtend vermutet Renou (o. c. 10f.), daß „das vierte *bráhman*", kraft dessen Atri „die Sonne fand" (V 40, 6), nicht ein vier-

[1] Schließlich meinen sie nichts anderes als die „bildende Schöpferkraft", mit der Goethe, der sie allerdings inniger und umfassender empfindet, Natur und Kunst produktiv genießt:

„Was nützt die glühende Natur / Vor deinen Augen dir?
Was nützt dir das Gebildete / Der Kunst rings um dich her?
Wenn liebevolle Schöpferkraft / Nicht deine Seele füllt,
Und in den Fingerspitzen dir's / Nicht wieder bildend wird!"

Sie vermittelt ihm den glücklichen Stolz, aus dem Prometheus redet: „Hier sitze ich, *forme* Menschen": Georg Brandes, Goethe, Kap. XXII.

[2] Meine frühere Deutung von *víp* als „Beschwörung" (Fremdling 43 Anm. 1) gebe ich im Lichte des jetzt erst wirklich erfaßten Zusammenhangs auf.

[3] Vgl. u. 113 Anm. 3.

[4] *śāktá* „der mit *śakti*, Können, Versehene" heißt der Dichter, dessen Verse seine Schüler lernen: VII 103,5 ab *yád eṣām anyó anyásya vā́caṃ śāktásyeva vádati śíkṣamāṇaḥ*... „Wenn von ihnen (den Fröschen) der eine des anderen Rede [mit genauer Wiederholung] redet, wie der Lernende [die Rede] des Dichters..." Die Pointe des Vergleichs liegt in dem von mir in Klammern beigefügten, selbstverständlichen Gedanken: „mit genauer Wiederholung". Wir stehen hier präzis am Anfang der bis in unsere Tage reichenden vedischen Überlieferung: ursprünglich lernte man die „Formulierung", an der nichts geändert werden durfte, sollte sie ihre ursprüngliche Kraft behalten, vom Dichter, der sie selbst geschaffen hatte. Spätere Generationen waren auf Lehrer angewiesen, die sie selbst erst erlernt hatten.

[5] Unter den verschiedenen Konstruktionsmöglichkeiten habe ich die mir wahrscheinlichste ausgewählt. Das, worauf es hier ankommt, würde durch eine andere Auffassung des Satzverlaufs nicht berührt. Vgl. Oldenberg, Noten, Renou, o. c. 12.

mal wiederholtes *bráhman* meint, sondern: «*le turíyam bráhma est le terme d'une réalisation intérieure progressive*», deren Etappen AV VII 1, 1 angedeutet sind. Mir scheint, alles wird noch ein wenig klarer, wenn wir diese «*réalisation intérieure progressive*» als den Vorgang der dichterischen Formung bestimmen: Auf die *dhīti* («*l'intuition*»), mittels deren man zum Anfang der Rede, d. h. zu ihrem ersten gedanklichen Keim, gelangt (AV VII 1, 1a *dhītí vā yé ánayan vācó ágram* „Die durch die Eingebung hinleiteten zum Anfang der Rede"), folgt das stille Sprechen im Denken («*la réflexion*») (1b *mánasā vā yé 'vadan ṛtáni* „oder die mit ihrem Denken die Wahrheiten sprachen"), weiter das dritte Stadium der Formulierung, in welchem sie [indem sich Wort an Wort, Vers an Vers reiht] wächst (1c *tṛtíyena bráhmaṇā vāvṛdhānás* „indem sie wuchsen durch die dritte Formulierung" = „indem ihre Formulierung im dritten Stadium wuchs"[1]), und schließlich das vierte, endgültige, das den [fertig geformten] sprachlichen Gedanken (*mánman*) bringt (1d *turíyeṇāmanvata náma dhenóḥ* „mit der vierten (endgültigen) [Formulierung] erkannten sie [indem sie ihn aussprachen] den Namen der Milchkuh[2]". In den gleichen Zusammenhang rücke ich mit RENOU RV X 67, 1; 2, ohne freilich den exakten Sinngehalt der einzelnen mysteriösen Ausdrucksweisen — an dessen Vorhandensein ich glaube — befriedigend fassen zu können.

Am deutlichsten wird uns der mit seiner Arbeit beschäftigte Dichter in seiner äußeren Erscheinungsform geschildert in RV VII 103. Die Frösche, die ein Jahr lang stumm im Sumpf gesessen haben und erst mit Anbruch der Regenzeit wieder laut ihre Stimmen erheben, werden hier

[1] Vgl. u. 112 Anm. 1.

[2] „Name der Milchkuh" ist mystische Ausdrucksweise für „dichterische Formulierung einer geheimen Wahrheit", vgl. RV IV 1,16 (*náma dhenóḥ*); IX 87,3 (*apīcyàm yuhyam náma gónām*); VIII 41,5 (*... yá usrāṇām apīcyā véda námāni gúhyā / sá kavíḥ kávyā purú ... puṣyati ...* „Der *kavi*, der die weggewandten (*apīcyà*), geheimen Namen der Rötlichen (der Kühe) kennt, ist reich an vielen Gedichten)". Sie knüpft wohl an die Rolle des „Namens der Kuh" in dem Liede an, durch dessen Kraft die Angiras den Fels sprengten, in dem die Kühe gefangen gehalten wurden. Dabei mag die ursprüngliche Vorstellung gewesen sein, daß sie nur diesen Namen, der unbekannt, „geheim" war, herausfanden und ihn aussprachen: LÜDERS, Varuṇa I 20 Anm. 5.

Der Name selbst ist ja nichts als eine „Formulierung". Er stellt sozusagen ihre einfachste und — eben weil elementarste — wirkungsvollste Form dar. Und was er formuliert, ist nach archaischer Auffassung eine Wahrheit (zum Begriff der „Wahrheitsformulierung" vgl. u. 108ff.). Daß der Name das ἔτυμον, die Wahrheit über das Wesen des genannten Dinges, enthält, ist ein Menschheitsgedanke, von dem sich auch moderne Sprachforscher — *exempla docent* — nicht immer ganz befreien können. So wird dieselbe, aus „Wahrheitsformulierungen" bestehende Litanei, die im TBr II 2, 1, 4 *gúhyam bráhma* genannt wird (u. 118), im entsprechenden Zusammenhang Ait B V 27,1 *guhyaṃ nāma* genannt.

in verschiedenen Bildern mit heiligen Personen verglichen oder, vielleicht besser, identifiziert. Eines dieser Bilder ist der Dichter, der, nachdem er lange, in schweigender Konzentration, unter Beobachtung asketischer Observanzen (*vratá*), stimuliert durch Somagenuß[1], an der Formung seines Gedichtes gesessen hat, es schließlich zum Vortrag bringt:

VII 103, 1 *saṃvatsaráṃ śaśayānā́ brāhmaṇā́ vratacāríṇaḥ*
vā́caṃ parjányajinvitāṃ prá maṇḍū́kā avādiṣuḥ

„Nachdem sie ein Jahr lang [untätig und schweigend] dalagen als mit [heiliger Gedicht-]Formung Beschäftigte *(brāhmaṇā́ḥ)*, die (asketische) Observanz (bestehend in Fasten, Keuschheit usw.) betreiben, haben jetzt die Frösche ihre Rede ausgesprochen, die vom Regen zum Leben erweckte[2]."

8 *b:āhmaṇā́saḥ sómino vā́cam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsaríṇam*
adhvaryávo gharmíṇaḥ siṣvidānā́ ávir bhavanti gúhyā ná ké cit

„Als mit [heiliger Gedicht-]Formung Beschäftigte, die vom Soma unterstützt werden, schufen[3] sie Rede, indem sie eine Formulierung schufen, die ein Jahr in Anspruch nahm. Nachdem sie schwitzten als Opferpriester, die mit [dem Kochen der] Gharma-Milch beschäftigt sind, kommen sie hervor, wie irgendwelche Verstecklinge[4] [aus ihrem Versteck]."

Daß *bráhma saṃvatsaríṇam* nicht die „Formel" meinen kann, sieht Renou, wie schon andere vor ihm, richtig. Aber seine eigene Ausdeutung «*le cursus liturgique annuel*» ist in ihrer Willkürlichkeit unannehmbar. Selbstverständlich müssen wir die Bedeutung, die sonst der Verwendung des Wortes zugrunde liegt, auch hier festhalten. Die Ausdrucksweise läßt ja auch an Deutlichkeit eigentlich nichts zu wünschen übrig: *bráhma kṛṇvántaḥ* erläutert *vā́cam akrata*. Auch vergleiche man z. B.

I 117, 25 *etā́ni vām aśvinā vīryā́ṇi prá pūrvyā́ṇi āyávo 'vocan*
bráhma kṛṇvánto vṛṣaṇā yuvábhyām

„Diese eure erstlichen Heldentaten, ihr Aśvin, haben euch jetzt die Āyu ausgesprochen (*prá* + *vac*: vgl. *prá* + *vad* VII 103, 1), indem sie euch, ihr Bullen, eine (dichterische) Formulierung schufen".

[1] So hat auch der Somatrinker Indra besonders enge Beziehungen zum *bráhman*: VII 97,3 *índram... yó bráhmaṇo devákṛtasya rā́jā*; X 49,1; VIII 16,7 *índro brahméndra ṛ́ṣiḥ* „Indra ist Dichter, Indra ist *ṛ́ṣi*"; I 15,5; II 36,5.

[2] Vgl. u. S. 112.

[3] *akrata* ist nach rigvedischem Sprachgebrauch Aorist, bezeichnet also eine in der Gegenwart vollzogene Handlung. K. Hoffmann, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* (1952) 127 Anm. 1.

[4] Gemeint sind sicher in Höhlen (skt. *guhā*) lebende Asketen. Der Vers vergleicht die Frösche mit dreierlei „heiligen Personen": Dichtern, Opferpriestern, Asketen.

Der Unterschied ist, daß hier offenbar die Fiktion zugrunde liegt, die Formulierung entstehe erst im Augenblick des Vortrags — im Grunde genommen nur eine besondere Form des Gedankens von der Begnadung des Dichters durch das „Gott-geschenkte *bráhman*" —, während dort die Mühseligkeit des dichterischen Schaffens betont und seine Dauer zu phantastischer Ausdehnung gesteigert ist — auch dies im Grunde genommen nur ein Versuch, den Nimbus des Schöpferischen zu erhöhen.

Intuition (*dhī́*) und (dichterische) Formulierung (*bráhman*) (VIII 35, 16) gehören zusammen wie Herrschergewalt (*kṣattrá*) und Männer (*nṛ́*) (VIII 35, 17), Milchkühe (*dhenú*) und Niederlassungen (Gehöfte: *víś* f.). Der Reihe nach machen diese Zwillingsbegriffe offenbar das Wesen der oberen drei Stände aus, als deren Vertreter X 90, 12 *brāhmaṇá*, *rājanyà* und *vaíśya* genannt sind.

Schon RENOU sagt treffend, daß wir bei der Auffassung vom *bráhman* als dem, worin das *brāhmaṇa*-tum besteht — er umschreibt es (für die älteste Zeit nicht ganz richtig) mit «*pouvoir sacerdotal*» — ausgehen müssen «*d'un bráhman conçu comme une «force» spirituelle privilégiée plutôt que comme une formule banale*». Nicht ein „Träger von Formeln" — das ist der spätere Vedarezitator —, sondern „Träger der (heiligen) Fähigkeit [um ihrer kunstvollen Gestaltung willen heilige Dichtungen] zu formen" ist der *brāhmaṇá* und *brahmán* im RV.

In VII 103, 8 sind die *brāhmaṇá*, die Träger der dichterischen Gestaltungskraft, und die *adhvaryú*, die das Opfer vollziehenden Priester, gegenübergestellt. Ähnlich IX 112, 1 cd *tákṣā riṣṭáṃ rutáṃ bhiṣág brahmā́ sunvántam icchati* „der Zimmermann sucht etwas Beschädigtes, der Arzt etwas Gebrochenes, der Dichter einen, der [Soma] preßt (d. h. einen *adhvaryú*)"; VIII 32, 16 *brahmánām ... sunvatā́m*. Das spiegelt exakt das Verhältnis von *bráhman* und *yajñá* (z. B. X 141, 6 *bráhma yajñáṃ ca vardhaya*), von *bráhman* und *adhvará* (z. B. X 30, 11 *hinótā no adhvarám ... hinóta bráhma*) oder von *bráhman* und *sunvát* (VIII 37, 1 *prédáṃ bráhma ... āvitha prá sunvatáḥ* „Du standest der (dichterischen) Formung bei, bei den Pressenden)".

11. H. LÜDERS hat Varuṇa I 15ff. über eine charakteristische indische, aber auch außerhalb Indiens begegnende, Anschauung gehandelt, die Anschauung von der Wahrheit als einer Wunder wirkenden Kraft. „Man glaubte, durch das Aussprechen irgend einer Wahrheit eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der materiellen Welt hervorrufen zu können". Im indischen Mittelalter nannte man die Betätigung dieses Zaubers „*satyakriyā*". LÜDERS weist eine Reihe von Beispielen dafür aus der buddhistischen Literatur und dem Epos nach und zeigt, daß der Glaube auch für die Dichter des RV Geltung hatte (z. B. I 21, 6; X 37, 1; VII 101, 6; VIII 97, 14f.), wo wir „Wahrheit" teils mit *satyá*, teils mit *ṛtá*

bezeichnet finden. Ganz zweifellos hat er richtig erkannt, daß die magische Wirkung des vedischen Liedes nach der ältesten Auffassung auf seinem „Wahrheits"-gehalt beruht. Überhaupt ist seine Erkenntnis von der Zauberkraft der Wahrheit von ganz fundamentaler Bedeutung für die Beurteilung nicht nur unzähliger Einzelheiten, sondern des ganzen Charakters der vedischen Literatur.

Allerdings glaube ich, daß die Feststellungen von LÜDERS einer Einschränkung und einer Ergänzung bedürfen.

Die Einschränkung: Nicht das Aussprechen „irgendeiner"[1] Wahrheit hat die genannte Wunderwirkung. Einen solchen Glauben würde ja die tägliche Erfahrung allzu auffällig widerlegen. Es muß vielmehr eine Wahrheit sein, die sich weder durch Zeugen, noch den Augenschein, noch Vernunftgründe beweisen läßt, sondern nur durch ein Wunder bestätigt werden kann — genau wie beim „Gottesurteil".

Es gibt da verschiedene Typen. Es handelt sich bei der ausgesprochenen „Wahrheit"

a) um einen Sachverhalt, der nur dem Sprecher bekannt sein kann. Typus: „Ich habe niemals willentlich auch nur einem Lebewesen Leides getan" (Jāt. 463, 13);

b) um einen Sachverhalt, der so allgemein ist, daß es sich nicht nachprüfen läßt, ob er nicht doch eine Ausnahme erleidet. Die Kenntnis davon beruht darauf, daß man das Wesen eines Gegenstandes richtig erfaßt hat. Typus: „Alle Flüsse gehn in Krümmungen ... alle Weiber tun Sünde, wenn sie ein Versteck finden" (Jāt. 62); RV X 37, 1 „Alles andre, was sich regt, geht zur Ruhe, aber alle Tage strömen die Wasser, alle Tage geht die Sonne auf";

c) um einen Sachverhalt, der nur durch höhere, dem Profanen verschlossene Erkenntnis geschaut werden kann. Typus: RV VII 101, 6 „In Parjanya ist das (lebendige) Selbst von allem, was da geht und steht". Hierher gehören natürlich alle die mystischen Identifikationen der Brāhmaṇa; ihre Etymologien, welche die dem Uneingeweihten nicht durchschaubare Wahrheit der Namensformulierung[2] verkünden; die Legenden und alten Geschichten, von denen man nicht nur annimmt, daß sie wahr, sondern auch, daß sie geschaut sind, also aus nicht-profanem Wissen stammen[3].

[1] LÜDERS sagt ausdrücklich: „Auf den Inhalt des Ausspruchs kommt es wenig an, das wahr gesprochene Wort, mag es sich beziehen, worauf es will, übt eine zauberkräftige Wirkung aus" (o. c. 18).

[2] o. S. 106 Anm. 2 H. OERTEL, *satyasya satyam* SBAW 1937 Heft 3 15 Anm. 2.

[3] LÜDERS meint, der Satz: „Alle Bäume auf dem Gandhamādana-Berge duften; so wahr dies Wort ist, soll des Sāma Gift vernichtet sein" (Jāt. 540,104), sei ein Beispiel dafür, daß es sich bei der *satyakriyā* um eine „ganz triviale Wahrheit" handeln kann. Ich glaube aber nicht, daß das der

Die Ergänzung: Durchmustert man die von LÜDERS gegebenen Beispiele, so springt es in die Augen, daß es nicht allein damit getan ist, daß man eine Wahrheit in einem beliebig gebildeten Satz ausspricht. Es ist vielmehr notwendig, daß er in irgendeiner Weise, im gedanklichen Aufbau wie im sprachlichen Ausdruck, mehr oder weniger kunstvoll geformt ist. In gebundener Rede, in feierlicher oder zum mindesten poetischer Form verkündet, erhält die Wahrheit erst ihre eigentlich gültige Gestalt, in der sie ihre wunderbare Wirkung tun kann. Eine zusätzliche, seine Wirkung noch steigernde Formung erfährt der Ausspruch, wenn man ihn singt.

Ich gebe ein Beispiel: Wenn der König im Aṇḍabhūta-Jātaka (62) einfach gesagt hätte: „Alle Weiber sind von Natur aus untreu", so hätte ihm das kaum etwas genützt. Aber er *singt* den *Vers*:

sabbā nadī vaṅkagatā sabbe kaṭṭhamayā vanā
sabb' itthiyo kare pāpaṃ labhamānā nivātake

„Jeder Fluß geht krummen Gang, alle Bäume sind aus Holz,
Alle Weiber würden sündigen, wenn sie ein Versteck fänden"

und gewinnt damit im Würfelspiel.

Ganz genau so verhält es sich mit dem RV. Die Wahrheit (*satyá* oder *ṛtá*), die den Inhalt der Lieder ausmacht, kann ihre magische Kraft entfalten, weil sie dichterisch geformt ist — also durch das *bráhman*, und wird in dieser ihrer Wirkung noch gesteigert, wenn sie durch Gesangsvortrag eine zusätzliche Formung erhält — also durch das *sáman*[1].

Man kann das Verhältnis von *bráhman* und *ṛtá* gar nicht besser formulieren als RENOU (o. c. 10): Das *bráhman* ist eine „Kraft" («*force*»), die die Verwirklichung des *ṛtá* (*la réalisation du ṛtá*) ist[2].

So heißen die Rosse der Gottheit nicht nur *brahmayúj* (o. 104), sondern auch *ṛtayúj* „durch die [während der Formulierung sich realisierende] Wahrheit angeschirrt' (IV 51, 5; VI 39, 4; VII 71, 3: LÜDERS, o. c. 21). Dem Ausdruck *prathamajā́ ṛtásya* antwortet ein *prathamajā́ bráhmaṇaḥ* in III 29, 15: „Erstgeborene des *bráhman*" heißen hier die

Auffassung des Erzählers entspricht. Es handelt sich um eine „Wahrheit" vom Typus b, beruhend auf dem Erfassen des Wesens der Bäume auf dem Gandhamādana-Berg. Der Satz enthält aber auch eine Wahrheit vom Typus c, indem er die Wahrheit der Namensformulierung *gandhamādana* verkündet. Und das ist wohl die eigentliche Pointe.

[1] Daher denn solche Aussprüche wie ChUp I 1, 2 ... *vācaṛg rasaḥ, ṛcaḥ sāma rasaḥ* „Der (gedichtete) Vers ist die Essenz der Rede, die Melodie ist die Essenz des Verses".

[2] RENOU übersetzt *ṛtá* freilich durch «*ordre cosmique*». Daß *ṛtá* die Wahrheit und nichts als die Wahrheit bezeichnet, muß nach den Erörterungen von Lüders, Varuṇa I 13 ff. endgültig sicher stehn.

Kuśika[1], weil das *bráhman*, d. h. die Fähigkeit, Wahrheiten in magisch kräftiger Weise zu formulieren, „ihr ganzes Wesen füllte[2]". Wir sahen schon (o. 106), daß man „im zweiten Stadium der Formulierung" „die Wahrheit im Denken redet" (AV VII 1, 1b): das gleiche ist offenbar gemeint mit dem Ausdruck *ṛtáṃ śaṃsantaḥ* „die Wahrheit [leise] rezitierend" in RV X 67, 2. Durch die Wahrheit (*ṛténa*: z. B. IV 3, 11), durch dichterische Formung (*bráhmaṇā*: II 24, 3), durch Rezitation (*ukthaíḥ*: I 71, 2), durch Gesang (*arkéna* X 68, 9) oder durch „göttliche Rede" (IV 1, 15) sprengen die Angiras den Fels (Lüders o. c. 20). Gemeint ist jedesmal: durch in kräftiger Formulierung zur Wirkung gebrachte Wahrheit.

Es kommen nun auch die engen Beziehungen zwischen dem *bráhman* und den mystischen Identifikationen, insbesondere den Auflösungen kosmischer Rätsel, die Renou unleugbar evident gemacht hat, zu ihrem Recht. Denn jetzt können wir verstehen, wieso das *bráhman* gerade in diesem Zusammenhang, wie ich oben (102) sagte, „sozusagen seine höchste Verwirklichung findet". Es erscheint hier in seiner kräftigsten Form, denn gerade hier handelt es sich um Wahrheiten, die schlechterdings nicht bewiesen werden, die nur vom Eingeweihten geschaut, die überhaupt nicht anders als durch sprachliche Formulierung erfaßt werden können. Sie klingen in dieser Formulierung so paradox, daß sie geradezu nach einer Bestätigung durch das Wunder schreien, es herausfordern, ja herbeizwingen.

[1] Oldenberg, Noten ad l. c. und Renou o. c. 10 möchten *prathamajā́ bráhmaṇaḥ* auf Agni beziehen. Mir scheint der wahrscheinliche Verlauf der Satzkonstruktion wie die Tatsache, daß die Kuśika im zweiten Halbvers ausdrücklich als Schaffer des *bráhman* gefeiert werden, kaum einen Zweifel an der oben angenommenen Beziehung auf die Kuśika zu lassen:

amitrāyúdho marútām iva prayáḥ práthamajā́ bráhmaṇo víśvam íd vidúḥ / dyumnávad bráhma kuśikā́sa érira ékaeko dáme agníṃ sám īdhire

„Die wie die Anstürme (?) der Marut diejenigen bekämpfen, die ohne Vertrag leben" (also die Wahrheit des gegebenen Wortes nicht achten), die [wie die Marut] Erstgeborene der (dichterischen) Formung [sind], wissen alles und jedes (*víśvam ít*) (d. h. haben durch das *bráhman* alle Wahrheiten verkündbar herausgefunden). Die Kuśika brachten die Himmelsherrlichkeit enthaltende Formulierung zustande. Je einzeln entzündeten sie [durch ihre Wahrheitsformulierung] im Hause das Feuer".

Auch auf die Marut ist natürlich *prathamajā́ bráhmaṇaḥ* zu beziehen. Es paßt auch hier vorzüglich (vgl. II 34,7).

Gewissermaßen als Begleitung zu dem Hauptthema soll man allerdings wohl den Gedanken vernehmen: das Feuer, das die Kuśika durch ihr *bráhman* auf wunderbare Weise entzündeten, ist, wie sie, die sozusagen seine Väter sind, selbst *amitrāyúdh* (als *agni rakṣohán*), *prathamajā́ bráhmaṇaḥ* (als durch Wahrheitsformulierung zu Beginn entflammt), weiß alles (X 91, 3 *kavíḥ kávyenāsi víśvavit*) und bringt (schenkt) Himmelsherrlichkeit (= Reichtum, I 77,5 und oft).

[2] Vgl. Lüders, o. c. 23 über *ṛtájāta*.

12. Wenn RV VII 36 anhebt: *prá bráhmaitu sádanād ṛtásya* „Hervorkommen soll das *bráhman* aus dem Sitz der Wahrheit", so ist damit unmißverständlich die Vorstellung gegeben, daß der kosmische Ursprung nicht nur der Wahrheit sondern auch der heiligen Dichtkunst, die der Wahrheit zu ihrer wunderbaren Wirkung verhilft, der höchste Himmel ist. Denn der höchste Himmel ist der „Sitz der Wahrheit" (LÜDERS, o. c. 24f.). Zugleich aber meint der Dichter sicherlich mit „Sitz der Wahrheit" sein eigenes Denken, sein *mánas*, in welchem er die Formulierung der Wahrheit geschaffen hat. Sein Dichten ist nur die Wiederholung der Urschöpfung der Wahrheitsformulierung *en miniature*. Deshalb heißt es I 164, 35d *brahmā́yáṃ vācáḥ paramáṃ vyòma* „dieser Dichter ist der höchste Himmel der Rede". Ganz dicht sind wir damit an die Spekulation der Brāhmaṇa herangekommen: ŚB II 1, 4, 10 *vāg vai brahma tasyai vācaḥ satyam eva brahma* „Das *brahman* ist fürwahr die Rede, die Wahrheit dieser Rede, das ist das *brahman*" (u. S. 120).

In der Dichtung findet die Rede nicht nur ihre kräftigste, sondern auch ihre reichste Form: RV X 114, 8d *yā́vad bráhma víṣṭhitaṃ tā́vatī vā́k* „soweit die Dichtung sich ausgebreitet hat, soweit [hat sich ausgebreitet] die Rede". Damit halte man zusammen TS VII 3, 1, 4 *párimitā vā́ ṛ́caḥ párimitāni sā́māni párimitāni yájūṃṣy áthaitásyaivā́nto nā́sti yád bráhma* „Begrenzt fürwahr sind die [überlieferten] Verse, begrenzt die [überlieferten] Singweisen, begrenzt die [überlieferten] Opfersprüche. Aber dies allein hat kein Ende, was das *brahman* ist."

Wie der Same in der geduldig tragenden Mutter zum Leben erwacht, allmählich wächst und sich formt, um bei der Geburt in vollkommen gebildeter Gestalt ans Licht zu treten, so das Gedicht im Denken des Dichters. Diese naheliegende, geradezu selbstverständliche Analogie wird im RV nirgends deutlich ausgeführt, aber die Ausdrucksweise setzt sie oft genug voraus. Die „Formulierung" wird von der Gottheit „belebt" (VIII 35, 16 *bráhma jinvatam utá jinvataṃ dhíyaḥ*; I 157, 2 *asmā́kaṃ bráhma pṛ́tanāsu jinvatam*; X 66, 12), sie „wächst" (I 10, 4 *bráhma ... yajñáṃ ca vardhaya*; X 141, 6)[1], sie „kommt hervor" (*prá* + *i*: VII 36, 1), es muß ihr „ein Ausweg (*gātú*) gefunden" (*vid*) (VII 13, 3 *bráhmaṇe vinda gātúm*; IX 96, 10 *vidā́d gātúṃ bráhmaṇe pūyámānaḥ*; I 105, 15) oder „geschaffen werden" (IV 4, 6 *yá ít̄vate bráhmaṇe gātúm aírat*; X 122, 2 *bráhmaṇe gātúm éraya*: RENOU, o. c. 13). Schließlich läßt man sie

[1] o. 106 habe ich den AV VII 1,1c begegnenden Ausdruck: „indem sie (die Dichter) wuchsen durch die dritte Formulierung" interpretiert als: „indem ihre Formulierung im dritten Stadium wuchs". Ganz verstehen können wir diese Redeweise erst jetzt: die Dichter wachsen durch das wachsende *bráhman*, wie die Mutter durch das wachsende Kind an Leibesumfang zunimmt.

„geboren werden“[1] (XI 22, 2cd ... *bráhmaṇe gātúm éraya táva devā́ ajanayann ánu vratám* „schaffe (Agni) der Formulierung einen Ausweg, nach deinem Gebot ließen die Himmlischen [sie] geboren werden“; VII 31, 11 *suvṛktíṃ índrāya bráhma janayanta víprāḥ* „einen Lobpreis dem Indra ließen die Dichter (die „Zitterer“)[2] die Formulierung geboren werden“ usw.)[3].

13. Wenn *bráhman* im RV die (dichterische) Formulierung, also eine sprachliche Formung, bezeichnet, werden wir ohne weiteres vermuten, daß es ursprünglich „Formung“ überhaupt bedeutete, und weiter die Möglichkeit erwägen, daß es auch im RV noch diese Bedeutung hatte, das heißt: die dichterische Formung bezeichnete, indem es den Begriff „Formung“ nannte. Suchen wir nun nach Spuren einer Verwendung des Wortes im Sinne einer andern Formung als gerade der sprachlichen, werden wir am ehesten erwarten, daß sie da begegnen, wo es sich um die Formung des Embryo handelt. Solche Spuren lassen sich in der Tat finden:

RV X 61, 7 *pitā́ yát svā́ṃ duhitáram adhiṣkán kṣmayā́ rétaḥ saṃjagmānó ní ṣiñcat*
svādhyò 'janayan bráhma devā́ vā́stoṣpátiṃ vratapā́ṃ nír atakṣan

[1] Mit der Geburt tritt die Milch in Brust oder Euter der Mutter. Daran muß man wohl denken bei Versen wie I 88,4 *bráhma kṛṇvánto gótamāso arkaír ūrdhváṃ nunudra utsadhíṃ píbadhyai* „indem die Gotaṃa eine (dichterische und musikalische) Formung schufen durch ihre Lieder, stießen sie den Brunnen hoch, daß man trinken konnte (d. h. sie schufen durch ihre Lieder Regen und Fruchtbarkeit)“; X 30,11 *hinótā no adhvaráṃ devayajyā́ hinóta bráhma sanáye dhánānām / ṛtásya yóge ví ṣyadhvam ū́dhaḥ śruṣṭīvárīr bhūtanāsmábhyam āpaḥ* „Treibt an, ihr Wasser, unser Opfer samt der Götterverehrung [wie eine Mühle], treibt an die (dichterische) Formulierung zur Gewinnung von Schätzen. Laßt euer Euter fließen bei der Anschirrung der Wahrheit (das heißt, wenn die Kraft der Wahrheit durch den Vorgang der Formulierung in Gang gesetzt wird), seid uns gehorsam (d. h. dienstbar wie das Wasser, das eine Mühle treibt)“.

[2] Siehe o. S. 105 Anm. 2.

[3] Es drängt sich die Beobachtung auf, daß alle die Vorgänge, die das *bráhman* selbst betreffen, von ihm auch bewirkt werden:
es wird belebt, also belebt es auch: VI 35,5;
es wächst, also läßt es auch wachsen: VI 38,4; I 31,18; VI 23,5 usw.;
es wird ihm ein Ausweg gefunden, oder es wird selbst gefunden (I 31,18: o. 105), also findet es auch (X 112,8 *suvedanā́m akṛṇor bráhmaṇe gā́m*, V 40,6; IV 36,7: o. 105);
es wird geboren, also bringt es auch Geburt: VI 16,36, IX 86,41 *bráhma prajā́vat* (vgl. auch X 162,1; 2);
es wird angeschirrt (X 13,1), also schirrt es auch an (o. 104).
(Vgl. auch III 29,15 *bráhma kuśikā́sa érire*: II 17,3 *yád asyā́gre bráhmaṇā śúṣmam aírayaḥ*).

Man hat demnach die Kraft, die der dichterischen Formulierung innewohnt, motiviert als ein Ergebnis der Kraft, durch die sie zustande kommt. Vgl. auch o. 111 Anm. 1 a. E.

„Als der Vater (der Himmel) seine eigene Tochter (die Erde) bestieg (beim primordialen Inzest), träufelte er, mit der Erde sich vereinigend, den Samen [in sie]. Die Himmlischen ließen mit Hilfe guten Nachdenkens die Gestaltung geboren werden, sie zimmerten den Herrn der Stätte, der die Observanzen schützt (oder: beobachtet)."

Gewiß, „die Gestaltung" kann meinen die erste Wahrheitsformulierung, aus der dann die Welt entsteht, aber es kann auch sein die Gestaltung des ersten Embryo. Das wäre eben der *vástoṣpáti*. Der Ausdruck ist freilich dunkel. Aber eine Vermutung liegt doch nahe. Ist der *vástoṣpáti* hier nicht der in der Stätte des Mutterleibs weilende Embryo, der schweigend, in unbeweglicher Haltung, die Fäuste geballt eine „Observanz beobachtet" ?[1] Wie hier der Embryo als *vratapá* gekennzeichnet wäre, wird in den Brāhmaṇa gelegentlich jemand, der Observanzen zu beobachten hat, mit einem Embryo in Analogie gesetzt (z. B. der *dīkṣita*, der der Weihe sich unterziehende Opferherr, in Ait B I 2). Bemerkenswert ist, daß es von dem *vástoṣpáti* genannten Hausgeist in RV VII 55, 1 heißt: *víśvā rūpáṇy āviśán* „alle Gestalten betretend (d. h. sich in alle Gestalten verwandelnd)."

X 65, 11ab *bráhma gắm áśvaṃ janáyanta óṣadhīr vánaspátīn pṛthivíṃ párvatāṃ apáḥ*

„Geboren werden lassend die Gestaltung, das Rind, das Pferd, die Pflanzen, die Bäume, die Erde, die Berge, das Wasser ..."

Auch hier kann „die Gestaltung" die erste Wahrheitsformulierung meinen, kraft deren die Himmlischen die Welt schaffen, aber es kann auch ein allgemeiner Sinn beabsichtigt sein: durch die Schöpfung wird die gestaltete Welt geboren. Vgl. z. B. X 110, 9ab *yá imé dyávāpṛthivī́ jánitrī rūpair ápiṃśad bhúvanāni víśvā* „Welcher (Tvaṣṭṛ) diese beiden: Himmel und Erde, den Erzeuger und die Erzeugerin, und alle seienden Dinge (*bhúvanāni*) durch Gestalten (indem er ihnen Gestalten gab) formte ..."

VII 33, 11 *utā́si maitrāvaruṇó vasiṣṭhorváśyā brahman mánasó 'dhi jātáḥ*
drapsáṃ skannáṃ bráhmaṇā daívyena víśve devā́ḥ púṣkare tvādadanta

„Auch bist du, Vasiṣṭha, du Gestalter (wahrer Rede), als Sohn des Mitra und Varuṇa aus dem Denken an die Urvaśī geboren. Den (Samen-) Tropfen, der verschüttet (herausgesprungen) war, fingen die Himmlischen

[1] Scheinbar ganz anders RENOU interessante Vermutung (o. c. 12 Anm. 1), die sich aber, wie mir scheint, mit der hier vorgetragenen Auffassung schließlich vereinigen ließe: mit dem Embryo entsteht eben der *ātman*, das persönliche Selbst.

alle durch göttliche Gestaltung als dich (= so daß er zu dir wurde) in der Lotusblume auf."

Auch hier ist natürlich die Beziehung auf ein Wunder wirkendes Lied möglich. Ja, sie scheint mir unumgänglich: als *brahmán* „Dichter" (b) ist Vasistha durch ein *bráhman*, ein Gedicht, entstanden — wie er aus dem *mánas* geboren ist, weil die Dichtung aus dem Denken stammt (u. 122). Aber zugleich spielt der Dichter doch offenbar mit einem andern Sinn, den der Ausdruck *bráhmanā daívyena* auch haben kann: „indem sie [dem Samen auch ohne daß er in einen Mutterleib gebettet wurde] in wunderbarer Weise Gestalt gaben."

Die Annahme eines Doppelsinns, die für VII 33, 11 sich geradezu aufnötigt, scheint mir nun auch die einleuchtendste Erklärung für die vorhergenannten Verse zu bieten. In jedem Fall spielt der Dichter mit beiden Möglichkeiten der Auffassung, will er sie nebeneinander gelten lassen. Auch das ist *bráhman*, kunstvolle Formung.

Noch das Ait B verwendet gelegentlich *bráhman* in einem Sinn, der sich nur aus der Grundbedeutung „Formung" herleiten läßt.

Zunächst, und das bestätigt die soeben vorgetragenen RV-Interpretationen aufs vollkommenste, mit Beziehung auf die Gestaltung des Embryo:

V 15,5 *tasmāj jyāyān san garbhaḥ kanīyāṃsaṃ santaṃ yoniṃ na hinasti brahmaṇā hi ṣa kḷptaḥ* „Deshalb verletzt der Embryo, der doch größer ist [als der Mutterschoß], den Mutterschoß, der doch kleiner ist [als der Embryo], nicht. Er ist ja durch Formung geformt (passend gemacht)[1]."

Streng genommen müssen wir freilich *brahmaṇā* interpretieren: „durch eine Gestaltung, die der des Vortrags der Hymnen Nābhānediṣṭha (RV X 61; 62), Vālakhilyā (VIII 49—59) und Sukīrti Kākṣīvata (X 131) entspricht". Aber die Gestaltung dieses Vortrags ist vorher in Analogie gesetzt zur Entstehung von Lebendigem: Sameneinträufelung (*reto 'siñcat*), Gestaltbildung (*vyakarot* „er formte"[2]) und Verlassen des Mutterschoßes (*yoniṃ vyahāpayat*). Der Vortrag ist demnach *brahman*, weil er eine Embryo-Gestaltung ist. „Deshalb" (*tasmāt*) in unserm Satz heißt also: „weil der in Rede stehende Vortrag eine Embryo-Gestaltung und somit *brahman*: „Formung", ist und daher auch die Embryo-Gestaltung diesem Vortrag entspricht und somit *brahman*: „heilige Formung" ist." Auch hier also ein etwas verwickeltes Spiel mit verschiedenen Sinngehalten des Wortes, das wir aber nunmehr ohne weiteres verstehen.

[1] Vgl. auch AV X 10,23 (Renou o. c. 13 Anm. 2), wo von dem „Embryo der von der sterilen Kuh geboren wurde" gesagt wird: *bráhmabhiḥ kḷptáḥ*. Auf eine Exegese des in schwieriger Mystik schwelgenden Verses, die mich auf weite Umwege führen würde, muß ich verzichten.

[2] Natürlich nicht *„discriminated"* (Keith).

Selbstverständlich sind noch andere Formungen denkbar. Wie das Gedicht, wie eine Phase des Opfers (Ait B V 15, 5), wie ein Embryo wächst und formt sich zum Beispiel der Mond. Wie die Formulierung in vier Stadien vor sich geht (o. 106), so die Rundung des Mondes in vier Phasen. Ist man durch die Analogie der Mondformung nicht erst auf jene — ausgerechnet — vier Stadien gekommen? Ich möchte es eigentlich meinen. Denn im Ait B II 41, 6 heißt es geradezu: *candramā vai brahma* „*bráhman* ist fürwahr der Mond[1]."

14. Die Rolle des *ṛtá*, der Wahrheit, als eines kosmischen, weltschaffenden und welterhaltenden Prinzips hat LÜDERS, Varuṇa I 23ff. klargestellt. Wie das *bráhman*, die dichterische Formulierung, die dem *brāhmaṇá* von den Himmlischen geschenkt wird oder die er sich durch Konzentration schafft, die wunderkräftige Wirkung des *ṛtá* sozusagen entfesselt, haben wir oben 110f. gesehen. Die Macht, die dem Priesterdichter damit gegeben war, wurde in der Folgezeit, die damit nur die rigvedischen Gedanken entwickelt, immer mehr verherrlicht. Schließlich wird nicht das *ṛtá* oder *satyá*, sondern das *bráhman* selbst als jenes *principium omnium* angesehen. Man führt es allenfalls noch zurück auf das *tápas*, die asketische Erhitzung, aus der die dichterische Formulierung entsteht und die ihrerseits an die Stelle des *tápas*, der primordialen Bruthitze, tritt, aus der im RV das *ṛtá* und *satyá* geboren werden.

Man stelle gegenüber z. B. Ait B III 6, 4 *dyaur antarikṣe pratiṣṭhitāntarikṣaṃ pṛthivyām pṛthivy apsu āpaḥ satye satyaṃ brahmaṇi brahma tapasi* „Der Himmel ruht auf dem Zwischenreich, das Zwischenreich auf der Erde, die Erde auf dem Wasser, das Wasser auf der Wahrheit, die Wahrheit auf dem *brahman*, das *brahman* auf der (asketischen) Erhitzung" und RV X 190, 1 *ṛtáṃ ca satyáṃ cābhīddhāt tápasó 'dhy ajāyata táto rātry ajāyata tátaḥ samudró arṇaváḥ* 2 *samudrād arṇavād ádhi saṃvatsaró ajāyata* ... „Aus der entflammten Erhitzung (der primordialen Bruthitze) wurde geboren die Wahrheit und das Wahre. Daraus wurde geboren die Nacht, daraus das flutende Meer, aus dem flutenden Meer das Jahr ..."

Hand in Hand mit der Verschiebung der Rolle, die die durch *bráhman* bezeichnete Vorstellung spielt, verschiebt sich ihr Inhalt. Im RV ist es

[1] Es sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich hier nicht, wie Ait B VIII 28,2 (u. S. 122) um eine Gleichsetzung des '*brahman*' genannten letzten Prinzips mit einem letzten Prinzip des Makrokosmus handelt, deren Motivierung lauten müßte, daß der Mond derjenige ist, aus dem alles entsteht. Es liegt vielmehr eine jener uns willkürlich erscheinenden Identifikationen vor, die auf Grund irgendeiner Ähnlichkeit verkündet werden (vgl. u. S. 122 Anm. 2). Diese Ähnlichkeit ist hier nicht ausgeführt. Der Grund kann nur sein, daß sie selbstverständlich war: für beide Begriffe ist die *Formung* charakteristisch. —

vor allem wesentlich, daß die Formulierung dichterisch — in den Brāhmaṇa, daß sie feierlich ist. Im RV versteht sich die inhaltliche Wahrheit von selbst — in den Brāhmaṇa tritt sie in den Vordergrund. Die dichterische Formulierung des RV ist bunt und vielfältig, ihr Ideal ist der individuelle Ausdruck — die feierliche Formulierung der Brāhmaṇa ist stereotyp, ihr Ideal ist die Formel[1]. Eine rigvedische Formulierung ist ein Kunstwerk — eine Brāhmaṇaformulierung ein Handwerksstück. Offenbar ist das nicht nur durch den Charakter der Texte bedingt, sondern es hängt damit zusammen, daß die alte Dichtkunst mehr und mehr verfiel und man sich auf das Auswendiglernen der überlieferten Gedichte beschränkte.

Ich kennzeichne den Unterschied des Wortwertes im RV und in den Brāhmaṇa äußerlich dadurch, daß ich als Durchschnittsbedeutung für den RV ansetze:

„Formung, (dichterische) Formulierung",

als Durchschnittsbedeutung für die Brāhmaṇa:

„Formung, (Wahrheits-) Formulierung".

Die Geschichte des Wortes hat aber nicht nur eine metaphysische und eine literarische, sondern auch eine soziologische Seite. Unter unseren Augen vollzieht sich der Vorgang, daß nicht mehr nur der begnadete Dichter, sondern jeder Dichterabkömmling, der den Schatz heiliger Formulierungen, das *brahman*, studiert — ursprünglich um selbst die Dichtkunst zu lernen[2] —, und schließlich jeder Angehörige der Priesterklasse überhaupt behauptet, das *brahman* zu besitzen, ein *brāhmaṇa* zu sein, und damit Anspruch auf die Macht erhebt, die es verleiht.

15. So ist die Verwendung des Wortes in den Brāhmaṇa sehr vielseitig, der Sinn, in dem es gebraucht wird, höchst kompliziert. Die Typen lassen sich aber verhältnismäßig klar scheiden, wenn auch der Zusammenhang im einzelnen die Meinung oft mehrdeutig läßt: nicht immer ist es möglich zu bestimmen, mit welchem Typ man es zu tun hat. Das liegt teilweise an der knappen, teilweise an der absichtlich undeutlichen, mehrerlei Auffassungsmöglichkeiten absichtlich zulassenden, mit dem Wort spielenden Ausdrucksweise. Ich gebe ein Schema, das den Überblick erleichtern wird, natürlich aber auch den Nachteil aller Schemata hat, daß es besondere individuelle Nuancen nicht berücksichtigt.

[1] ŚB II 1, 4, 10 wird die Formel: *bhūr bhuvaḥ svaḥ* die „Formulierung der Formulierung" genannt (*brahmaṇaḥ ... brahma*): u. S. 118.

[2] Ein planvoller Unterricht über die Technik des Dichtens, die Handhabung der Dichtersprache wird kaum stattgefunden haben. Es gilt hier *mutatis mutandis*, was z. B. H. Fränkel, *Festschrift J. Wackernagel* S. 274 „nach entsprechenden Erscheinungen anderer Völker" für die epischen Sänger Griechenlands vermutet: „die Aneignung des fremden epischen Stils wird im wesentlichen durch Anhören der Vorträge des Meisters erfolgt sein".

brahman n., in der Bedeutung „Formulierung, Wahrheitsformulierung" bezeichnet in den Brāhmaṇa

I a) konkret: die geformte priesterliche Rede

α) irgendeine geformte priesterliche Rede

z. B. TB II 2, 1, 4 *etád vaí devā́nāṃ paramā́ṃ gúhyaṃ bráhma yác cáturhotāraḥ* „Das ist die höchste, geheime Wahrheitsformulierung der Götter, was die Caturhotṛ-Litanei ist" (sie besteht aus „Wahrheiten" wie die folgenden: *cíttiḥ srúk, cittám ā́jyam, vā́g védiḥ* „der Löffel ist Einsicht, die zerlassene Butter ist Denken, die *vedi* ist Rede" usw. [RENOU o. c. 19]; ŚB II 1, 4, 10 *yan narcā na sāmnā na yajuṣāgnir ādhīyate 'tha kenādhīyata iti brahmaṇo haivaiṣa brahmaṇādhīyate* „'Wenn das Feuer nicht mit einer *ṛc*, nicht mit einem *sāman*, nicht mit einem *yajus* angelegt wird, womit wird es dann angelegt?' Mit der Formulierung der Formulierung (d. h. mit der alle mystischen Wahrheitsformulierungen in sich begreifenden Formulierung: mit dem Ausspruch *bhūr bhuvaḥ svaḥ*) wird es angelegt." Jüngstes Beispiel: Yāska, Nir. IV, 6 *tatra brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśraṃ bhavati* „Über diese Geschichte gibt es eine Wahrheitsformulierung[1], die aus Erzählung (*itihāsa*), RV-Versen (*ṛc*) und Singstrophen (*gāthā*: nicht-rigvedischer Vers) gemischt ist."

Hierzu: *brāhmaṇa* m. im Sinne von „Verfertiger, Aufsager von Wahrheitsformulierungen"[2]

z. B. Ait B VII 14, 2; 3; 4; 5; 6 spricht Śunaḥśepa von Indra, der ihm in Gestalt eines Mannes (*puruṣa*) erschienen ist und ihn durch Verse belehrt hat, in denen Wahrheiten formuliert sind, als einem „*brāhmaṇa*";

brāhmaṇa n. im Sinne von „was Wahrheitsformulierung[en] enthält" — „Wahrheitsformulierung"

z. B. TS III 5, 2, 1 *brāhmaṇaṃ te vakṣyāmi* „Ich (Indra) werde dir (Vasiṣṭha) eine Wahrheitsformulierung (die Stomabhāga-Litanei, die Wahrheitsformulierungen wie *raśmír asi* „du bist Strahl", *prétir asi* „du bist Vorwärtskommen" usw. enthält[3]) verkünden". ŚB IV 1, 5, 18

[1] „Dichtung" wäre zu wenig. Es handelt sich um eine Legende, die „nach der Überzeugung des Erzählers eine wahre Begebenheit schildert" und deshalb „wie ein Zauber wirkt" (vgl. hierzu LÜDERS Varuṇa I 18f., dem ich die gekennzeichneten Ausdrücke entlehne); o. S. 109.

[2] Auch *brahmán* wird gelegentlich — meist bezeichnet es einen speziellen Opferpriester: u. 122f. — in diesem Sinne verwendet. Z. B. ŚB XI 6, 2, 10 *tato brahmā Janaka āsa* „darauf (auf Grund der vorhergehenden Unterhaltung mit Yājñavalkya, der ihm mystische Wahrheiten verkündet hatte) wurde Janaka [selbst] ein *brahmán* (einer der Wahrheiten — in dem durch den Zusammenhang gegebenen Sinn — zu formulieren versteht)."

[3] Dies wohl der Unterschied zur Caturhotṛ-Litanei, die ganz und gar aus Wahrheitsformulierungen besteht und *brahma* genannt wird (oben). Von ähnlichem Charakter wie die Stomabhāga-Litanei muß der ŚB IV 1, 5, 18

madhu nāma brāhmaṇam „die *madhu* genannte Wahrheitsformulierung (die Dadhyañc den Aśvin mitgeteilt hat)"; TS III 1, 9, 5 *tebhya idaṃ brāhmaṇaṃ brūhi* „Verkünde diesen (den Angiras) diese Wahrheitsformulierung (nämlich RV X 61 und 62)[1]".

In diesen Zusammenhang gehört auch der Ausdruck *brahmodya* n. „das durch Wahrheitsformulierung auszusprechende", zu ergänzen wäre etwa *satyam*, also: „die durch Wahrheitsformulierung (die nur dem Eingeweihten möglich ist) auszusprechende Wahrheit". Um solche Wahrheiten handelt es sich in der Tat bei dem „*brahmodya*" genannten rituellen Rätselspiel, das Renou gründlich und höchst fördernd o. c. 22 ff. besprochen hat, aber auch in all den Fällen, in denen das Wort nicht in diesem technischen Sinn gebraucht wird (Renou o. c. 37 ff.).

β) insbesondere: die aus Etymologien, mystischen Identifikationen und sonstigen feierlichen Behauptungen bestehenden „Wahrheitsformulierungen", deren Typus in der Brāhmaṇaprosa vertreten ist.

z. B. TS VII 3, 1, 4 *átha bráhma vadanti* „Nun verkündet man die [folgende] Wahrheitsformulierung[2] (daß nämlich die *ṛc* usw. begrenzt, die Wahrheitsformulierung unbegrenzt ist)"; TS I 7, 1, 4 *brahmavādíno vadanti* „die Wahrheitsformulierung[en] Verkündigenden verkündigen [Folgendes (daß nämlich derjenige die *Iḍā* [wirklich] herbeiruft, der beim Herbeirufen der *Iḍā* sich selbst zur *Iḍā* herbeiruft)][3]."

als *brāhmaṇa* bezeichnete Text gewesen sein. Ebenso enthält die TS III 1, 9, 5 gemeinte rigvedische Dichtung, neben Anrufungen usw., eine Reihe meist mystischer Wahrheitsformulierungen.

[1] Oldenberg, NGGW 1916 722 Anm. 4 fragt verblüfft, ob hier mit *brāhmaṇa* „doch nicht etwa das Lied RV X 62" gemeint sei. Renou hält es für „sehr wahrscheinlich". Mir steht es absolut sicher, daß derselbe Text gemeint ist wie Ait BV 14,1, also RV X 61 und 62. Mit der Bestimmung des wirklichen Sinnes von *brāhmaṇa* entfällt jeder Grund zu Verblüffung oder Zweifel.

[2] Die Beziehung auf die Caturhotṛ-Litanei (Keith, TS ad l. c.) scheint mir der Wortlaut des Zusammenhangs auszuschließen.

[3] Die Übersetzung von *brahma vad* „über das *brahman* sprechen" ist schon aus rein grammatischen Gründen wenig einleuchtend. Wenn ich mich nicht gründlichst täusche, könnte *brahma vad*, wenn es nicht heißt: „das (ein) *brahman* aussprechen, verkünden" (Delbrück, *Altind. Syntax* 174), nur besagen: „vom *brahman* [dies oder das] sagen" (Delbrück o. c. 165). Dieser Sinn ließe sich zufällig TS VII 3, 1, 4 einsetzen, weil sich die Wahrheitsformulierung gerade auf das *brahman* bezieht, aber nicht an anderen Stellen. TS VI 1, 6, 6 *bráhma gandharvā́ avadann ágāyan devā́ḥ* „die Gandharven verkündigten Wahrheitsformulierung („sprachen mystische Wahrheiten aus" oder „sagten das dreifache Wissen auf:" vgl. Sinn I a γ), die Götter dagegen sangen sie" (vgl. zum Inhaltlichen ŚB III 2, 4, 3—6, wo statt *bráhma* ... *avadan*: *vedān eva procire*). Auf keinen Fall wäre ein *brahmavādin* „ein vom *brahman* Sagender" nach Bedeutung oder Sinn möglich. In Frage käme höchstens noch: „den Veda rezitierend". „Über das *brahman* sprechen"

Hierzu: *brāhmaṇa* n. in dem besondern Sinn „was Wahrheitsformulierungen des in der Brāhmaṇaprosa vertretenen Typus enthält, Wahrheitsformulierungsausspruch"

z. B. Ait B VII 12, 8 *iti vai brāhmaṇam udāharanti* „mit den genannten Worten führt man einen Wahrheitsformulierungsausspruch an"; Ait B VI 25, 1; VIII 1, 2 (vgl. VIII 1, 4; VIII 17, 1 *tasyoktaṃ brāhmaṇam* „Der Wahrheitsformulierungsausspruch hierzu (zu diesem Ritus usw.) ist schon [im voraufgehenden Text] verkündet".

γ) insbesondere: die Gesamtheit der überlieferten *ṛc, sāman* und *yajus*, des „dreifachen Wissens"

z. B. ŚB VI 1, 1, 8 *brahmaiva prathamam asṛjata trayīm eva vidyām* „als erstes schuf er (Prajāpati) die Wahrheitsformulierung, nämlich das dreifache Wissen".

b) abstrakt: die Kraft, die der geformten priesterlichen Rede, insbesondere dem Vedawort innewohnt

z. B. Ait B IV 21, 1 *vāg āhāvo brahma vai vāk* „[seiner eigentlichen Natur nach] ist der Herbeiruf [die Kraft, die in der] Rede [wohnt], die [Kraft, die in der] Rede [wohnt,] ist fürwahr [die Kraft, die in der] Wahrheitsformulierung [wohnt]; ŚB II 1, 4, 10 *vāg vai brahma tasyai vācaḥ satyam eva brahma* „Die Wahrheitsformulierung ist fürwahr Rede, und zwar ist [die Kraft der] Wahrheitsformulierung das Wahre der Rede".

Da die Kraft der priesterlichen Rede die wesentlichste Kraft des Opfers ist, heißt es z. B. auch Ait B VII 2, 2, 4 *yajño vai brahma* „Die [Kraft der] Wahrheitsformulierung ist fürwahr [die Kraft des] Opfer[s]".

brahma kṛ „die der Wahrheitsformulierung, d. h. dem Vedawort, inne wohnende Kraft realisieren (sei es durch Studium, sei es durch Rezitation)" (kontrastiere *brahma kṛ* im RV: „eine Formulierung schaffen"!)

z. B. Ait B V 33, 1 *atha kena brahmatvaṃ kriyata iti trayyā vidyayeti brūyāt* „Aber wodurch wird die Wahrheitsformulierung zu dem, was sie [in Wirklichkeit] ist? Man sage: Durch das dreifache Wissen (indem man es studiert oder hersagt)"; Ait B II 40, 4 *śrotraṃ vai brahma śrotreṇa vai brahma kṛṇoti* „Die [Kraft der] Wahrheitsformulierung ist fürwahr Hören. Durch Hören (Studieren) fürwahr realisiert man die [Kraft der] Wahrheitsformulierung".

Hierzu: *brāhmaṇa* m. im Sinne von „Vedastudent, der sich die *brahman*-Kraft durch Studium angeeignet hat"

z. B. Ait B V 23, 9 *yaṃ brāhmaṇam anūcānaṃ yaśo narchet* ... „zu welchem studiert habenden Vedastudenten kein Ruhm kommt ..."; Ait B V 14, 6 wird Nābhānediṣṭha Mānava, der den Veda studiert

heißt *brahman* (Loc.) *vad* (Med.): TS III 5, 7, 2, *brahman sam* + *vad*: Kāth. XXX 10 (OLDENBERG NGGW 1916 726). Die Parallelstelle MS IV 1,1 hat zwar *brahma samavadanta*, aber das ist sicher nur eine falsche Lesung.

(*brahmacaryam vas*: V 14, 2) und eine selbstgefertigte rigvedische Dichtung (RVX 61, 62) aufgesagt hat (V 14, 4), von den Angiras mit *brāhmaṇa* angeredet. Ait B VII 28, 2 wird Rāma Mārgaveya, der studiert hat (*anūcāna*: VII 27, 4) gleichfalls *brāhmaṇa* genannt, nachdem er eine — natürlich wahre — Legende (*yatrendraṃ devatāḥ paryavṛñjan* usw.) und eine auf dieser Legende basierte — natürlich ebenfalls wahre — Behauptung (*tad vyṛddham eva adyāpi* usw.) vorgetragen hat (VII 28, 1) Vorher hieß es nur *brahmabandhau* (VII 27, 4) „Du, dessen Ursprung ein *brahmán* ist" = „Nachkömmling eines (vedischen) Dichters"[1].

II a) die Kunst der Wahrheitsformulierung, insofern sie den priesterlichen Dichter (vgl. RV VIII 35, 16) und überhaupt den Priester ausmacht

z. B. Ait B II 38, 9 *brahma vai bṛhaspatiḥ kṣattraṃ somaḥ* „Bṛhaspati (der *bráhmaṇas páti* „Herr der Formulierung", der himmlische *purohita*) ist fürwahr die [Kunst der] Wahrheitsformulierung, Soma (der *rā́jan*) ist die Herrschergewalt"; Ait B IV 11, 15 *brahma vai gāyatrī vīryaṃ triṣṭup* „Die Gāyatrī (das Versmaß des *brahmaṇa*) ist fürwahr die [Kunst der] Wahrheitsformulierung, die Triṣṭubh (das Versmaß des *kṣa[illegible]ya*) [ist fürwahr] Manneskraft".

Hierzu: *brāhmaṇa* m. im Sinne von „Priester" (passim; schon RV X 90, 12 *brāhmaṇá* „Dichter" als Vertreter des Priesterstandes gegenüber dem *rājanyà* „Königsabkömmling", *vaiśya*[2] „Hausherrn" und *śūdra* „[Schinder-]Knecht"[3] als den Vertretern der andern Stände).

b) konkret: den Priesterstand (wie *kṣattra* den Herrscherstand)

z. B. Ait B IV 11, 19 *brahmādyam annam atti* „er ißt vom Priesterstand (von Priestern) zu essende Speise".

Neben dem Wort *brahman* „Formulierung, Wahrheitsformulierung" begegnet in jüngeren *āraṇyaka-* und *upaniṣad*-artigen Abschnitten ein *brahman* mit einer ganz anderen Bedeutung. Es wäre sozusagen in Gänse-

[1] Vgl. auch Ch Up VI 1,1 *na vai ... asmatkulīno 'nanūcya brahmabandhur iva bhavati* „Nicht bleibt ein Angehöriger unserer Familie, indem er nicht studiert, gleichsam [nur] ein Dichternachkömmling [sondern er studiert und wird dadurch selbst zum *brāhmaṇa*]". Später wird die Abstammung zum alleinigen Kennzeichen des *brāhmaṇa*. Aber die alte Vorstellung lebt doch gelegentlich, ins Erbaulich-Moralische gewendet, wieder auf. Patanjali, Mahābh. I 411 Z. 16f.:

tapaḥ śrutaṃ ca yoniścety etad brāhmaṇakārakam
tapaḥśrutābhyāṃ yo hīno jātibrāhmaṇa eva saḥ

„Askese, [vom Lehrer] empfangenes Wissen und Abkunft — das ist es, was zum *brāhmaṇa* macht.

Wer ohne Askese und [vom Lehrer] empfangenes Wissen ist, der ist nur ein *brāhmaṇa* durch Geburt (= *brahmabandhu*)."

[2] Zu **véśa* „Haus": Verf. ZDMG XCI 107 Anm. 2. [3] Verf. KZ LXIX 174.

füßchen zu setzen, denn es bedeutet „die durch das Wort *brahman* bezeichnete Kraft" und hat den Sinn „das letzte Prinzip".

z. B. Ait B VIII 28, 2 *ayaṃ vai brahma yo'yaṃ pavate* „Die durch das Wort *brahman* [in dem Ausdruck *brahmaparimara*[1]] bezeichnete Kraft (das heißt: das letzte Prinzip) ist fürwahr der Wind (denn, wie ausgeführt wird, alles geht schließlich in den Wind ein und alles geht schließlich wieder aus dem Wind hervor)[2]".

16. Der Sprachgebrauch des AV stimmt teils mit dem des RV, teils mit dem der Brāhmaṇa überein. Das ist hier nicht anders als sonst. „*brahmaveda*" aber wird er genannt worden sein, weil er das Wissen, das in der „Dichtkunst" besteht, zu einer Zeit darstellt, da der RV längst nur noch auswendig gelerntes Wissen war. In ihm erlebt ja die altvedische „dichterische Formung" ihre letzte Nachblüte.

So gilt denn auch der AV als der Text des *'brahmán'*[3], jenes Priesters, der der Nachfahre des vedischen Dichters, der im RV *brahmán*[4] heißt[5], auf dem Opferplatz ist. Dies letztere läßt sich noch ganz deutlich erkennen.

„Mit dem Denken realisiert der *'brahmán'* [die eine Seite des aus zwei Seiten: der Rede und dem Denken, bestehenden Opfers]" (Ait B V 33, 2 *manasaiva brahmā saṃskaroti*, vgl. Ch Up IV 16, 2; J Up B III 16, 2: RENOU o. c. 17): aus dem Denken von Mitra und Varuṇa ist Vasiṣṭha geboren, der erste *brahmán* (RV VII 33, 11), denn mittels des *manas* schafft er das *brahman* (AV VII 1, 1b).

Vasiṣṭha ist der erste, der ursprünglichste, der Dichter in seiner reinsten Form. Das muß der Sinn der Legende sein. Nicht weil er das Dichten von einem Lehrer gelernt hat, sondern kraft seiner göttlichen Herkunft, deren Einzelheiten seine *brahmán*-Natur begründen (o. 115), besitzt er

[1] Zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. Verf. KZ LXVI 236.

[2] Einen ganz anderen Sinn hat der ganz ähnlich klingende Ausdruck Ait B V 33,2 *ayaṃ vai yajño yo 'yam pavate* „Das Opfer ist fürwahr der Wind". Nicht weil sie letzte Prinzipien sind, werden hier Opfer und Wind identifiziert, sondern weil sie je zwei Pfade haben: Erde und Himmel der Wind, Rede und Denken das Opfer. Trotzdem ist natürlich die Form jener Aussage durch diese inspiriert und findet eine äußerliche Rechtfertigung in der Formulierung *yajño vai brahma* (oben unter Ib).

[3] So jedenfalls bei den Atharvavedins (RENOU, Écoles védiques 12), die damit den Nimbus ihres „Wissens" erhöhen.

[4] Um einerseits Mißverständnisse, andrerseits Umständlichkeit zu vermeiden, setze ich im folgenden *'brahmán'* (in Anführungszeichen), wenn der spezielle Priestertyp der späteren Opferwissenschaft, *brahmán*, wenn „Dichter" gemeint ist.

[5] Es gibt keinen Grund, diesen Ansatz an irgend einer Stelle des RV fallen zu lassen. Auch etwa IV 50,7ff. braucht *brahmán* nicht den Priester im allgemeinen, sondern kann sehr gut den Dichter bezeichnen, wofür der sonstige Sprachgebrauch eintritt. Zu II 1, 2; X 71,11; IV 9,4 usw. vgl. u. S. 123f.

die Gabe des *bráhman*. Infolgedessen ist er dann auch der Prototyp des *'brahmán'*: Ait B VII 16, 1; OLDENBERG, Religion[3] 396.

Im Schweigen des *'brahmán'* (Ait B V 33, 4 *tasmād brahmā vācamyamaḥ syāt*: RENOU o. c. 16f.) hat sich ein Zug des *brahmán* erhalten: die stumme Konzentration (o. 107), in der er seine Gedichte formt[1].

Wir müssen noch genauer definieren: Der *'brahmán'* ist der Nachfahre des auf dem Opferplatz anwesenden *brahmán*.

Daß der Dichter sich unter den beim Opfer anwesenden Priestern befindet, setzt die Ausdrucksweise des RV mehrfach voraus: RV II 1, 2; IV 9, 4; X 52, 2; X 71, 11.

Ich habe mir die Frage vorgelegt, ob die besondere Rolle des *'brahmán'*: aufzumerken auf Fehler und Entgleisungen und sie richtig zu stellen, sich nicht entwickelt hat aus einer uralten Gepflogenheit: daß der Dichter bei der Rezitation zugegen war, um darauf zu achten, daß das von ihm geschaffene Gedicht auch richtig, so wie er es geformt hatte, vorgetragen wurde — hatte es doch seine Kraft durch eben diese von den Göttern geschenkte, von ihm in schwerer geistiger Arbeit verwirklichte Formulierung.

Allein, das ist doch nicht recht glaublich. Wenn der Dichter selbst anwesend war, wird er in der Regel auch selbst rezitiert haben. Wenn ein anderer rezitierte, wird das in der Regel den Grund gehabt haben, daß der Dichter selbst nicht anwesend sein konnte. Aus einem — an und für sich denkbaren — Ausnahmefall kann sich die feste Einrichtung des *'brahmán'* kaum entwickelt haben.

Es gibt nun in der Tat eine viel bessere, allgemeinere Motivierung für die Anwesenheit des *brahmán* auf dem Opferplatz, aus der sich zugleich die Rolle des *'brahmán'* einwandfrei ableiten läßt: Kraft seiner Gabe, die Wahrheit zu formulieren, konnte der Dichter gegebenenfalls — bei einer mißlungenen Rezitation oder einem sonstigen unvorhergesehenen Unglücksfall — auch aus dem Stegreif eine neue wirksame Formulierung finden und somit tatsächlich die Aufgabe erfüllen, die später dem *'brahmán'* ausdrücklich gestellt wird: „Arzt des Opfers" zu sein (Ait B V 34, 2). Diesen wichtigen, wie mir scheint: evidenten, Gesichtspunkt

[1] Der „nicht redende Dichter" von RV X 117,7 gehört nicht hierher. Der Zusammenhang zeigt, daß ein Dichter gemeint ist, der seine Kunst nicht anwendet, seine Gedichte für sich behält: *kṛṣánn it phála áśitaṃ kṛṇoti yánn ádhvānam ápa vṛṅkte carítraiḥ / vádan brahmávadato vánīyān pṛṇánn āpír ápṛṇantam abhí ṣyāt* „Nur wenn sie [wirklich] pflügt, schafft die Pflugschar, was man zu essen geben kann (Speise); wenn man [wirklich] geht, überwindet man den Weg mit den Beinen; ein Dichter, der [sein Gedicht wirklich] vorträgt, ist erfolgreicher als der [Dichter], der es nicht tut: [also] dürfte ein Freund, der Geschenke macht (der also seine Freundschaft wirklich betätigt), dem [Freunde] überlegen sein, der es nicht tut".

verdanke ich meinem Schüler K. JANERT. Vollends bestätigt wird er noch durch RV X 71, 11, wo die charakteristische Aufgabe des *brahmán* auf dem Opferplatz: zu improvisieren, charakteristischen Aufgaben der andern Priester gegenübergestellt wird:

ṛcā́m tvaḥ póṣam āste pupuṣvā́n gāyatrā́m tvo gāyati śákvarīṣu
brahmā́ tvo vadati jātavidyā́m yajñásya mā́trāṃ ví mimīta u tvaḥ

„Der eine (der *hotṛ*) sitzt da, reich mit dem Reichtum [auswendig gelernter] Verse; der andere (der *udgātṛ*) singt einen [auswendig gelernten] Gāyatrīhymnus auf die Śakvarī-Melodie; der andere, der Dichter, trägt das [eben erst] geborene[1] Wissen vor; und der andere (der *adhvaryu*) mißt das Maß des Opfers aus (indem er bei seinem Amt hin- und hergeht)".

17. Ganz ähnlich wie mit dem *'brahmán'* verhält es sich mit dem *brāhmaṇācchaṃsin* genannten Gehilfen des *hotṛ*. Gelegentlich wird er geradezu *brahmán* genannt (Ait B IV 19, 4; OLDENBERG Religion[3] 396, Anm. 1). Auch er hat zu gegebener Stunde zu schweigen: er ist der Same, was andere laut rezitieren ist Atem und Selbst (Ait B VI 30, 1). Deutlich schimmert hier noch in der Motivierung das Nacheinander von schweigendem Dichten und lautem Aufsagen, von Entstehung und Verwirklichung des Gedichts durch.

Aber an der überragenden Würde, an der umfassenden Aufgabe des *'brahmán'* hat er nicht teil. Sein Prototyp ist nicht Vasiṣṭha, der uranfängliche Dichter, sondern Nābhānediṣṭha, also jener *baccalaureus*, von dem Ait B V 14 erzählt, wie er vom Vedastudium zurückkehrend Gelegenheit hat, die erste Probe seiner Kunst zu zeigen (o. 120f.). *brāhmaṇācchaṃsin* übersetzt OLDENBERG: „der mit Rezitationen (*śaṃsa*) auf Grund seiner Brahmanschaft Betraute". Das wird richtig sein. Aber was „Brahmanschaft" hier eigentlich meint, können wir jetzt erst recht interpretieren: „weil er ein Vedastudent ist, der sich die *brahman*-Kraft durch Studium angeeignet hat". Der Unterschied zum *hotṛ* wird ursprünglich gewesen sein, daß dieser nur die für das Opfer notwendigen *ṛc* kannte, dafür aber spezielle Opferkenntnisse hatte, während der *bṛāhmaṇācchaṃsin* eigene Dichtversuche machen konnte.

18. Fast noch kürzer ist der Weg, der den späteren in Keuschheit lebenden Vedaschüler, den *brahmacārin* — ursprünglich: „der sich mit der Wahrheitsformulierung beschäftigt" — mit dem *brāhmaṇá vratacārín*, dem „Observanzen übenden Dichter" des RV (VII 103, 1: o. S. 107) verbindet. Denn ursprünglich will der, der um den Veda zu studieren sich

[1] Die grammatisch selbstverständlich mögliche Interpretation von OLDENBERG (NGGW 1916 726 Anm. 4): „Wissen von den Ursprüngen" läßt die Frage dunkel, wieso sich der Dichter gerade hierin von den andern unterscheidet, so richtig es ist, daß er — unter andern Wahrheiten — auch die Wahrheit von den Ursprüngen verkündet (vgl. RENOU o. c. 18).

bei einem Lehrer aufhält (*brahmacaryam vas*), selbst ein Dichter werden, wofür man wieder Nābhānediṣṭha als Beispiel nehmen kann. Beim Studium lernt er nicht nur Inhalt und Form vedischer Dichtweise, sondern auch die Konzentration und die *yoga*-artigen Praktiken kennen, deren er als Dichter einmal bedürfen wird. An der einzigen Stelle, wo *brahmacārin* im RV vorkommt, bezeichnet es denn offenbar auch den mit dem Dichten Beschäftigten: X 109, 5a *brahmacārī carati vévişad víşaḥ* „(dichterische) Formulierung betreibend (= dichtend) wandelt er (*bṛhaspáti*), Geschäftigkeiten emsig schaffend". So emsig schafft der Dichter, daß man ihn sich wohl in der Situation des Ermattens — nicht des „Lässigseins" — als für ihn charakteristisch vorstellen mag: VIII 81 (92), 30ab *mó ṣú brahméva tandrayúr bhúvo vājānāṃ pate* „Sei nicht wie ein ermattender[1] Dichter [ermattend], Herr der Siegespreise (Indra)".

19. Eine genaue, die Einzelheiten des Sprachgebrauchs gehörig berücksichtigende exegetische Untersuchung der Belegstellen des Wortes *bráhman* im RV erlaubt also festzustellen, daß es allenthalben den Vorgang oder das Ergebnis der dichterischen Gestaltung des Gedankens im sprachlichen Ausdruck, der Formulierung, bezeichnet. Die naheliegende Vermutung, daß es das tun konnte, weil es die Grundbedeutung „Gestaltung, Formung" hatte, wird bestätigt durch die ebenfalls exegetisch nachweisbare Möglichkeit, mit *bráhman* gelegentlich auch andere als gerade dichterische Formungen zu bezeichnen. Wenn wir uns nun nochmals der Frage der Etymologie zuwenden, so dürfen wir das in dem Bewußtsein tun, daß wir im Grunde genommen der Bestätigung, die sie allenfalls bieten wird, nicht mehr bedürfen. Die Etymologie ist zu einer Angelegenheit rein linguistischer Neugierde geworden — auch bei Renou tritt sie durchaus in dieser Rolle auf —, unser exegetisches Resultat ist vollständig unabhängig davon, ob wir diese befriedigen können. Das ist gut so, denn der etymologischen Möglichkeiten sind, worauf ich schon oben S. 99 hinwies, Legion.

Die grammatische Analyse des Wortes ist klar. Es enthält ein morphologisches Element mit Nennfunktion („Wurzel"): *brah*, das die Vorstellung „formen, gestalten" benannt haben muß, und ein morphologisches Element mit Bezeichnungsfunktion („Formans"): *-man*, das die -durch die „Wurzel" benannte Vorstellung als Abstraktion bezeichnet: *brah* „formen": *bráhman* n. „Formung" wie *oj* „stark sein": *ójman* n. „Stärke", idg. **ĝhei* „kalt sein": **ĝheímen* n. „Kälte, Winter" (χεῖμα, *heman-ta*). *brahmán* m. dagegen enthält ein Formans, das den Begriff bezeichnet, der als Träger der durch die Wurzel benannten Vorstellung auftritt:

[1] *tandrayú* „ermattend" zu *tandrayate* „ermattet" (Ait B VII 15,6).

χειμών „der die Kälte bringt" = „Sturm, Winter"; *brahmán* „der die Formung zustande bringt" = „Former, Dichter"[1].

Unsere Frage lautet: Ist das Element *brah* „formen" auch sonst noch im Indischen nachzuweisen und hat es Entsprechungen in anderen idg. Sprachen? Die besonderen Verhältnisse, die durch die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis der ältesten indischen Sprache gegeben sind, zwingen uns, die zweite Fragestellung zuerst zu behandeln.

20. Der Erwägung wert ist zunächst der Vorschlag OSTHOFFS (BB XXIV 113ff.), *bráhman* mit altnord. *bragr* „Dichtkunst" und mittelirisch *bricht* „Zauber" in Verbindung zu bringen. OSTHOFF erklärt an. *bragr* aus an. *bragr* „*ratio agendi*" usw. (o. c. 119) und rät auf einen Begriffskern „Formung, Gestaltung". Das würde in der Tat ausgezeichnet — besser als OSTHOFF ahnte — zur Grundbedeutung von *bráhman* passen. Aber die Germanisten scheinen heute die Bedeutungsgeschichte von *bragr* völlig anders zu beurteilen (Walde-Pokorny II 174, 314; Walde-Hofmann, Lat. Et. Wb. 513). Auch mir. *bricht* erklärt man nicht mehr, wie OSTHOFF, als entstanden aus *brgh-tu*, sondern führt es auf *brik-tu* zurück (LOTH, Revue Celtique XL 362). Ob diese abweichenden Auffassungen ihrerseits völlig sicher stehn, fällt nicht allzu sehr ins Gewicht. Denn ohnehin kann die Kombination eines im altind. Wortschatz isolierten und mehrdeutigen Elementes mit ebenfalls isolierten und mehrdeutigen Elementen verhältnismäßig so fern stehender Verwandter, wie es Altnordisch und Mittelirisch sind, nicht zwingend sein, zumal die Grundbedeutung dieser Elemente auch erst erraten werden muß. Ergeben sich einleuchtendere Zusammenhänge, wird man sie selbstverständlich aufgeben[2].

21. Das Kernstück der Erörterung des Problems *bráhman* durch W. B. HENNING, Transactions Philol. Soc. 1944, 108ff. bildet eine ausführliche exegetische Erörterung des mittelpersischen *brahm*. Es bezeichnet nach HENNING: "*fashion, dress, costume*" und "*demeanour, propriety, ceremony*". Den Vorfahren dieses Wortes vermutet HENNING in dem viel diskutierten altpers. *brzmniy* (Xerxes Pers. daiv. 41ff.), das er als *brazmaniya* interpretiert und übersetzt: "*in the proper ceremonial style*",

[1] *Brahman* m. als Name des Gottes Brahma hat nichts mit *brahmán* m. zu tun, sondern ist Maskulinisierung von *bráhman* n. Gewiß ist sie älter, als der älteste Text, der sie uns zufällig darbietet — damit hat GONDA o. c. 62ff. sicherlich recht —, aber sie ist jünger als der RV: wir verlassen uns dabei keineswegs nur auf das *argumentum ex silentio* (GONDA o. c. 64), sondern ziehen die selbstverständliche Folgerung aus der Tatsache, daß *Brahman* m. nicht die Personifizierung des Abstraktums „Formung, (dichterische) Formulierung" ist, sondern des Begriffs „Gesamtheit der durch die vedische Überlieferung repräsentierten, als schöpferisches Prinzip wirkenden Wahrheitsformulierungen", den das Wort erst in den Brāhmaṇa bezeichnet und bezeichnen kann.

[2] Ich befinde mich hier in Übereinstimmung mit GONDA (o. c. 4).

"*in correct fashion*", und seinerseits als iranische Entsprechung von *brâhman* auffaßt. Wenn nun auch seine Voraussetzung, *brâhman* hieße ursprünglich "*ceremonial behaviour and acts of priests at sacrifices, rite*" fallen muß, so bleibt doch die Möglichkeit *brâhman* „Formung" und mittelir. *brahm* als auf eine gemeinsame Grundform zurückgehende Entsprechungen zu betrachten. Aber auch diese Möglichkeit ist nicht zwingend. Das altpers. *brzmniy* ist nicht einmal seiner grammatischen Form, geschweige denn in seinem Sinn und in seiner Bedeutung sicher aufzuklären. Z. B. läßt sich die recht nahe liegende Vermutung, daß es zu aw. *barəsman* „rituelles Zweigbündel" (ursprünglich aber gewiß, wie altind. *barhis*, „Graspolster"[1] gehört, kaum schlüssig widerlegen: keine Interpretation des im Altpers. isolierten *brzmniy* ist wirklich kontrollierbar. Auch der geschliffenste Scharfsinn steht der Unzulänglichkeit des Beobachtungsmaterials machtlos gegenüber. Wenn aber miran. *brahm* nicht notwendigerweise die Fortsetzung eines zweifelhaften **brazman-* „*Verfahrensweise" zu sein braucht, ist es seinerseits auch anders erklärbar. Es könnte z. B. zur Wurzel *raz* „richten, ordnen" gehören (vgl. aw. *rasman* „Schlachtreihe") und das anlautende *b* Rest eines Präverbs (etwa *upa*, *abi*) sein. Ich wäre umso eher geneigt, dergleichen Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, als eine arische Wurzel **brazh* „formen" in andern idg. Sprachen keine Entsprechung hätte. Denn das überaus vieldeutige lat. *fōrma* (vgl. Walde-Hofmann, s. v.) ist offensichtlich ungeeignet, diese Lücke auszufüllen.

22. Ich möchte eine ganz andere Vermutung für wahrscheinlicher halten. Trifft sie das Richtige, schließt sie in der Tat die vorgenannten aus.[2]

Ich finde das Wurzelelement von *brâhman* wieder in griech. μορφή „Gestalt" (**morgʷhā́*), führe also *brâhman* auf ein älteres **mrégʷh-men-* „Formung" zurück, mit indischem Ersatz von vor *r* anlautendem *m* durch *b* (vgl. altind. *brū* „sagen": aw. *mrū*, Wackernagel I § 195) und Palatalisierung des auslautenden Labiovelars zu *h* (vgl. *ój-man* n.: *ugrá*; *bhujmán*: *bhugná* [Wackernagel I § 130d] gegenüber dem allerdings häufigeren Typ *vákman*, *śákman*, *tókman*, *drâghman*). Im Indischen ist die Wurzel **mregʷh* oder **mergʷh* (mit „Schwebeablaut", an dem kein Anstoß zu nehmen ist: Wackernagel I § 88) „gestalten" sonst verschollen, aber das Iranische hat sie in einer vereinzelten Spur erhalten: *marsxštar-* „Gestalter" Yt. XIX 18.

Es ist wohl kein sinnloser Zufall, daß μορφή an den beiden Stellen, wo es bei Homer vorkommt, gerade die (kunstvolle und schöne) Gestalt der Rede bezeichnet.

[1] Oldenberg, Religion 342 Anm. 3. Verf. ZDMG. LXXXXII 51.

[2] und selbstverständlich auch die Zusammenstellung von *brahmán* und *flamen*.

λ 367f. σοὶ δ'ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί,
μῦθον δ'ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας

„Aber an dir ist [schöne] Gestalt der Worte, und in dir ist edler Verstand: du hast deine Rede in kundiger Weise geredet wie ein Sänger."

ϑ 169ff. ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
ἀλλὰ ϑεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει ...
... ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει
αἰδόι μειλιχίῃ

„Denn der eine geht daher als ein dem Aussehen nach recht unansehnlicher Mann, aber ein Gott flicht [schöne] Gestalt in seine Worte ...: er spricht ohne Ausgleiten, mit angenehmer Bescheidenheit ..."

Die „Gestalt", von der hier gesprochen wird, ist natürlich die Formung, die das Geschick des Sprechers seinen Gedanken in der Rede zu geben vermag. Sie ist vor allem charakteristisch für den Sänger (λ 368); sie stammt von einem Gott (ϑ 170). Damit stehen wir in der Tat ganz dicht bei den rigvedischen Vorstellungen vom *devátt̥aṃ bráhma*, der „von einem Himmlischen geschenkten (dichterischen) Formung" — es ist nur diese ganz und gar in die priesterliche Sphäre gerückt[1].

Griech. βρέφος n. „Embryo, Neugeborenes" pflegt man zu aksl. *žrěbę* „πῶλος" zu stellen. Zum mindesten konkurrenzfähig scheint mir die Vermutung, daß βρέφος vielmehr zu μορφή und *bráhman* gehört, also auf ein **mreg*ʷhos* (mit regelrechtem Ersatz von anlautendem *mr* durch *br*) zurückgeht. Dies würde ursprünglich neben **mrégʷhmen-* „Formung" gestanden haben wie *ojas* n. neben *ojman* n. und sich etwa erläutern lassen durch die Verwendung von *bráhman* als Objekt von *janay-* und den besonderen Sinn von *bráhman* an Stellen wie RV X 61, 7; X 65, 11; VII 33, 11, am kürzesten durch das, was Ait B V 15, 5 vom Embryo sagt: *brahmaṇā sa hi klptaḥ* (o. S. 115). Die palatale Gestalt des Wurzelauslauts von *bráhman* würde wohl ohnehin ein **brahas* n. (oder ein arisches *bražhas*) als Vorbild voraussetzen.

Wenn die vorgetragene etymologische Analyse stimmt, kann natürlich das in *bṛ́haspáti* erhaltene Wurzelnomen *bṛh-* nichts mit *bráhman* zu tun haben. Von der Wurzel **mregʷh* gebildet, könnte es nur **mṛh-* lauten. Es wird zwar *Bṛhaspati* gerne *bráhmaṇas páti* „Herr der (dich-

[1] Sehr der Beachtung würdig scheint es mir auch, daß die μορφὴ ἐπέων dem Alkinoos ein Beweis dafür ist, daß die Erzählungen, die Odysseus ihm vorgetragen, keine Lügen (ψεύδεα) sind, dieser selbst kein Lügner und Betrüger (ἠπεροπεύς, ἐπίκλοπος) ist (λ 363ff.). Die „(schöne) Gestalt" der Rede bietet also die Garantie für ihre Wahrheit. Das ist eine weit verbreitete Naivität, entspricht aber zugleich dem engen Zusammenhang von „Wahrheit" und „*bráhman*" im Veda, wie er am knappsten formuliert wird ŚB II 1, 4, 10 *tasyai vācaḥ satyam eva brahma* (o. S. 112).

terischen) Formung" genannt. Entgegen der Auffassung OLDENBERGS, sehe ich aber keinen ernsten Grund, der genannten Folgerung auszuweichen. Wenn *bṛ́haspáti* und *bráhmaṇas páti* den gleichen Gott bezeichnen, so ist damit keineswegs erwiesen, daß die beiden Namen das gleiche bedeuten. Es ist mir eine Freude zu sehen, daß auch RENOU keinen Anstand nimmt, *bráhman* n. und *bṛh* f. nach Etymologie und Bedeutung zu trennen (o. c. 10, Anm. 1). Er hält für *bṛ́haspáti* eine Bedeutung „Herr der Kraft" für wahrscheinlich (mit Verweis auf *bárhas*, *barháṇā* „Kraft"). Ich folge ihm und stelle nur noch zur Diskussion, ob nicht auch av. *bərəǰ* am einfachsten mit „Kraft" zu interpretieren wäre: *ašahe bərəǰa* Y. XXXV 1 usw. „mit der Kraft der Wahrheit"; Yt. X 92 *frā hē amə̄ša spənta bərəǰa vərənta daēnayāi* „Die A. Sp. entschieden sich mit Kraft (oder: mittels der Kraft [der Wahrheit]) für die Lehre." Die av. „Wurzel" *barəg* „begrüßen" ist wohl ursprünglich nichts als ein Denominativ (*bərəǰaya-*), zu dem man dann auch ein part. perf. *bərəxda* bildete, von *bərəǰ*, heißt also eigentlich „jmden mit Kraft versehen". Zum Bedeutungswandel vgl. z. B. slaw. *cělovati* „begrüßen", eigentlich „gesund machen", zu *cělъ* „gesund".

akhkhalīkṛtyā.

Für eine Entlehnung aus der volkstümlichen Umgangssprache in die rigvedische Dichtersprache (o. 108 Anm. 1) halte ich auch das einmalige *akhkhalī-* in RV. VII 103, 3. Man erklärt es gewöhnlich als eine lautmalende Augenblicksbildung. Ist es nicht vielmehr eine volkssprachliche Ersetzung von *akṣara* „Silbe"? *akhkhalīkṛ́tyā pitáraṃ ná putró anyó anyám úpa vádantam eti* „der eine [Frosch] kommt hin zum andern indem er Silben bildet wie der [noch nicht der Sprache mächtige] Sohn zum redenden Vater [kommt und ihm einzelne Silben nachspricht]"[1]. Erst diese Auffassung läßt ein wirklich charakteristisches *tertium comparationis* erkennen. Vgl. Vers 5 *yád eṣām anyó anyásya vácam śāktásyeva vádati śíkṣamāṇāḥ* ... „Wenn von diesen [Fröschen] der eine des andern Rede redet, wie der lernende [Dichterschüler] die Rede des mit [Dicht-] Kraft Begabten (des Dichterlehrers)": ZDMG. CII 105 Anm. 4.

[1]) Wohl weil er das Stammeln des Kindes nachahmt, heißt es vom zärtlichen Vater, der seinen Sohn anredet *(appellat)*: *balbutit*, Hor. Serm. I 3,48.

Halle/S. P. Thieme.

DIE WURZEL VAT

Von Paul THIEME, New Haven, Conn.

1.

Schlägt man, um sich über die Bedeutung der im RV in mehreren Formen der Klasse I und X belegten Wurzel *vat* (immer mit *api*) zu unterrichten, in den gängigen Hilfsmitteln nach, wird man bei unbefangener Prüfung zu dem Ergebnis kommen, daß ein solider Fortschritt seit R. Roth's im PW. vorgetragenem Ansatz: „verstehen, begreifen", Kaus. „verstehen —, begreifl. h machen" nicht erreicht ist. Es spricht für ihn seine einfache Einheitlichkeit, die wohltuend absticht von der kunstvollen Buntheit, mit der spätere Interpreten zu arbeiten für richtig halten. Allerdings wird der aufmerksame Leser alsbald bemerken, daß Roth selbst beim Übersetzen seinen Ansatz merklich variiert, wenn er z. B. X 20. 1a *bhadráṃ no ápi vātaya mánaḥ* mit „wecke in uns einen guten Sinn" verdeutscht. Er wird bei näherem Zusehen weiter finden, daß nicht nur hier, sondern durchweg nicht sowohl geistige Inhalte, als vielmehr geistige Kräfte (*mánas*, *krátu*, *dákṣa*) als Objekt des Verbs aufzutreten pflegen, und daher geneigt seien, Graßmann zuzustimmen, wenn er „verstehen" durch „geistig empfangen", „verstehen machen" durch „geistig einflößen" ersetzt. Im übrigen freilich ist der Artikel *vat* in Graßmanns Wörterbuch als Ganzes nichts weniger als überzeugend: in VII 3. 10b *ápi krátuṃ sucétasaṃ vatema* wird *api* + *vat* als „geistig empfangen" (Subjekt sind die Opfernden), in VII 60. 6c *ápi krátuṃ sucétasaṃ vátantas* als „anregen, beleben" (Subjekt sind die Āditya) genommen.

Es springt in die Augen, daß die identische Ausdrucksweise der beiden Verszeilen nicht zwei gänzlich verschiedene Vorstellungen zu Wort kommen lassen kann. Wir dürfen geradezu sagen, daß bei richtiger Auffassung der Bedeutung von Wz. *vat* die Schwierigkeit, die die Tatsache zu bieten scheint, daß *kratum api* + *vat* einmal von den Opfernden, ein andermal von den Göttern ausgesagt werden kann, verschwinden müßte. Die Übersetzung der beiden Zeilen wird somit ein brauchbarer Prüfstein sein für die Beurteilung der Wahrscheinlichkeit eines gewählten Ansatzes.

Vergleichen wir unter diesem Gesichtspunkt Geldners Übersetzung, so finden wir, daß hier mit den Übertragungen: „Wir möchten einen verständigen Entschluß fassen" (VII 3. 10) und „Einen verständigen Entschluß [für ihn] fassend" (VII 60.6), das Problem offensichtlich nicht gelöst, vielmehr durch einen Kunstgriff — die Ergänzung „für ihn" — verschleiert ist. In Wahrheit macht die Ergänzung den angeblichen Sinn von VII 60. 6 überhaupt erst erkennbar, sie dürfte also im Original ebenso

wenig fehlen wie in der Übersetzung. Sie verdeutlicht nicht den ausgedrückten Gedanken, sondern sie biegt ihn um[1].

Der Verdacht, daß Geldner die Wortbedeutung nicht richtig erfaßt hat, wird bestätigt, wenn wir nun seine Wiedergaben des Kaus. nebeneinander stellen, z. B.: X 20. 1a ... *ápi vātaya mánaḥ* „Gib einen ... Gedanken ein", I 128. 2 *tám* [*agnim*] ... *ápi vātayāmasi* „Ihm ... machen wir uns verständlich". Wir dürfen sicher sein: in der hier vorausgesetzten Weise springt die Sprache nicht mit ihren Wörtern um. Wenn sie es täte, wäre alle Mühe, eine unbekannte Wortbedeutung methodisch zu ermitteln, vergebens. Es ist — ich muß das aufs neue betonen — ein grundsätzlicher Fehler der Geldnerschen Übersetzung, daß er glaubt, man könne den Sinn einer einzelnen Stelle mit solcher Sicherheit erraten, daß es sich erübrige, ihn mit dem anderer, die ihr im Wortlaut nahestehen, im Einklang zu halten. Man bleibt damit vielmehr gänzlich in der Sphäre subjektiven Meinens, das aus in Wahrheit unzählbaren Möglichkeiten die dem eigenen Geschmack zusagendste willkürlich herausgreift. Nüchterner Betrachtung wird Geldners Übersetzung von I 128. 2a nicht zwingender erscheinen als z. B. Oldenbergs "We render him attentive" (SBE XLVI 132), das allerdings ebensowenig begründbar ist.

Versuchen wir weiterzukommen, indem wir nicht an einzelnen Stellen herumraten, sondern methodischen Überlegungen folgen, werden wir von den Belegen ausgehen müssen, an denen der gemeinte Sachverhalt klar erscheint, wenn er auch von den verschiedenen Übersetzern in verschiedener Ausdrucksweise gefaßt, in abweichenden Vorstellungsbildern anschaulich gemacht wird. Es sind die Stellen, an denen Roth „wecken", Graßmann „geistig einflößen", Lanman "inspire", Geldner „eingeben" sagt:

X 25. 1 *bhadráṃ no ápi vātaya*
máno dákṣam utá krátum
X 20. 1 *bhadráṃ no ápi vātaya mánaḥ*
I 165. 13 *mánmāni citrā apivātáyantaḥ*

Die Frage, wie hier der offensichtlich gemeinte geistige Vorgang der — sagen wir zunächst möglichst abstrakt: Vermittelung geistiger Kräfte [des Denkens (*mánas*), von Gedanken (*mánman*), geistiger Fähigkeit, etwas richtig zu leisten (*dákṣa*), oder intellektueller Kraft (*krátu*)] angeschaut ist, unter welchem Bilde er der Vorstellung nahe gebracht wird, läßt sich allein von diesen Stellen aus kaum sicher entscheiden. An und für sich wären alle oben zitierten Übersetzungen möglich. Wir brauchen Aussagen, in denen nicht eine geistige Kraft, sondern ein konkreter Begriff als Objekt erscheint. Wäre es z. B. eine Flüssigkeit, würden wir uns für „einflößen" oder „eingeben", wäre es z. B. eine schlafende Person, würden wir uns für „wecken" entscheiden. Nun ist in I 128. 2a Agni das Objekt von *ápi vātayāmasi*. Also wird unsere Wahl auf Lanmans "inspire" fallen. Unmittelbar werden wir auf die Vermutung geführt, daß es die Vorstellung des Blasens ist, die als gemeinsames Element den Sprachgebrauch zusammenhält: wie man in das Feuer hineinbläst und es anfacht[2],

[1] Die kühne Ausflucht stammt wohl von M. Müller, der SBE XXXII 437 in VII 3. 10 übersetzt: "may we obtain wisdom", in VII 60. 6 "[the gods] obtaining wisdom ... [for their worshippers]".

[2] Schon Ludwig hat richtig gefühlt, was als Sinn von I 128. 2a wahrscheinlich ist, wenn er übersetzt: „ihm fächeln wir ... zu". Er irrt nur, wenn er glaubt, das überlieferte *vātayāmasi* durch *vājayāmasi* ersetzen zu müssen.

werden die geistigen Kräfte „hineingeblasen" und „angefacht". Vgl. z. B. hom. ἐμπνείω (μένος, θάρσος: Il. 20. 110, Od. 9. 381) oder — mit dem entsprechenden Präverb — griech. ἐπι-πνέω (πυρὸς σέλας: A. R. 3. 1327, Μουσῶν προφῆται ἐπιπεπνευκότες ἡμῖν τὸ γέρας: Pl. *Phdr.* 262d).

I. 128. 2 *táṃ yajñasā́dham ápi vātáyāmasy*
ṛtásya pathā́ námasā havíṣmatā
devátātā havíṣmatā
sá na ūrjā́m upábhṛty
ayā́ kṛpā́ ná jūryati . . .

„Ihn, der das Opfer auf dem Pfad der Wahrheit (= auf dem Pfad, der die Wahrheit ist[3] = kraft der [durch hymnisches Gebet geformten] Wahrheit) zu den Göttern (*devátātā*: Loc.) geradenwegs gelangen läßt (*sādh*)[4], blasen wir an (fachen wir an) mit von Opferguß begleiteter Verehrung, mit von Opferguß begleiteter [Verehrung]. Durch die Darbringung unserer Nahrungen wird er nicht alt (ermüdet und erschlafft er nicht) mit diesem seinen Körper . . ."

Sobald man nun Geldners „Wir machen uns ihm verständlich" oder Oldenbergs "We render him attentive" durch „Wir fachen an" ersetzt hat, rundet sich auch der Sinn des ganzen Verses zu einem inhaltlichen Ganzen: daß Agni „nicht alt wird mit diesem seinen Körper", ist eben motiviert durch das „Anblasen".

Ebenso wohl motiviert erscheint der Gebrauch des Verbs in Verbindung mit den Marut, die die Monsunwinde bringen:

I 165. 13 „Ihr Bunten, die ihr die Gedanken einblast (anblast)";

oder mit Agni, der selbst angefacht wird und daher wieder anfacht[5] und der überhaupt von Luftzug und Wind begleitet ist:

X 20. 1 „Blase uns glückhaftes Denken zu";

oder mit Soma, der öfters als schnaubender Hengst erscheint und in dieser Eigenschaft mit den Marut verglichen wird[6]:

X 25. 1 „Blase uns glückhaftes Denken, [glückhafte] Fähigkeit und [glückhafte] [Geistes-]Kraft zu".

Der Sinn des absichtlich rätselhaft gehaltenen und paradox formulierten Verses X 13, 5 ist kaum mit letzter Sicherheit faßbar. In a) (*saptá kṣaranti śíśave marútvate*) ist von dem Jungen, „das von den Marut begleitet ist" (= Soma), die Rede. b) dreht wohl Somas Verwandtschaftsverhältnis um, bleibt aber „im Bilde": *pitré putrā́so ápy avīvatann ṛtám.*

„Die Söhne (= die Marut ?) haben dem Vater (= dem Soma ?) die Wahrheit zugeblasen (angefacht) . . ."

[3] Verfasser, Fremdling 118 Anm. 1.

[4] Ich konstruiere *ṛtásya pathā́* und *devátātā* mit *yajñasā́dham* abweichend von meinen Vorgängern. Solche Abweichungen, die mein spezielles Argument nicht unmittelbar berühren, begründe ich hier und im folgenden nicht ausführlich.

[5] Nach geläufiger Denkweise. Vgl. Verf. ZDMG C II, 113 Anm. 3.

[6] Vgl. z. B. IX 27, 6 *eṣá śuṣmy àsiṣyadad antárikṣe vṛṣā́ háriḥ / punānó índur índram á* „Dieser sich im Raum [zwischen Himmel und Erde] läuternde Soma ist zu Indra hingelaufen als ein von Schnauben (*śúṣma*) begleiteter goldgelber Hengst (*vṛṣan*)"; IX 88. 7 *śuṣmí śárdho ná mā́rutaṃ pavasva* „Läutere dich, der du von Schnauben begleitet bist, wie die Schar der Marut"; IX 50, 1 *út te śúṣmāsa īrate śíndhor ūrmér iva svanáḥ* „Es erhebt sich dein Schnauben, wie das Rauschen der Welle des Meeres".

Ganz wie die kausativen Formen wird das Verb in der I. Kl. konstruiert: als Objekt erscheint eine geistige Kraft (*krátu*), die in VII 3. 10 mit Agni assoziiert ist und hier die ideale Seite seiner natürlichen Kraft darstellt.

VII 60. 6 *imé mitró váruṇo dūḷábhāso*
'cetásaṃ cic citayanti dákṣaiḥ
ápi krátuṃ sucétasaṃ vátantas
tirás cid áṃhaḥ supáthā nayanti

„Diese schwer zu täuschenden Mitra, Varuṇa [und Aryaman] machen auch den Nichteinsichtigen einsichtig durch Fähigkeiten [die sie ihm schenken], indem sie ihm von guter Einsicht begleitete [Geistes-]Kraft zu blasen (inspirieren). Sie führen auf gutem Pfade selbst durch Engigkeit (gefahrbringende Bedrängnis) hindurch".

VII 3. 10 *etā́ no agne saubhagā́ didīhy*
ápi krátuṃ sucétasaṃ vatema
víśvā stotŕbhyo gṛṇaté ca santu . . .

„Strahle uns (bring uns mit deinem Leuchten) diese Glückhaftigkeiten! Wir wollen dir von guter Einsicht begleitete [Geistes-]Kraft zublasen. Alle [diese Glückhaftigkeiten] sollen den Preisenden und dem Singenden sein (zukommen) . . ."

Agni wird durch Blasen angefacht (vgl. oben zu I 128, 2), damit er um so heller strahlt. Im Zusammenhang des Verses geschieht das Blasen durch den die Rede der Preisenden und den Gesang des Singenden begleitenden Atem: ihnen kommen also die vom hell auflodernden Agni ausgestrahlten Glückhaftigkeiten zu.

Zu dem an allen 7 Belegstellen mit *api* verbundenen *vat* wird auch der einmal begegnende Vok. *svapivāta* (von Rudra) gehören. An und für sich könnte *-vāta-* natürlich das Part. pass. von *van* „gewinnen" sein. Da dies aber nie[7] mit *api* komponiert erscheint, ist die erstere Möglichkeit a priori entschieden vorzuziehen[8]. In der Tat ergibt sich, wenn wir sie adoptieren, ein trefflicher Sinn:

VII 46. 3c *sahásraṃ te svapivāta bheṣajā́*
„Tausend Heilmittel hast du, von guter Einblasung Begleiteter!"

Was der Gott der tausend Heilmittel hat, „einbläst", ist klar: Kraft (*krátu*), oder besser überhaupt: Lebensodem (etwa *ātmán*). Vgl. z. B.

X 97. 8 *úc chúṣmā óṣadhīnāṃ*
gā́vo goṣṭhā́d iverate
dhánaṃ saniṣyántīnām
ātmā́naṃ táva pūruṣa

„Es erhebt sich das Schnauben der Pflanzen (die als Arzenei gekocht werden) wie Kühe aus dem Pferch [herausdrängen], sie wollen Preis ersiegen, [nämlich] deinen Atem, o Mensch!"

[7] Wenn wir, wie billig, von dem Kauś. 80. 82 überlieferten *apivānyavatsā* absehen: es ist gewiß nach Ait. B. 7. 2 in *abhivānyavatsā* zu verbessern. Vgl. PW.

[8] Vgl. Oldenberg, Noten zu VII 46, 3, dessen allzu ängstliche Bedenklichkeit von ihm selbst ad absurdum geführt wird: „In der Tat bleibt ungewiß [*sic*], ob zu *van* oder — wofür stehende Verbindung dieser Wurzel mit *api* entschieden [*sic*] spricht — zu *vat* . . ."

Vgl. auch I 128. 2 *tám ápi vātayāmasi ... sá ... ná jūryati*: o. S. 657.

Für den RV muß also der lexikalische Ansatz lauten:

vat „blasen" (mit *api*: vgl. griech. ἐπι-πνέω „[Feuer] anblasen, inspirieren"):

1. I Kl. „anblasen" (*krátum* „[Geistes-]Kraft": VII 60, 6; VII 3, 10;
2. X Kl. [„angeblasen machen"[9] =] „anblasen" (den Agni: I 128. 2, *mánas*: X 20. 1; *mánas, dáksam, krátum*: X 25, 1; *mánmāni*: I 165. 13),

Red. Aor. (*ṛtám*: X 13. 5):

3. *svapivāta* (Vok.) „von gutem Anblasen Begleiteter!": VII 46. 3.

2.

Auf Grund des so für den RV gewonnenen Ergebnisses läßt sich nun auch der entsprechende Sprachgebrauch des Avesta sicher beurteilen. Bartholomaes auf Roths rigvedischem beruhender Ansatz für *vat*:

„*gnarum esse, fieri* ...

mit *aipi* 1. ‚einer Sache kund (= kundig) sein, etwas verstehen, vertraut sein mit —' (Gen.).

2. ‚kund (= bekannt) werden, zugesagt werden'

mit *frā* Kaus. ‚enarrare, Jemandem (Dat.) etwas zum Verständnis bringen'"

muß revidiert werden.

Wie der RV von Soma voraussetzt, daß er „glückhaftes Denken, Fähigkeit und [Geistes-]Kraft anbläst" (X 25. 1), heißt es von Haoma in Yasna 9. 25

ušta tē apivatahe
pouru vacąm[10] *ərəžuxδanąm*

„Das Gewünschte [sei] dir! Du bläst an (inspirierst) viel der rechtgeredeten Worte".

Vgl. auch RV X 13. 5 *ápy avīvatann ṛtám.*

Die Konstruktion ist mit dem Akk. (*pouru*) wie im RV. Bartholomaes Angabe: „Gen.", beruht auf falscher Auffassung der folgenden Stelle, an der *fraēstəm* (Superl. zu *pouru*) Objekt (nicht Adverb, wie Bartholomae meint[11]) ist, von dem dann ein Gen. abhängt:

V. 9. 2 *yō fraēštəm apivatāite daēnayå māzdayasnōiš yaoždāθryāṯ hača*

„Wer sehr viel des mazdayasnischen Denkens anbläst (anfacht) von der Reinigungsabsicht her (= um sie zu reinigen)" ... = „wer das m. Denken zum reinsten Leuchten bringt".

Das mazdayasnische Denken ist gewissermaßen ein „Feuer, das seine Kraft durch die Wahrheit hat" (vgl. Y. 43. 4d *āθrō ašāaojaŋhō*). Vgl. auch RV I 128. 2.

In V. 9. 47 (~ 9. 52) *yō nōit apivatāite daēnayå* ...

„Wer nicht[s] anfacht von dem mazdayasnischen Denken" steht das Objekt im negativen Satz im (partitiven) Genetiv. Vgl. hierzu Delbrück, Grundriß der vergl.

[9] Das „Kausativ" wird ursprünglich nur zur Wurzel in intransitiver (passivischer) Bedeutung gebildet: Verf. Plusquamperfektum 19ff.

[10] So ist (mit Bartholomae) das überlieferte *pourvacąm* zu interpretieren.

[11] Entsprechendes gilt für die anderen Belege von *fraēštəm*.

Grammatik der idg. Sprachen III, Syntax § 165 (S. 338 germanische Beispiele: Ulf. 2. Kor. 13, 7 *ei ni waiht ubilis taujaiþ* μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν), § 167 (Gen. in neg. Sätzen im Baltisch-Slawischen).

Y. 35. 6 (~35. 7) *yaθā āt utā nā vā nāirī vā vaēdā haiθīm aθā haṯ vohū taṯ ərədū vərəzjōtū ča īt ahmāi fra cā vātōyōtū īt aēibyō yōi īt aθā vərəzjąn yaθā īṯ astī*

„Und wie nun ein Mann oder eine Frau das Wahre weiß und dieses gut Seiende (dies, was gut ist), dann soll er es für sich verwirklichen und es denen anblasen (= anfachen, lebendig machen), die es so verwirklichen werden, wie es ist".

Vgl. RV. X 13. 5 *ápy avīvatann ṛtám*

Wenn die Form *aipi . . . aotāt* in Yt. 9. 26 zu unserer Wurzel gebildet ist, was ich anderen zu entscheiden überlasse[12], müssen wir auch hier übersetzen: „sie soll [*daēnām*: das Denken] anblasen (anfachen)", was trefflich paßt.

In N 12 beruht *aipi vataiti* auf einer Konjuktur Bartholomaes für überliefertes *apyaēiti*, das zu belassen ist: „wer dies versteht". Zu *api* + *i* „verstehen" vgl. griech. ἐπι-στα-μαι.

Die Form *aipivaiti* in Yasna 44. 18d wird von Bartholomae als passiver Aorist zu *api* + *vat* aufgefaßt, was eine glatte grammatische Möglichkeit darstellt. Für unmöglich aber halte ich Bartholomaes und Lommels Auffassung, daß der Agens von *api* + *vat* hier irgend ein Mensch sei, der etwas „zugesagt" oder „versprochen" hat. Ich habe deshalb schon früher[13] die Worte: *taṯ mīždəm . . . hyaṯ mōi mazdā aipivaiti* übertragen: „diesen Lohn, der mir, o Weiser, [durch dich] kundgetan wurde". Heute halte ich auch das nicht mehr für richtig: von einem „Lohn" wird man nicht sagen, daß er „eingeblasen, inspiriert" wird. Ich möchte vielmehr — im Einklang mit RV X 13. 5 *ápy avīvatann ṛtám* und Yasna 9. 25 *aipivatahe pouru vačąm ərəžuxðanąm* — das Relativum *hyaṯ* nicht auf *taṯ mīždəm*, sondern auf *ašā* beziehen:

kaθā ašā taṯ mīždəm hanāni
dasā aspå aršavaitīš uštrəm cā
hyaṯ mōi mazdā aipivaiti haurvātā
amərətātā yaθā hī taēbyō dāhā

„Wie werde ich durch die Wahrheit, die mir, o Weisheit, [durch dich] eingeblasen (inspiriert) wurde, (d.h. durch mein Gebet) diesen Lohn gewinnen: 10 Stuten mit einem Hengst und ein Kamel, [und (neben diesem Lohn)] Gesundheit und Leben, wie du sie dir geschaffen hast[14]".

3.

Eine dem arischen *vat* „blasen" entsprechende idg. Wurzel **vet*, *vot*, *vat* „blasen" läßt sich als mehreren Nominalstämmen anderer idg. Sprachen zugrunde liegend nachweisen. Ich gebe einige der sichersten und für meinen Zusammenhang wichtigsten Beispiele.

[12] Zur Beurteilung der Überlieferung vgl. Meillet, BSL XXIII (Notes) 77. F 7 ist eine Form *apvatiē* (*apiva tiē*) mit dem Ideogramm für *andar dānistan* glossiert. Zu lesen ist mit Bartholomae: *api-vaitē*, das als Infinitiv zu *api* + *vat* zu verstehen wäre: „damit eingeblasen wird".

[13] Studien zur indogerm. Wortkunde . . . 75 Anm. 1.

[14] *dāhā* ist Injunktiv des Aorists des Medium nach H. Humbachs evidenter Erklärung (in seiner noch unveröffentlichten Münchener Habilitationsschrift).

a) Hesych. ἄετμα [aus *ἀϝετμα]· φλόξ, ἀετμόν [aus *ἀϝετμον]· τὸ πνεῦμα, att. ἀτμός (aus *ἀετμος) "steam, vapour" (Liddel-Scott).

Das anlautende ἀ- Vokalprothese vor anlautendem ϝ: Solmsen, Untersuchungen 258ff.

*ἀϝετμα ursprünglich: „das, was angeblasen wird" (vgl. RV I 128. 2); ἀϝετμό-: „was bläst".

Die Analyse in ἀ-ϝετ-μ- ist gewiß wahrscheinlicher, als die übliche in ἀ-ϝ-ετμ-. Sie wird evident durch:

hom. ἀ-υτ-μή, ἀ-υτ-μήν „Blasen = Atem, Dampf": πυρὸς ἀυτμή „das [heiße] Blasen (der heiße Atem) des Feuers" (Od. 16. 290), ἀνέμων . . . ἀυτμή „das Blasen der Winde" (Od. 11. 400), κνίσης . . . ἡδὺς ἀυτμή „der süße Dampf des Fettes" (Od. 12. 369).

Das vorgeschlagene ἀ - zu beurteilen nach Solmsen, Untersuchungen 271.

Griech. ϝέτος „Jahr" (altind. *vats-a* „Jährling, Kalb", lat. *vetus* usw.) ursprünglich: „das Blasen" = „die Zeit, da die Winde blasen" = „Winter" > „Jahr"?

Lat. *ventus*, germ. **windaz* usw. „Wind" aus idg. **ve-n-tó-* mit Nasalinfix? Vgl. lit. *vandů* „Wasser" aus **vo-n-dā* zu **ved/vod* „naß sein, netzen" (lat. *unda*).

b) Der Stamm eines idg. Wurzelnomens kann in der Tiefstufe (z. B. altind. *viś-* f., altslaw. *vьsь* f. „Niederlassung"; griech. νίφ-α, lat. *niv-em* „Schnee"), der Vollstufe (z. B. griech. ὄπ-α „Stimme") oder der Dehnstufe (z. B. altind. *vāc-* f., lat. *vōc-* f. „Rede, Stimme", altind. *rāj-* m., lat. *rēg-*, kelt. *rīg-* „Führer, König") erscheinen. Ursprünglich waren die verschiedenen Ablautstufen gewiß gemäß strenger — im einzelnen noch erkennbarer — Regel auf das Paradigma verteilt, aber schon seit „urindogermanischer" Zeit hat sich die eine oder die andere auf Kosten ihrer Konkurrenten in den verschiedenen Stämmen durchgesetzt. Häufig sind vokalische Weiterbildungen, unter diesen die älteste durch *-i-* (Typus *vьs-ь*), eine jüngere durch *-o-* oder seine einzelsprachliche Reflexe. Im Germanischen begegnet häufig analogische Überführung in die Flexion der *u*-Stämme, mit der sich die konsonantische in mehreren Formen berührte (z. B. got. *fōt-u-*: idg. **pōd-* „Fuß", got. *tunþ-u*: idg. **dnt-* „Zahn").

Wir dürfen demnach Reflexe der folgenden Wurzelstämme von **vet*, *vot*, *vat* „blasen" erwarten:

1. **vet-*, *vot-*, *vat-*, 2. **ut-*, 3. **vēt-*, *vōt-*, *vāt-*.

Ein Wurzelnomen kann fungieren:

1. Als fem. Nomen aktionis: z. B. altind. *nid-* f. „Schmähung" (= „Schmähen" und „Geschmähtwerden"); lat. *nec-* f. „[Todes-]Vernichtung", griech. νέκ-ταρ ursprünglich „über die Todesvernichtung hinwegrettend"[18]; griech. βηχ- f. „Husten", στυγ - f. „Abscheu", φλογ - f. „Flammen > „Flamme" usw.;

2. als mask. oder fem. Nomen agentis

a) aktivisch: z. B. altind. *ratha-yúj-* „an den Wagen schirrend"; griech. βου-πλήγ- „das Rind schlagend" („quälend": Peitsche oder Stachel); lat. *duc-* „Führer",

[18] Verf., Studien zur indogerm. Wortkunde 13f. — Bei der Abfassung meiner Arbeit war mir P. Kretschmers Vortrag „Nektar" (Anzeiger Österr. Akademie Wiss. 1947, N. 4, S. 14ff.) leider unbekannt geblieben. Ich benutze die Gelegenheit, meine Stellungnahme dazu nachzuholen. Sie ist negativ: weder sind mir Kretschmers Voraussetzungen, noch ist mir sein Ergebnis annehmbar. Ich kann also nicht mit Pisani, OLZ 1953 Sp. 121, seine Auffassung für „auch be-

b) passivisch: z. B. altind. *ratha-yúj-* „an den Wagen geschirrt"; gr. οἰστρο-πλήγ- „von der Bremse geschlagen" („geplagt"); lat. *re-duc-* „zurückgeführt".

Unsere, hiermit kurz zusammengefaßte, Kenntnis der Methoden indogermanischer Wurzelstammbildung in Kombination mit den Tatsachen der Einzelsprachen erlaubt die Rekonstruktion folgender nominaler Wurzelstämme von der Wz. **vet*, *vot*, *vat* „blasen":

1. idg. **vet-*, *vot-*, *vat-* f. „Blasen" (= „Geblasenwerden").

2. idg. **vōt-*, *vāt-* f. „[An-]Blasung, Inspiration".

3. idg. **vōt-*, *vāt-* „blasend" und „[an]geblasen (= inspiriert), angefacht (= wütend)".

4. idg. **ut-* „blasend".

Als Belege seien genannt:

1. Av. *apivaitē* „um eingeblasen zu werden"[16].

---

stechend" halten und Pisanis „traurige Betrachtungen über die Unsicherheit der Ergebnisse gewisser Forschungen" teilen.

Zu den Voraussetzungen:

1. Nichts gibt uns das Recht, νέκταρ als ein Wort der Sprache der Götter, ἀμβροσίη als eines der der Menschen zu betrachten. Wo Homer Synonymenpaare in dieser Weise unterscheidet, sagt er es ausdrücklich.

2. Wie ich o. c. 16ff. ausführlich gezeigt habe, kann ἀμβρόσιος nicht „den Göttern gehörig" bedeuten, sondern heißt „Lebenskraft enthaltend". ἀμβροσίη heißt „Lebenskraft" (o. c. 28f.).

3. Gegen die Analyse von νέκταρ in *nek* + *tr* wendet Kretschmer ein, *nek-* sei kein indogerm. Nominalstamm, lat. *nex* sei eine postverbale Neubildung zu *necare*. Diese willkürliche Annahme erhält einen Schein von Wahrscheinlichkeit durch den Ansatz „Mord" als Bedeutung von *nex*. *nex* heißt aber nur „[Todes-] Vernichtung, [von deutlichen Symptomen körperlicher Vernichtung begleiteter, schrecklicher] Tod", wie ich o. c. 13f. nachgewiesen habe: *multorum civium neces* (Cicero): „Der [schreckliche] Tod vieler Bürger", *fraterna nex* (Horaz) — nicht „der Mord des Bruders", sondern — „der vom Bruder stammende schreckliche Tod". Die Wz. *nek* „vernichten, zunichte werden" ist mit Beziehung auf den Tod im Griech. erhalten in νεκρός, νεκύς, νέκες, νεκάς (was Kretschmer verschweigt). Altind. Wz. *tr̥* heißt nicht „überwinden", sondern „überqueren, überqueren lassen". Sie ist auch im Griech. (τέρμα) und Lat. (*terminus*) nachzuweisen. Die Analyse νεκ-ταρ „über die Todesvernichtung hinwegrettend" führt keineswegs darauf, daß „das Neutrum νέκταρ persönlich als Überwinder gedacht ist, worauf im Epos nichts hindeutet" (Kretschmer), steht vielmehr, wie ich o. c. im einzelnen dargetan habe, im besten Einklang mit den verschiedenen, dem Nektar zugeschriebenen Wirkungen.

Zu Kretschmers Ergebnis:

Daß toch. *ñkät* usw. „Gott" und daß νέκταρ, angeblich „Stoff der Unsterblichen", je selbständige Entlehnungen aus einer kleinasiatischen — im übrigen völlig unbekannten — Sprache seien (Kretschmer o. c. 24), ist also vom Griechischen her durch keine Notwendigkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit begründbar. Fürs Tocharische bedarf die Hypothese, um überhaupt erwogen werden zu können, der noch kühneren, daß die „Tocharer" einmal im Osten und Nordosten Kleinasiens gesessen hätten. Mir scheint, Kretschmers brüchige Voraussetzungen tragen diese schwindelerregende Konstruktion, die mit einem Minimum an Material gewaltige Klüfte des Raumes und der Zeit überbrücken will, mit nichten. Ich hätte doch schwere Bedenken, um des *nkät* willen eine ganze Völkerwanderung zu veranstalten, sogar dann, wenn sich irgendwo in Kleinasien ein Wort **nekt* „Gott" wirklich nachweisen ließe, wovon gar nicht die Rede ist. Natürlich beruht auch meine Erklärung von νέκταρ auf einer Hypothese: aber es ist eine Hypothese, die Hunderte von gleichgearteten Fällen in gleicher Weise erklärt, die Annahme nämlich idg. Erbguts im Griechischen.

[16] Vgl. o. Anm. 12. Ich nenne die Form mit selbstverständlichen Vorbehalten.

2. Altengl. *wōð* f. „Gesang, Dichtung", an. *óðr* m. (ursprünglich *u*-Stamm, vgl. got. *fōt-u-*, *tunþ-u-*) „Dichtung", kymr. *gwawd* „Gedicht".

3. Lat. *vāt-* „Dichter" (Gen. Plur. *vāt-um*).

Mit *i*-Erweiterung: lat. *vāti-* (Gen. plur. *vāti-um*), ir. *fáith* „Dichter".

Mit *o*-Erweiterung: germ. **wōdá* „wütend, rasend" (got. *wōds*, Akk. *wōdan*, an. *óðr*, altengl. *wōd*, ahd. *fer-wuot* „wütend";

altind. *vā́ta* m. „Wind" (weitergebildet zu **vāt-* „blasend" wie *pā́da* m. zu *pād-* „Fuß".

Indem ich die Beurteilung von altengl. *wōd* f. „Eifer" (in *ellenwōd*) ahd. *wuot* m.[17] „Wut" usw. — alte Nomina agentis oder aktionis? — Kundigeren überlasse, diskutiere ich kurz den lat. Nom. Sing. *vāt-ē-s*.

vātēs m. hat keine wirkliche Analogie im Lateinischen. Denn *verrēs* m. (Gen. *verris*) beruht sicher auf sekundärer Erweiterung von **verrē* (~ altind. Nom. Sing. *vṛṣā*)[18], und die übrigen Nominative gleichen Ausgangs sind — wohl aus verschiedenen Wurzeln entsprossene — charakteristisch feminine Bildungen: M. Leumann, l. c. Leumann selbst vermutet in *vātēs* ein keltisches Lehnwort[19]. Mir scheinen die lat. Stämme *vāt-* und *vāti-* sich so einwandfrei mit den Gegebenheiten auch des Germanischen und Indischen zusammenzuschließen, daß ich diese kühne Vermutung nicht anzunehmen wage. Auch mit der ungewöhnlichen Form des Nom. Sing. läßt sie sich nicht motivieren — sie würde diese auch kaum erklären —, wenn sich die Form *vātēs*, wie ich glaube, als Repräsentant einer einwandfreien idg. Bildung auffassen läßt.

Ich erwäge ein altes Paradigma **vāt-ēu-s*, Akk. **vāt-ē-m* (vgl. idg. **djēus*, Akk. *djēm*), das sich im Lat. zu *vātēs*, *vātem* in der gleichen Weise entwickelt hat wie **djēus*, *djēm* zu *diēs*, *diem*, **g^{u}ōus*, *g^{u}ōm* zu **bōs*, **bōm* (ersetzt durch *bov-em*), d. h. mit Umgestaltung des Nominativvokalismus nach dem — noch ungekürzten — des Akkusativs[20].

Ein sekundäres Suffix *-eu-*, *-ēu-*, (*-u-*) ist im Griechischen seit Beginn der Überlieferung sehr geläufig. Es „bildet von beliebigen ... Stämmen Bezeichnungen männlicher Personen, die mit einer Sache, Handlung ... beschäftigt sind (und zwar häufiger dauernd und berufsmäßig, amtlich ..." (Schwyzer, Griech. Gramm. I 476). Vgl. z. B. ἱερεύς, Akk. ἱερῆϝα zu ἱερά. Außerhalb des Griechischen fehlen bisher ganz deutliche Beispiele. Daß der „nicht ersichtliche Ausgangspunkt" (Schwyzer 478) des griechischen Typus im Indogermanischen liegt, würde *vātēs* zeigen[21].

---

[17] Gen. *wuoti* nach Schade, ohne Belegnachweis. Graff kennt das Wort nicht. Mhd. *wuot*, Gen. *wüete* f. ist *i*-Stamm. Für altengl. *wōd* geben Boswell-Toller die Bedeutung „madness". Freundliche Belehrung über germanische Dinge verdanke ich K. Reichardt.

[18] M. Leumann, Lat. Grammatik 232 (§ 173 B). [19] o. c. 190 (§ 164c).

[20] M. Leumann, Lat. Grammatik 238 (§ 175).

[21] Auf entsprechend gebildete Nominalstämme lassen die slawischen Präsentia mit *-ūje-* und die baltischen mit *-auje-* (entsprechend den griech. auf *-ιϝω-* < **-ε$_{F}$jω*: Brugmann, Grundriß^{2} II 3, 220) schließen. Ausgangspunkt der sich weit ausbreitenden Bildungsweise könnte sein ein Fall wie altslaw. *dārъ* (alter *o*-Stamm: griech. δωρο-) „Geschenk": **dārēv-*, **dārū-* „Schenker": *darū-je-tъ* „schenkt". Vgl. Meillet, Slave commun § 234. Aus dem Altindischen würde ich hierher stellen z. B. *mṛtyu-* „Todesgott, Todesbringer" (**mṛti* „Tod" + *-eu-*, *-ēu-*, *-u-*, von welchen Ablautsformen die letzte durchgeführt ist). Ebenso *manyu-* „Zornbringer: Zorn" aus **mani-* (vgl. got. *mun-s* m.) + *-u-*: A. Meillet, MSL 20, 102.

Denn **vāt-eu-*, *vāt-ēu-* wäre eben „einer, der mit der Inspiration (**vāt-* f.] ständig charakteristisch zu tun hat".

Funktionell analog ist germ. **woð-an-*, **wōð-en-* „der mit dem Blasen [des Windes], der Inspiration in Beziehung steht" (vgl. z. B. got. *þuida* f. „Volk": *þiud-an-s* „Herrscher", *þiud-in-assus* m. „Herrschaft")[22].

4. Idg. *-ut-* „blasend" vermute ich im Namen der Götter, die die Monsunwinde bringen. Ich fasse altind. *marút* als altes Kompositum auf und analysiere: *mar-út-* „vom Meere her blasend"[23]. Vgl. z. B. RV V 55. 5 *úd īrayathā marutaḥ samudrató* / *yūyáṃ vṛṣṭíṃ varṣayatha* . . . „Ihr laßt [ihn] sich vom Meere her erheben, ihr Marut, ihr laßt den Regen regnen . . ."

Akzent und Ablaut wie in *devaníd-*, *ṛtvíj-* usw. Ein konsonantischer Stamm *mar-* „Meer" (neben geläufigerem *mar-i-*) im lat. Abl. *mar-e* und (archaischen) Gen. Pl. *mar-um* (vgl. Ernout-Meillet, Dict. étym. de la Langue Latine s. v.).

* *
*

Die besten etymologischen Wörterbücher des Lateinischen (Ernout-Meillet und J. B. Hoffmann) beurteilen den etymologischen Zusammenhang zwischen lat. *vātēs* und der altind. Wz. *vat* skeptisch. Aber ihr Verdikt: «le sens n'est pas prochain», „die Bedeutung liegt fern ab", beruht, wie ich zu zeigen mich bemüht habe, auf irriger Auffassung der Bedeutung von altind. *vat*. In Wahrheit ist der Weg von „blasen" zu „inspirieren" und zu „Dichter" ebenso gerade wie kurz.

Ja, wir dürfen bei dieser Feststellung allein nicht stehen bleiben. Nicht nur im Lateinischen, Keltischen und Germanischen findet sich die Vorstellung der „Inspiration" ausgedrückt mit dem alten idg. Verb **vat* „blasen", sondern auch im RV und im Avesta. Also ist die Auffassung, daß dem Dichter seine Geisteskraft oder auch seine Gedanken, insbesondere die Wahrheit, die er verkündet (*ṛtám*: RV X 13, 5 Yasna 44, 18), seine „recht geredeten Worte" (Y. 9. 25), von der Gottheit „angeblasen, angefacht" oder „eingeblasen, inspiriert" werden, schon indogermanisch. Dafür tritt bestätigend — neben dem Gebrauch der gleichen Wurzel — noch die Altertümlichkeit der Stammbildung in den Wörtern für „Dichtung" und „Dichter" im Lateinischen, Keltischen und Germanischen ein: **vāt-*, **vāt-i* und besonders **vāt-ēu-*.

Ganz mit Recht hat Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap VII 337f. es abgelehnt, lat. *vātēs*: ir. *fáith* als Beleg einer — an und für sich schlecht begründeten — italisch-keltischen Einheit anzuerkennen. Wir brauchen nur hinzuzufügen, daß der "sacred, magic use" der Wurzel nicht nur auch germanisch, sondern auch arisch ist: wir stehen nicht einer Tatsache westindogermanischer (Marstrander o. c. 343), sondern gemeinindogermanischer Zivilisation gegenüber.

---

[22] An. *Óðr* (dekliniert als *a*-Stamm, Name eines Gottes): *Óðinn* = *Ullr* (Name eines Gottes, entspricht got. *wulþus* „Glanz"): *Ullinn* (Name eines Gottes), wie mir K. Reichardt zeigt.

[23] H. Güntert, Der arische Weltkönig, 197f. sieht in den Marut das „Seelenheer" und will *marút* irgendwie mit *mṛ* „sterben" (aber auch mit *marú* „Wüste") kombinieren. Weder vermag ich seiner Voraussetzung beizutreten, noch scheint mir die angebliche Stammbildung einwandfrei begründbar. Ganz abgesehen davon, daß die Frage, was denn nun *marút* eigentlich bedeutet haben soll, gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet wird.

Sie stimmt aufs beste zu anderen Gegebenheiten, die zu dem Schluß zwingen, daß die Dichtung des RV ihre letzten Wurzeln in indogermanischer Vorzeit hatte: den Übereinstimmungen im Bau der vedischen Triṣṭubh und der „sapphischen" Strophe[24], der Entsprechung mehrerer poetischer Formeln und Ausdrücke bei Homer und im RV[25], und schließlich dem unverkennbaren Zusammenhang der Vorstellungen, die im RV mit *brâhman* n. „[dichterische] Formung [einer Wahrheit]", bei Homer mit μορφὴ ἐπέων verknüpft sind und die im Verein mit der lautlichen Entsprechung auf ein idg. **mreg^{u}h* „[eine Wahrheit dichterisch] formen" führen[26].

[24] A. Meillet, Les origines indo-européennes des mètres grecs. Paris 1923.

[25] Zuerst beobachtet von A. Kuhn. Vgl. W. Schulze, Kleine Schriften 11, 258ff.; Verf., Fremdling 166f.; Studien zur indogerm. Wortkunde 15.

[26] Verf. ZDMG CII 127f.

hema und *haima*

Von Paul Thieme, Yale Station (Conn.)

Meine ganz kurz formulierte Vermutung, skṛt. *hema(n)* n. „Gold" sei eine Rückentlehnung aus volkssprachlichem *hema* „Gold", das seinerseits auf ein hochindisches *haima* n. „Gold" zurückgehe (*Heimat der idg. Gemeinsprache*, S. 554), nennt Mayrhofer ZDMG 105 S. 182 „eine komplizierte These" und glaubt das Recht zu haben, von „phantasievollen Annahmen", die dafür erforderlich seien, zu sprechen. Daß wir ganz ohne die gelegentliche Voraussetzung rekonstruierter Formen oder Bedeutungen nicht arbeiten können, wird er kaum bestreiten wollen, wenn es auch bisweilen beinahe so aussieht. Die Frage ist, ob wir unsere Annahme durch entsprechende Analogien als möglich erweisen und als wahrscheinlich empfehlen, und ob wir mittels derselben sonst unerklärt bleibende Zusammenhänge evident machen oder dunkle Tatsachen aufklären können. Ich muß darauf bestehen, daß die Zustimmung oder Ablehnung der Mitforscher, soweit sie ohne Begründung geschieht, für die Entscheidung über die Richtigkeit einer Hypothese ohne jegliche ernsthafte Bedeutung ist — im Gegensatz zu Mayrhofer o. c. 178 nebst Anm. 1. Eine wissenschaftliche Diskussion ist kein mittelalterlicher Prozeß, bei dem derjenige Recht erhält, der die größte Anzahl von Schwurzeugen aufbringt.

Ein *haima* „Gold" ist Mayrhofer unbekannt geblieben. Aus Kum. Saṃbh. 6.55 ... *haimībhūtam ivāyasam* „wie Eisen, das zu Gold geworden ist" (zitiert vom PW) entnahm ich das Recht, *haima* n. „Gold" ohne Sternchen anzuführen. Aber auch, wenn wir einen solchen Beleg nicht hätten und schreiben müßten *haima* n. *„Gold" (ein *haima* n. „Perle" werden wir alsbald kennen lernen), hätten wir es doch, wie Mayrhofer mit — ich hoffe: um der Belebung der Diskussion willen — überspitzter Widerspenstigkeit zu glauben vorgibt, nicht mit „reiner Spekulation" zu tun, sondern mit einer durch den Zusammenhang des sprachlichen Systems selbstverständlich gegebenen Möglichkeit, die jeder Sprecher nach Geschmack und Bedürfnis ohne weiteres in der Rede zu verwirklichen in der Lage war. Die Substantivierung eines *haima* „golden" zu *haima* „Gold" geschieht mittels eines in der Sanskritwortbildung allergewöhnlichsten Verfahrens, für das Beispiele so billig sind wie Brombeeren: *śilā* „Fels, Stein" : *śaila* „felsig" : *śaila* m. „Fels, Berg"; *vetasa* „Rohr" : *vaitasa* „aus Rohr bestehend" : *vaitasa* m. „Penis"; *hima*

„Schnee" : *haima* „schneeig" : *haima* n. „Frost" (M. WILLIAMS); insbesondere charakteristisch ist Substantivierung von Stoffadjektiven als Neutra, die den gleichen Stoff benennen, wie das Wort, von dem das Adjektiv abgeleitet ist: *ayas* n. „Eisen" : *āyasa* „eisern" : *āyasa* n. „Eisen"; *suvarṇa* „Gold" : *sauvarṇa* „golden" : *sauvarṇa* n. „Gold"; *muktā* „Perle" : *mauktika* *„perlen" : *mauktika* n. „Perle".

„Die natürlichste Annahme ist selbstverständlich die, daß *hema(n)* ‚Gold' primär und *haima* ‚golden' dazu die normale Vriddhibildung ist" (MAYRHOFER l. c.). Ebenso selbstverständlich ist, daß ich es niemandem „verhehlen" wollte — wem könnte ich denn das verhehlen? — daß ein *hema* n. „Gold", nachdem es einmal vorhanden war, zu einem *haima* „golden" führen konnte und ein etwa vorhandenes *haima* „golden" vom Sprachgefühl mit Zwangsläufigkeit auf *hema* „Gold" bezogen werden mußte. Die Frage ist doch, ob die „natürlichste Annahme" auch richtig ist. MAYRHOFER und ich sind uns einig, daß *hema(n)* n. „Gold" ein Lehnwort ist. Er plädiert für dravidischen, ich für volkssprachlichen Ursprung. In dem Augenblick, da wir *hema* „Gold" als verhältnismäßig jungen Eindringling im Sanskrit zu betrachten Gründe haben, erhebt sich aber auch — ebenfalls selbstverständlich — die Frage: ist *haima* „golden" wirklich jünger als *hema* „Gold"?

Nun haben wir ja im Sanskrit ein *haima*, daß nicht „die normale Vriddhibildung" zu *hema* „Gold" sein kann, sondern von *hima* „Schnee" abgeleitet ist. Ist es nicht auch natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob *haima* „schneebedeckt, von Schnee herrührend" und *haima* „golden" wirklich zufällige Homonyme sind, oder nicht vielmehr durch die sprachliche Entwicklung einander entfremdete Spezialisierungen einer allgemeineren Bedeutung „schneeglänzend, glänzend"?

Zunächst einmal besteht nicht das mindeste Recht, ein *haima* „schneeig, schneefarben" als eine „phantasievolle Annahme" zu beargwöhnen und abzutun, und sich daran zu klammern, daß *haima* von der Autorität der Wörterbücher nur als im Sinne von „schneebedeckt" (Berge) oder „vom Schnee herrührend" (Ragh. V. 16.7 *haimam ivoparāgam* „wie eine von Schnee [Reif] herrührende Verfärbung [der Lotosblume]") gebraucht garantiert wird. Das durch Vriddhi im voraufgehenden Stamm charakterisierte Suffix *-a* bezeichnet „die Zugehörigkeit, die Beziehung mannigfachster Art" (WACKERNAGEL-DEBRUNNER, *Altind. Gramm.* II, 2 § 39a S. 129), „jede denkbare Beziehung ... kann durch ein so gebildetes Adjektiv zum Ausdruck gebracht werden" (W. SCHULZE, *Kleine Schriften*, S. 63) — wenn ich in einer so elementaren Angelegenheit so weltberühmte Sachverständige bemühen darf. Selbstverständlich könnten wir im Zusammenhang mit Bergen *haima* ebenso gut durch „von Schnee glänzend" wie durch „schneebedeckt" übersetzen. Es ist mir nicht einmal

ganz sicher, ob Ragh. V. 16.7 nicht doppelsinnig sowohl von „schneefarben" die Rede ist wie von „schneeverursacht". Man könnte auch daran denken *mṛṇālinīhaimam* in einem Wort zu lesen (wofür die Stellung des *iva* spricht) und etwa zu übersetzen: „eine Farbschattierung (*uparāga*) wie die ‚Schneeigkeit' der Lotusblumen".

Wenn Mayrhofer *haima* „schneefarben" für das in meinem von ihm zitierten Zusammenhang diskutierte simple Prinzip nicht als „klare Analogie" gelten lassen will, bin ich gerne bereit neben dem dort schon erwähnten *kapota* „Taube" : *kāpota* „taubengrau" weitere Beispiele, die ihm hoffentlich mehr einleuchten, zur Verfügung zu stellen: *haridru* „Gelbholz, Curcuma aromatica" : RV. *hāridravá* m. „bestimmter gelber Vogel".

Gemäß Pāṇ. 4.2.1 *tena raktaṃ rāgāt* tritt das vriddhierende Taddhitasuffix *-a* an den Namen eines Farbstoffes (*rāga*) in der Bedeutung „damit gefärbt". Demnach: *hāridra* „mit *haridrā* („Gelbwurz") gefärbt", *kāṣāya* „mit *kaṣāya* gefärbt", *kausumbha* „mit *kusumbha* (‚Safran') gefärbt" usw. Aber schon Patanjali hat gemerkt (II, S. 271 Z. 16f.), daß hier etwas nicht stimmt: die Regel ist zu eng gefaßt. *hāridra* wird auch einfach im Sinne von „gelb" — also „gelbwurzfarben" —, *kāṣāya* im Sinne von „graubraun" — also „*kaṣāya*farben" — gebraucht. Er gibt die Beispiele: *hāridrau kukkuṭasya pādau* „die Füße des Hahns sind gelb", *kāṣāyau gardhabhasya karṇau* „die Ohren des Esels sind graubraun".

Den Ansatz: *haima* „schneeig", auch im Sinne von „schneefarben, schneeglänzend", kann ich mir also von einem „auf die Angaben der Wörterbücher angewiesenen Sprachwissenschaftler" nicht als „phantasievolle Annahme" ausreden lassen. Für einen Indologen bedarf er keiner Debatte. Aber es sei ein übriges getan und auf eine Analogie zu meinem, zunächst auf der Kenntnis der Wortbildungsmethoden des Sanskrit fest und sicher ruhenden, Ansatz verwiesen. Wie *haima* kann man lat. *niveus* mit „schneebedeckt" übersetzen: Cat. 64.240 *nivei montis ... cacumen*. Aber Cic. Div. 1.12 *saxa cana salis niveo spumantis liquore* läßt uns zu „schneefarben" greifen und z. B. Hor. Carm. 2.4. Z. 3 *niveo colore* zu „schneeig" oder „schneeglänzend". Mart. 7.32. Z. 10 *niveas ... prope ... undas* heißt „bei den schneegleichen Wellen", also entweder „schneekalten" (vergl. Z. 11 *calet*, möglicherweise im Gegensatz) oder „schneeglänzenden, reinen" (so mehrere Wörterbücher). Die Schwierigkeit, wenn von einer solchen die Rede sein darf, ist eben, daß wir im Deutschen keine adjektivische Ableitung von „Schnee" bilden, die eine so allgemeine Beziehung bezeichnet wie das vriddhierende *-a* des Sanskrit oder das *-eus* von *niveus, cereus* usw. im Latein. Auch wenn wir *haima* an sämtlichen Belegstellen mit „schneebedeckt" übersetzen könnten, hätten wir doch, solange wir nicht sagen: *haima* „in irgendeiner Weise

zum Schnee in Beziehung stehend", die Bedeutung des Wortes nicht richtig definiert, sondern nur eine in bestimmten Kontexten zu Worte kommende spezielle Sinnverwendung genannt. Daß der Kontext in Indien überwiegend die Vorstellung der Berge bringen wird, ist ja nur zu natürlich: es ist vorzugsweise die Anschauung von den vor Augen stehenden oder in unvergeßlicher Erinnerung festgehaltenen, schneeschimmernden Gipfeln des Himalaya, die die Vorstellung des Schnees in der Literatur zu Wort kommen läßt.

Die Beziehung kann grundsätzlich und wird vorwiegend darin bestehen, daß der mit *haima* bezeichnete Gegenstand irgend eine charakteristische Qualität des Schnees an sich trägt: seine Kälte, seine Reinheit, seine weiße Farbe, aber natürlich auch sein blendendes Schimmern, Flimmern, Blitzen und Funkeln, wenn er von der Sonne beschienen wird.

candidus, a, um wird im Lateinischen gerne vom Schnee gebraucht — und das heißt doch wohl „weißschimmernd" im Gegensatz zu *albus, a, um*, einfach „weiß". Natürlich kann nun im speziellen Zusammenhang jeder einzelne Teil dieser zusammengesetzten Vorstellung in den Vordergrund treten. Ovid Fasti 4.780 stellt die „schneeweiße Milch" (*lac niveum*) dem „purpurnen Most" (*purpuream ... sapam*) gegenüber. Aber Horaz, der das Soracte-Gebirge als *nive candidum* (Carm. 1.9.1) bezeichnet, braucht *candere* „weiß schimmern" gelegentlich einfach als „schimmern" von einer mit Purpur gefärbten Decke: Sat. 2.6.102f. *rubro ubi cocco tincta super lectos canderet vestis eburnos*. Dieser Sprachgebrauch ist immerhin selten. Vom Gold sagt man nicht, soweit ich sehe, *candidum* und gewiß nicht *niveum*. *niveus* und *aureus* sind Gegensätze bei Ovid A. A. 1.214 *quattuor in niveis aureus ibis equis* „Du wirst, [selbst] goldschimmernd, mit vier schneeschimmernden Rossen fahren". Aber diese Gegensätze sind doch nicht nur äußerlich in Nachbarschaft gerückt. Sie haben etwas Wesentliches gemeinsam: das Element schimmernden, dem Alltag enthebenden, hochfestlichen Glanzes.

Meine Annahme *haima* „schneeschimmernd" könne als „schimmernd, glänzend" gebraucht und vom Golde gesagt worden sein, ist die einzige, die man vielleicht als kühn bezeichnen könnte. Mir scheint aber z. B. der Sprachgebrauch des Horaz, der *candere* vom Purpur gebraucht, wenn er seinen leuchtenden Glanz gegen das matte Schimmern des Elfenbeins sieht, sie einwandfrei als möglich, wenn auch nicht als platterdings selbstverständlich, zu erweisen. Ich erinnere also noch daran, daß die Ordnung und Abgrenzung der rein optischen Eindrücke weithin auf willkürlichen Abstraktionen beruht, die in den verschiedenen Sprachen gemäß oft untereinander abweichenden Konventionen fixiert sind. So werden häufig „grün" und „gelb" nicht so sicher unterschieden, wie wir es naiverweise für natürlich halten — z. B. im Sanskrit —, weil die Dinge,

an denen die verschiedenen Schattierungen und Übergänge von Grün und Gelb hauptsächlich beobachtet werden: die Blätter der Bäume und das Gras, in all diesen Schattierungen erscheinen. Gewiß, für uns ist der Schnee weiß: wir abstrahieren von den Schatten und Tinten, die das Auge des Malers sieht und sein Pinsel wohl im Bilde zu Gesicht bringt. Der Schnee der hohen Berge vor allem erglänzt ja keineswegs immer in der reinen Farbe der Unschuld: aufgehende und sinkende Sonne färbt ihn rotgold. Schon der nackte Loreleyfelsen „funkelt im Abendsonnenschein", so daß es dem Dichter wie „goldnes Geschmeide blitzet". Das rote Felsgestein des Himalaya das durch die Lücken der Wolken blickt, vergleicht Kālidāsa (Kum. Saṃbh. 1.4) mit dem Leuchten der Morgen- und Abendröte — der Zusammenhang zwingt uns zu ergänzen: „auf dem Gipfelschnee der Berge". So die Dichter. Und der Etymologe? „In allen Farben schillert der Sumpf, auch für den Etymologen, der bis zu dem Akte der Namensschöpfung selbst vorzudringen und die wortzeugenden Eindrücke wieder lebendig zu machen versucht": W. Schulze, *Kleine Schriften*, S. 117. Darf ihm nicht auch der Schnee schimmern, glänzen, glitzern, und blitzen wie Gold? Ganz ohne Phantasie werden wir sinnesstumpfen Stubengelehrten „wortzeugende Eindrücke" naturnaher Menschen kaum „wieder lebendig machen" können. Wenn es sich um die Feststellung von Wortbildungsmethoden und Suffixfunktionen handelt, sind gewiß „phantasievolle Annahmen" vom Übel. Aber uns fremde Anschauungen können wir nur mit Hilfe der Phantasie zu verstehen hoffen: für den interpretierenden Philologen ist sie unerläßlich, dem Sprachwissenschaftler kann ein gelegentliches Quentchen davon auch nichts schaden.

Kehren wir noch einmal zu den Sanskritwörterbüchern zurück, und das heißt doch, wenn wir ernsthaft Wortgeschichte treiben wollen, mit ihrer Hilfe zu den Texten.

Varāhamihira kennt Bṛh. S. 81.5 ein *haima* n. als Bezeichnung einer bestimmten Perlenart. Nach dem PW hieße das „vom Himalaya stammend". Nun, Perlenmuscheln wachsen im Meer und nicht auf den Bergen. Und in den Versen 2—19 spricht Varāhamihira nur vom *śuktijaṃ muktāphalam*, der „austermuschelgeborenen Perle", die er in Vers 1cd unter den in 1ab genannten als [besonders] häufig (*bahu*) und gut (*sādhu*) charakterisiert hat. Von den übrigen Perlen, unter denen sich so phantastische Gegenstände wie in den Schläfen zu besonders glücklicher Stunde geborener Elefanten, oder in den Hauben von Schlangen entstandene, oder auch schlechtweg vom Himmel gefallene Perlen befinden, handelt er in den Versen 20 bis 29. Von den aus der Perlmuschel stammenden Perlen, für die der Himalaya als Ursprungsort nicht ernsthaft in Frage kommt, sagt er in Vers 2, daß sie acht verschiedene Herkunfts-

orte (*ākara*) haben und entsprechend acht verschiedene Namen tragen, die teilweise auf die Provenienz hinweisen (*siṃhalaka* „ceylonesisch", *saurāṣṭraka* „aus Saurāṣṭra stammend" usw.). Die letzte dieser Arten heißt *haima* n. Der mir sehr zweifelhaft erscheinenden Annahme des PW, daß Varāhamihira gemeint habe, daß sie vom Himalaya stammen, oder daß er, wenn er das wirklich gemeint haben sollte, die richtige Erklärung von *haima* n. „Perle" gegeben habe, stelle ich meine eigene Vermutung gegenüber, daß ein *haimam* [*muktāphalam*] eine „schneeschimmernde [Perle]" war, eine Bezeichnung, die dann substantiviert und als Name einer bestimmten Art gebraucht wurde.

Denn daß die charakteristische Farbe der Perle das Weiß ist, steht ja nun fest. Wir kennen, und Varāhamihira kennt (vgl. z. B. Vers 7 bis 8), zwar auch andersfarbige Perlen (z. B. rosa, grüne, schwarze), aber das sind eben doch die Ausnahmen, die die durchaus überwiegende Regel bestätigen. Indra, der schon im Veda bei der Entstehung der Perlen beteiligt erscheint (siehe sogleich), und der im klassischen Sanskrit in anderer Weise, als der *rājā* des himmlischen Palastes, engstens mit ihnen assoziiert ist — der kostbarste Perlenschmuck, der aus 1008 verschiedenen je 4 *hasta* langen Schnuren besteht, heißt *indracchandas* (Var. Vers 31) — ist denn auch natürlicherweise der über die weiße („mondglänzende": *śaśāṅkasaṃkāśa*) Perle, d. h. die Vertreterin der Hauptart, präsidierende Gott (Vers 7). Varāhamihira vergleicht die weißen Perlen mit allen möglichen Gegenständen, die auch sonst gern zur Verdeutlichung weißer Erscheinung herangezogen werden: mit Gänsen (*haṃsa* Vers 3), dem Mond (*śaśāṅka* 7, *śaśin* 23, 28), Kampfer (*karpūra* 28) Bergkristall (*sphaṭika* 28), weißen Lotosblumen (*kamala* Vers 8). Im besondern bezeichnet er die *haima* genannte Perle als *dadhinibha* „vom Glanz der Milch". Sie gleicht also dem *lac niveum* des Ovid (Fasti 4.780).

Dieser so einwandfrei scheinenden Interpretation von *haima* n. „die schneeglänzende Perle" muß ich aber doch hinzufügen, daß auch ein bequemer Weg von *haima* „golden" zu *haima* n. „Perle" führt. Der „goldene Tropfen" (*hiraṇyáyo bindús*), „einer der Golde" (*híraṇyānām ékas*) wird die Perle im AV (19.30.5, 4.10.6) genannt. H. LÜDERS, *Philologica Indica*, S. 181, hat gezeigt, wieso das möglich ist: sie ist „aus dem Golde entstanden" (*hiraṇyajās* AV 4.10. 1,4.), da man sie sich — zur Zeit des Veda — „aus dem Licht des Blitzes entstanden" (AV 4.10.1 *jātás ... vidjúto jyótiṣas pári*) denkt. Der Blitz aber ist die Waffe des Indra, sie teilt der Perle auch die Kraft mit, die Feinde zu erschlagen und vor Unheil zu schützen (LÜDERS o. c. 182) Die gleiche Kraft schreibt ihr noch Varāhamihira zu. Nach ihm sind die Perlen „geeignet Krankheit und Kummer zu vernichten" (*rukśokahantṛṇi* Vers 30), Unglück zu vertreiben (27), Sieg zu bringen (22) und Ruhm erstrahlen zu lassen (27).

Damit aber diese Vorstellung entstehen und die Ausdrucksweise des AV verständlich sein konnte, müssen ja doch Blitz und Gold und Perle etwas gemeinsam haben. Das ist gewiß nicht die goldgelbe „Farbe", die sich weder am Blitz noch an der Perle als charakteristisch zeigt, sondern eben das Leuchten und Funkeln, das *jyotiṣ*. Noch Varāhamihira, der von der Entstehung aus dem Blitz nichts weiß, braucht *jyotiṣ* vom lichten Glanz der Perle (Vers 5), neben häufigerem *prabhā* und *tejas*, vergleicht sie „rauchlosem Feuer" (8) und bezeichnet die „aus der Wolke entstandene" legendäre Perlenart als *taḍitprabha* „vom Glanz des Blitzes". Er hat diese letztere zweifellos nie gesehen und schreibt ihr nur vermutungsweise die Eigenschaften der ihm bekannten Austerperle, und zwar ihre allerallgemeinsten, zu.

Man kann also der Interpretation von *haima* n. „Perle" als „schneeschimmernd" die Auffassung „goldblitzend" entgegenstellen. Damit beraubt man mich eines ganz eindeutigen Beleges für *haima* „schneeschimmernd". Ich gebe ihn gerne auf, denn ich tausche ihn für etwas sehr Wichtiges ein. Den Nachweis nämlich, daß sich *haima* „schneeig" und *haima* „golden" nicht nur hinsichtlich ihrer Lautgestalt, sondern auch in einem wesentlichem Element ihrer Bedeutung decken. Wenn der AV die weiße Austerperle golden (*hiraṇya*) nennen kann, dann läßt es sich nicht mehr leugnen, daß dem Inder der Glanz des Goldes wichtiger werden konnte als seine Farbe, wie bei Horaz das Leuchten des Purpurs den Farbeindruck überglänzt. Im Schimmer der Perle entdeckt nicht meine Phantasie, sondern das Auge des Inders den Glanz saurer Milch (Varāhamihira) und des Goldes (AV): so heißt sie mit doppeltem Recht *haima*: „schnee-" und „goldglänzend".

Dagegen darf man das nun wirklich als eine „phantasievolle Annahme" betrachten, daß es ein *haima* „vom Himalaya stammend" gab — wir erwarten *haimavata*. Außer *haima* n. „Perle" erklärt das PW mit dieser Spekulation auch *haima* m., das als Name Śivas in einer langen Liste in Mah. Bhār. (C) 13.1178 auftritt. Hier lesen wir: *haimo hemakaro yajñaḥ* ... „*yajña*" heißt Śiva natürlich, weil eine seiner acht Gestalten (*mūrti*) [vergl. z. B. Sāk. Einleitungsvers] das Opfer (genauer: das Opferfeuer) ist. „*hemakara*" heißt er gewiß nicht als „goldmachend" (so PW: wir erwarten ein *hemakāra* gemäß Pān. 3.2.1, ganz abgesehen davon, daß Śiva kein Gold macht). *hemakara* ist natürlich ein Bahuvrihi: „der, dessen Hände (Strahlen) golden sind" = „die Sonne" (*hiraṇyapāṇi*, *hiraṇyahasta*, *hiraṇyakara*), ebenfalls eine der acht *mūrti* des Śiva. Warum heißt er *haima*? Die vorsichtigste, und durch das daneben stehende *hemakara* „Sonne" so gut wie zur Gewißheit erhobene, Vermutung: weil er „der wie Schnee schimmernde Mond" ist. Denn der Mond ist auch eine der acht *mūrti* des Śiva. *haima* m. ist hier also offenbar

gleich dem gewöhnlichen *himakara* „dessen Strahlen schneeig sind", d. h. kühl und vor allem silbern schimmernd wie der Schnee. Die Bahuvrihi *hemakara* und *himakara* sind gemäß uralter Methode gebildet: im Vorderglied erscheint nicht das Stoffadjektiv, sondern die Stoffbenennung selbst (vgl. χρυσόθρονος): W. SCHULZE, *Kleine Schriften*, S. 79.

Bei Gelegenheit dieser Richtigstellung, die ja nun auch dem phantasielosesten Sprachwissenschaftler zwei weitere handfeste „Belege" für substantiviertes *haima* liefert: *haima* n. „Perle", *haima* m. „Mond", sind wir nun wirklich auf einen Gegenstand gestoßen, der die Gegensätze „golden" (lat. *aureus*: skṛt. *haima*) und „schneeschimmernd" (lat. *niveus*: skṛt. *haima*), die sich in dem oben zitierten Ovidvers (A. A. 1.214) mit der Sympathie innerer Verwandtschaft berühren, auch für unsere Anschauungsweise in sich vereinigt, wie Blätter und Gras das Grün und das Gelb: es ist „der goldene Mond" mit seinem „Silberglanz".

Um nicht zu tief in weiteres Detail zu versinken, begnüge ich mich abschließend mit einem Hinweis auf den vom PW aus Mah. Bhār. 6.331 angeführten Flußnamen *hemā*, der sicher mit volkssprachlicher Lautung für *haimā* steht, dessen Deutung allerdings unentschieden bleiben muß. Wir haben die Wahl zwischen: „die Schneekalte" (vgl. Mart. 7.32. *niveas prope ... undas*), „die Schneeglänzende, Schneeklare" (vgl. z. B. Horaz Carm. 1.9.1 *nive candidum Soracte*: Mart. 6.42.19 *quae [Marcia] tam candida, tam serena lucet ...*), und „die Flußgoldführende" (*hiraṇyavatī*). In diesen Zusammenhang gehört möglicherweise auch das Nigh. 1.12 als Wort für „Wasser" (*udaka*) aufgeführte *heman* n., das vielleicht ein volkssprachliches *hema* n. < *haima* n. *„das schneekalte, schneeglänzende, goldführende Wasser" repräsentiert. Erwägung volkssprachlichen Einflusses auf Lautungen und Vokabular des Sanskrit ist, um auch das noch eigens zu sagen, ebenfalls nicht Angelegenheit phantasievoller Spekulation, sondern selbstverständlicher handwerklicher Routine.

MAYRHOFER hat, jedenfalls in diesem Zusammenhang, sozusagen rigoros den scheinbar sehr vorsichtigen, in Wirklichkeit ein wenig kecken Standpunkt vertreten: *quod non est in actis, non est in mundo*. Abgesehen davon, daß unsere Kenntnis der *acta*, was das Indische betrifft, denn doch oft recht lückenhaft ist, scheint mir an und für sich die Ansicht, wir dürften nicht mit „unbelegten" Formen oder Bedeutungen rechnen, auch wenn sie sich so selbstverständlich erschließen lassen wie die Bedeutung von *haima* „schneeig, schneefarben, schneeglänzend", oder wie ein substantiviertes *haima* n. „Gold" zu *haima* „golden", und die Vorstellung, derartiges beruhe auf „phantasievollen Annahmen", von fast gefährlicher Naivität. Zu welchem Ende sollen wir uns denn absichtlich dumm stellen? Die Methode der Rekonstruktion ist die wichtigste Arbeitshilfe

der historischen Sprachforschung, sie ist eine Errungenschaft, die ihr die überraschendsten und glänzendsten Erfolge und einen Ehrenplatz unter den Geisteswissenschaften verschafft hat. Mir scheint, die Sprachwissenschaft sollte nicht Angst vor der eigenen Courage bekommen, selbst wenn, zugestandenermaßen, der Mut zu kühnen Kombinationen gelegentlich in die Irre führt. Auch die Ängstlichkeit kann zur Quelle des Irtums werden. Man beruft sich wohl in diesem Zusammenhang, der ja zweifellos ein ernstes Dilemma birgt, auf einen so erfolgreichen und in seiner Methode für Philologen wie Sprachgeschichtler allerdings schlechthin mustergültigen Forscher wie WILHELM SCHULZE. Nach E. SCHWYZER KZ 63, S. 65, hat W. SCHULZE „die Forderung" erhoben, „bei der sprachwissenschaftlichen Behandlung von nur aus Schriftstellern bekannten Sprachen nur tatsächlich belegte Formen zu verwerten". SCHWYZER verweist auf KZ 55, S. 113 = *Kleine Schriften*, S. 551. Ich kann das nicht aus dem zitierten Passus herauslesen. W. SCHULZE spricht in, wie immer, sorgfältig erwogenen Worten nicht von „sprachwissenschaftlicher Behandlung", sondern von der „grammatischen Darstellung", und er warnt nicht davor „unbelegte Formen zu verwerten", sondern fordert: „die grammatische Darstellung ... soweit es irgend möglich ist, durchaus auf belegte Formen zu begründen". Eine „Darstellung", aus der man sich Aufklärung über die vorhandenen Tatsachen zu holen wünscht, ist etwas grundsätzlich anderes als eine Untersuchung (die doch in „sprachwissenschaftliche Behandlung" eingeschlossen ist): die Untersuchung will die vorhandenen Tatsachen erklären und muß notwendigerweise immer wieder „missing links" ergänzen. Ohne solche Ergänzung kann sie nicht vorankommen, wird im Gegenteil zu falschen Schlüssen führen.

Fast auf jeder Seite von W. SCHULZES *Kleinen Schriften* kann man denn auch „unbelegte Formen" oder Bedeutungen „verwertet" finden. Was ihn auszeichnet, ist die in diesem Maßstab kaum wieder erreichte Vorsicht und Treffsicherheit, mit der er Lücken aufspürt und ergänzt, eine Vorsicht und Treffsicherheit, die aus seiner genauen Kenntnis des überlieferten Materials und seines tiefen Verständnisses der Zusammenhänge des jeweiligen sprachlichen Systems fließen: so kann nur ein mit den Texten innigst vertrauter Sprachforscher arbeiten. Nicht selten sind seine Voraussetzungen später bestätigt worden. Sein für die etymologische Erklärung von *anala* „Feuer" hypothetisch vorausgesetztes *anala* „unersättlich" ist alsbald im Pali und in der Bhag. Gītā ans Tageslicht getreten (F. O. SCHRADER KZ 56, 125).

Sein ahd. *suāgur* „Schwager" zuliebe vorausgesetztes, aber außerdem durch die Bildungsmethoden des Sanskrit als möglich und wahrscheinlich gewährleistetes, *śvāśura* „dem Schwäher gehörig", das er

nur aus Kathā S. S. (11. Jahrhundert n. Chr.) kannte, hat W. SCHULZE als „zufällig spät belegt" (*Kl. Schr.*, S. 63) beurteilt und den „Zufall" dafür verantwortlich gemacht, daß, „die Bedeutung ‚Schwager, Bruder des Mannes ...' an der Form *śvāśura* nicht zur Entwicklung gelangt ist": tatsächlich kennt Patanjali (2. Jahrh. v. Chr., über tausend Jahre früher als Kathā S. S.) ein *śvā́śuri* „Enkel des Schwähers", das natürlich ein *śvāśurá* „Sohn des Schwähers" voraussetzt, und außerdem nennt er ein *śvāśurá* „Schüler des Enkels des Schwähers" (II. 243.8). WACKERNAGEL—DEBRUNNER, *Altind. Gramm.* II, 2 § 34c sind zu ihrem Schaden von SCHULZES Beurteilung abgewichen und haben allzu vertrauensvoll auf die Beleglücke gebaut („*śvāśura* ... erst spät belegt, also wohl Neubildung ..."). Nur in einem Punkt hat SCHULZE geirrt, wie sich jetzt zeigt. Ein wenig hat auch er die Bedeutung des Fehlens eines Beleges überschätzt: ein substantiviertes *śvāśurá* m. „Schwager" war tatsächlich doch „zur Entwicklung gelangt", es ist offenbar nachträglich von dem konkurrierenden und durch die beherrschende Autorität Pāṇinis (4.1.137) vertretenen *śvaśuryà* in dieser Verwendung verdrängt worden: die von Patanjali vorausgesetzte genealogische Folge: *śvā́śura*, *śvaśuryà*, *śvā́śuri* ist Ersatz für eine harmonischere Reihe: *śvā́śura*, *śvāśurá*, *śvā́śuri*. Das von Pāṇini endgültig zur Seite gedrückte *śvāśura* „Schwähersohn" gibt das Adjektiv *śvāśura* „zum Schwäher gehörig" frei zu beliebiger Verwendung. Patanjali fügt es substantiviert als viertes Glied seiner Kette an, Kathā S. S. greift es zu allgemeinem Gebrauche auf. Aber über tausend Jahre lang machen die Texte nicht den für unseren, an und für sich natürlich gesunden, Beleghunger erwünschten Gebrauch von dem Wort — soweit ich, wie ich doch lieber gleich hinzufüge, sehen kann:

anantapāraṃ kila śabdaśāstram.

Reprinted from *Indian Linguistics* — Turner Jubilee Volume I, 1958

SANSKRIT *EDHATE*

BY

Paul THIEME, *Yale University*

1. H. BERGER, Zwei Probleme der mittelindischen Lautlehre (München 1955), p. 48-9, proposes to explain the Rigvedic 'root' *edh* as borrowed from a vernacular. He assumes that in this vernacular the equivalent of the Rigvedic root *ṛdh*, that is: *idh*, had developed by analogy a historically wrong guṇa form *edh*, in which it was taken into the language of the hymns. He believes Rigvedic *ṛdh* and *edh* to agree in their meaning so closely as to make this hypothesis evident. In his review of BERGER's thesis (LANGUAGE, vol. 32, p. 498), P. TEDESCO gave his explicit assent to this theory.

I confess to having grave doubts as to the validity of BERGER's explanation and feel that his combination should not be used as an argument when discussing the possibility of vernacular influence on the oldest document of Sanskrit literature.[1]

The most obvious possibility, to be explored above all others, appears to me a connexion between the present stem *edha-* and the Sanskrit root *idh*. If we do not start from the values given by the dictionaries, which develop their respective articles from formulae like: *idh* 'kindle', *edh* 'prosper', *ṛdh* 'prosper', but from the actual usage the language of the RV makes of the roots *idh* and *ṛdh* and the present stem *edha-*, the affinity between *edha-* and *idh* seems indeed much closer than that between *edha-* and *ṛdh*.

2. The abstract 'meaning' of the root *idh* — as distinguished from the different 'senses' in which it is used in different contexts — would have to be formulated as 'glow [with an intensity of shine and/or heat]'.

For example: RV. 10.190.1 *abhìddhāt tápasó 'dhi* 'from the heat that had come to glow all round'; 1.164.26 *abhìddho gharmáḥ* 'the milk (called *gharma* "heat" that is put on the fire for the "gharma"-rite) has come to glow [with heat] all round (= has become intensely hot)'; 8.6.30 *jyótiṣ* ...

1. That BERGER did not look at the facts with all desirable attention, can be recognized almost at first glance. In contradiction to his assertion (op. cit. 49) the nominal stem *edhatú-* does occur in the RV [8.86(75).3]; the form *edhati*, which he quotes in his index (op. cit. 90) is incorrect for classical Sanskrit (Pāṇini's Dhātupātha 1.2 enumerates *edha-a* among the roots that take only the endings of the Ātmanepada), nor is it met with in the RV.

paró yád idhyáte divá 'the light that glows [with intense shine] beyond the sky'; 7.36.1 *pṛthú prátīkam ádhy édhe* (= *â* + *īdhe*) *agníḥ* 'the fire has come to glow [with an intense shine] over the broad face [of the earth]'; 10.69.3 *yát te mánur yád ánīkaṃ sumitráḥ samīdhé agne* 'Thy face, O Fire, that Manu, that he of good contract (= the pious one who keeps to Manu's vow of performing sacrifices) has made to glow [by lighting and kindling]'.

From an instance like the last one, just a very little step[2] leads to the use of *idh* as designating the technical process of 'kindling [a fire by adding fresh fuel or pouring ghee into the flames]', a procedure that takes place on certain well defined occasions at the sacrifice. For example: RV. 1.44.7 *sáṃ hí tvā víśa indháte* 'for the settlements kindle thee (Fire)'; 1.36.7 *hótrābhir agníṃ mánuṣaḥ sám indhate* 'The descendants of Manu kindle the fire by pourings [of ghee]'; 1.13.1 *súsamiddho na â vaha devā̃' agne haviṣmate* 'well kindled carry hither for us the gods, O Fire, to him who has pourings [of ghee for them]'.

The root noun *samídh-* f. is used as an abstract in the sense of 'glow [of shine and/or heat]' (e.g., RV 5.6.4; 3.5.10; 10.87.8), but also 'fuel [which causes the glow]' and 'stick of fuel' (commonly in technical contexts). *idhmá-* m. 'stick of kindling fuel' has a close relation in Avestic *aēsma-* m. (Proto-Aryan **aidh-sma-*) idem.

3. If the present stem *edha-* is derived from the root *idh*, it can be expected to mean 'be glowing [with an intensity of shine and/or heat]'. All its occurrences in the RV can be explained on this assumption. We translate: 'be radiant', which indeed fits better than 'be prosperous, prosper'. It seems characteristic that most passages define either by a predicative adjective or by a noun with the instrumental ending in what the 'radiance' consists in the individual case. It is almost unnecessary to point out that both constructions are also met with in related languages in connexion with verbs of 'shining': Ovid, Metamorphoses 1.776 *emicat ... laetus* 'he lights up as a glad one (= he beams with gladness)'; 2.4 *argenti ... radiabant lumine valvae* 'the doors shone with the light of silver'.

(a) Radiance of health

RV 1.41.2 *yaṃ bāhúteva píprati*
pānti mártyaṃ riṣáḥ
áriṣṭaḥ sárva edhate

2. English has taken this step too, only in the opposite direction: 'kindle' is used metaphorically for example of eyes that light up with joy or a face that glows with shame.

'Which mortal they (Varuṇa, Mitra, Aryaman) carry across [dangers] as if with arms, [which mortal] they protect from harm, he is radiant as one unharmed and whole.'

Similar: RV 8.27.16, 10.63.13.

Since we ourselves speak of 'radiant health', there should be nothing surprising for us in such expressions. Horace, for example, is much bolder when making a pregnant use of different verbs meaning 'to shine, flash' to conjure up the idea of 'dazzling beauty': Carmina 3.3.25 *splendet* (of Paris) 1.5.13 *nites*, 4.11.5 *fulges* (of a beautiful girl).

The expression 'unharmed and whole', by the way, has close analogies in other, related languages, the second member of the hendiadys being even etymologically identical: Latin *sanus et salvus* (Plautus), *incolumis atque salvus* (Caesar). *hugiês kaì hólos* (Lysias, Plato).

(b) Radiance of wealth

RV. 8.46.5cd *ādityájūta edhate*
sádā rāyā́ puruspṛ́hā

'Spurred by the Adityas, he is radiant, always, through wealth coveted by many.'

2.25.5c *devā́nāṃ sumné subhágaḥ sá edhate*

'In the favour of the gods, he is radiant as one of good allotment (fortune).'

8.84(73).9 ... *suvī́ra edhate*

'He is radiant as one of good men (sons).'

It cannot be claimed that it is inappropriate to speak of 'being radiant' with respect to wealth (in whose splendour the possessor naturally participates). All of Rigvedic poetry literally sparkles with this kind of radiance. As one example for many I refer to the use of *śrī-* f.: e.g. 2.10.1 ... *agníḥ* ... *śríyaṃ vásānaḥ* ... 'Fire clothing himself in splendour'; 1.43.7 *asmé soma śríyam ádhi ní dhehi śatásya nṛ́ṇā́m* 'Put into us, Soma, the splendour (= the splendour that comes from the possession) of a hundred men.' 'Splendour of riches', especially of gold, which is the most valued possession, is a world-wide conception. I recall Pindar's famous line (01. 1.2): *ho dè chrusòs aithómenon pûr* 'Gold, however, is a blazing fire'.[3] *aithómeno-* 'glowing [with

3. What with Pindar is a highly poetical conceit, the Vaiśeṣikas present as a scientific fact: they consider the *dravya* 'gold, etc.' to be, not a form of *pṛthivī* 'earth', like ordinary stones, but of *tejas* 'fire/light'. Cf. for example Tarkasaṃgraha 11 and the interesting comments of the Dīpikā on this point.

an intensity of shine]' is an etymologically exact correspondence of a Sanskrit *édhamāna-*.

10.60.4 *yásyekṣvākúr úpa vraté*
revắn marāyy(?) édhate
divîva páñca kṛṣṭáyaḥ

'Under whose vow (= under the protection of whose promise) Ikṣvāku is radiant ... as one characterized by wealth, [and] the five peoples [are radiant], like [the sun] in the sky.'

The context (*divīva*) suggests the concept 'sun' as to be supplied. It actually appears in the next verse in a similar expression: *índra ... kṣatrắ̆ ... dhāraya ... divîva sắ̆ryaṃ dṛśé* 'Indra make firm the rulerships so they may be seen [by their radiance] like the sun in the sky'.

(c) Radiance unqualified

Where there is no specific expression, the context distinctly shows, or permits a safe guess as to, what particular radiance is in the poet's mind.

RV 8.86(75).3 *yuvắṃ hí ṣmā ... imắm edhatúṃ viśvāpvè dadhátur vásyaïṣṭaye.*

'You two (Nāsatya) have given this radiance to Viśvāpū for seeking [successfully] riches.'

The radiance obviously is that of the Aśvins' gift, that is the 'insight' (*dhī-* f.) of which verse 2 speaks: *dhíyaṃ dadathur vásyaïṣṭaye* 'You two have given (poetical) insight for seeking [successfully] riches'. The 'insight' can be thought of as being 'radiant' because it helps the poet to win radiant riches; but it can also be regarded as luminous by its own nature. We may think of Shelley's line (Ode to a Skylark): 'Like a poet hidden in the light of thought'.

In 10.85.28c *édhante asyā jnātáyaḥ* 'Her (the bride's) relatives are radiant', the radiance of health and/or wealth must be spoken of.[4] The radiance of wealth and pride is alluded to in

6.47.16 *śṛṇvé vīrá ugrámugram damāyán*
anyámanyam atinenīyámānaḥ
edhamānadvíṭ ...

4. Cf. Dhammapada v. 193 *taṃ kulaṃ sukham edhati* 'that family is radiant in happiness'. The Vedic instrumental is replaced by a 'cognate accusative', used adverbially (cf. also Pāli *sukhaṃ vas, se, jīv*).

He (Indra) is said (literally: 'heard') to be the hero who reduces to meekness now this, now that strong one, who forcibly leads now one, now the other to the front, he who hates the radiant [with wealth, power, and pride].'

It seems obvious that an expression 'being radiant' can acquire the connotation of a 'too much', which provokes the god's hatred, much easier than an indifferent 'prosperous'. It is just this idea of the god's hatred towards one who shows the splendour of his riches too conspicuously and too confidently, which distinguishes our verse from a general reflexion as the one expressed, e.g. in 10.117.5cd *ó hí vártante ráthyeva cakrânyámanyam úpa tiṣṭhanta rāyaḥ* 'For they (the riches) roll around [are in constant revolving motion] like chariot wheels. They come now to one, now to the other'.

(d) Radiance as a reflexion of fire

8.74(63).4cd [*agním*] *yásya śrutárvā bṛhánn*
ārkṣó ánīka édhate

'[Fire] in whose face (= vis-à-vis whom) Śrutarvan, the son of Ṛkṣa, is radiant as one high.'

Since at the sacrifice God Fire's 'face' is 'made to glow' (10.69.3: above § 2; 7.1.8 *â yás te agne idhaté ánīkam* 'He who [at the sacrifice] makes[5] thy face glow [by kindling]'), the sacrificer himself who stands in front of him 'is glowing with shine'. Since fire by being kindled (*idh*) becomes 'high' (*bṛhánt-*),[6] the sacrificer himself 'is radiant as one high'. Not expressed, but unmistakably subjacent, is the idea that God Fire and the sacrificer have still another affinity: both 'shine with wealth'. Cf. for example:

10.69.3 *yát te mánuṣ ... ánīkam samīdhé ... sá revác choca ...*

'Thy face, Fire, that Manu has made to glow [with shine] — thou be shining (*śuc*) [with a shine] that brings wealth.'

10.6.1 *ayáṃ sá yásya śármann ávobhir*
agnér edhate jaritâbhíṣṭau
jyéṣṭhebhir yó bhānúbhir ṛṣūṇâm
paryéti párivīto vibhâvā.

5. The form *idhaté* (instead of *inddhé*) is possibly due to a bold analogy: plur. *bhavanti*: sing. *bhavati*, plur. *vindanti*: sing. *vindati* = plur. *indhate*: X (= *idhate*), that is: it springs from the assumption: plural = singular plus one *n*.

6. Cf. Middle Persian *ātaš buland kartan* (šayast-nē-šayast 10.15) 'make the fire high' = 'kindle the fire'. I quote from J. C. TAVADIA, Ehrengabe Wilhelm Geiger p. 243, who, however, gives the expression an altogether different—and I think, unacceptable—interpretation. Cf. also Kālidāsa, Kum. Saṃbh. 7.43 (below § 4).

'This is he, Fire, by whose helps the singer is radiant in protection [and] assistance, who goes around, shining forth, enveloped by the very old/strong rays of the flames.'

GELDNER is certainly right when considering the verse a poetical glorification of the ritual *paryagnikaraṇa* 'leading of the fire around the fireplace': the expression *pary eti* distinctly points in this direction. I should add that the relative pronoun *yás* in c can be grammatically construed equally with *agnés* and *jaritâ* (both in the preceding line). I suspect that it is intentionally ambivalent: not only the fire is 'enveloped' (*párivīta-*) by the 'rays of the flames' but also the singer, who 'glows [with the reflexion of the fire's shine]', 'goes around' and is 'enveloped by the rays of the flames' of the fire he is carrying. We observe, again, that sympathetic affinity of the pious worshipper with Fire, which seemed discernible as an allusion in RV 8.74.4, too.[7]

4. That the various distinguished scholars who have considered connecting the 'roote' *edh* and the root *ṛdh*, and even before, though with a different argumentation than, Berger and Tedesco (GRASSMANN, Wörterbuch s. v. *ṛdh* [1857], WHITNEY, Roots s. v. *edh* [1885]), and those who have looked for an 'etymology' of the 'root' *edh* outside India[8] did not think of the obvious and simple possibility of deriving the present stem *edha-* from the root *idh*, may be due, in a last analysis, to Pāṇini who did not do so either. Pāṇini teaches a root *edh* (Dh. P. 1.2 *edh-a*) and a root *indh* (Dh. P. 7.11 *ñi-indh-ī*), of which *edh* can of course not be the guṇa form. Forms like *idhyáte, iddhá-* are derived from *indh* according to Pāṇ. 6.4.22 by dropping the nasal (like *srasyáte, srastá-*, etc. from root *sraṃs*), the perfect *īdhe* according to Pāṇ. 1.2.6 in combination with 6.4.22. From Pāṇini's—historically unjustifiable—procedure we can safely infer that the uses of the non-guṇa forms of *idh* and the use of the present stem *edha-* in his language were sufficiently different to make their original relationship not so easily recognizable.

The 'meanings' of the roots given in the Dhātu Pāṭha, as we have it, are added later than Patanjali (2nd century B.C.).[9] *edh* is said to be used

7. Cf. also my remark in Beiträge zur indischen Philologie (Festschrift Schubring) p. 7, n. 6 (relation of 'magical sympathy' between the Nāsatyas and the sacrificial milk in RV 1.180.3).

8. For example E. BENVENISTE, Origines de la Formation des Noms .... I p. 191, M. MAYRHOFER, Etymologisches Wörterbuch s. v. *edhate*.

9. Cf. Ś. Ch. CHAKRAVARTI, ed. Dhātupradīpa (1919) p. 1, n. 2; B. LIEBICH, Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II (1919) § 62 ff.; B. LIEBICH, ed. Kṣīrataraṅgiṇi (1930) p. 244 f.

vṛddhau 'when growing is [to be designated]', *indh*, on the other hand, *dīptau* 'when shining is [to be designated]'. Kālidāsa, for example, uses the 'root' *edh* throughout in contexts where he might have used equally root *vṛdh*, which actually means that he uses it not only in the metaphorical sense of *vṛdh*: 'prosper', but also in the literal sense of *vṛdh*: 'grow'. Let us contrast two characteristic instances:

(a) Kum. Saṃbh. 6.90 *āśīrbhir edhayām āsuḥ* 'They made her (the bride Pārvatī) grow (i.e. made her prosperous, bestowed good luck upon her) by blessings'.

Cf. Kum. Saṃbh. 7.43 *jayeti vācā mahimānam asya/ samvardhayantau haviṣeva vahnim* 'making grow his greatness by the speech: "Be victorious", like [the priest makes grow] the fire by sacrificial pouring'.

(b) Abhijñāna-Sākuntala, act 2, v. 18, *mṛgaśāvaiḥ samedhita janaḥ* 'a person (Sakuntalā) made to grow (ie. brought up) together with fawns'.

Cf. Raghu-Vaṃśa 5.6 ... *saṃvardhitānāṃ sutanirviśeṣam ... pādapānām* 'of the trees brought up exactly like sons'. Cf. also Ragh. V. 14.78.

This is the end of a development that has its roots in the RV. Type (a) derives from a usage like RV 8.46.5 *edhate ... rāyâ;* type (b) from a usage like RV 8.74(63)4 *bṛhán ... édhate.*

5. The widely alleged agreement of the 'meanings' of the so-called 'root' *edh* and the root *ṛdh* finds a semblance of justification in the fact that the scholar who added 'meanings' to the roots of Pāṇini's list, teaches not only *edh* but also *ṛdh* to be used *vṛddhau* 'when a growing is [to be designated]'.

This amounts, however, to nothing more than that both roots, when they are used, might be replaced by the root *vṛdh*. It does not follow that *edh* can always be replaced by *ṛdh*. Instead of *samedhita-* 'brought up' Kālidāsa might have said, as I have shown, *saṃvardhita*, but not *samardhita*. The actual usage of *ṛdh* and *edh* in classical Sanskrit differs.

It differs more conspicuously in the RV. The sense of the present stem *edha-* is more precisely defined by a predicative adjective (type: *sárva edhate*) or by an instrumental (type: *edhate rāyâ*). The sense of the root *ṛdh* is more closely defined by an accusative.

This accusative can be understood as an accusative of direction, as is easily ascertained by the fact that it is used interchangeably with a locative of direction in the Brāhmana prose:

Jaim. Br. 2.285 *tāsv [devatāsu] evaitad ṛdhnoti, tāsu pratiṣṭhāya svargam lokam eti;* and, immediately preceeding:

diśa evaitena ṛdhnoti, dikṣu pratiṣṭhāya svargam lokam eti.[10]

The abstract meaning of *ṛdh* should be defined as 'luckily reach [an object]', factitively: 'make a thing/person luckily reach [an object]'.[11] From this develops the usage 'be successful' and 'make successful'. By this definition the similarity of the sense of the present stem *edha-* and that of the root *ṛdh* is reduced to the fact that *edha-* designates, on certain occasions, a symptom of prosperity: radiance, *ṛdh* a successful action that may lead to prosperity.

When we look at the uses of *ṛdh* in the RV, we are often faced with a difficulty. It is not always easy to decide whether we are dealing with *ṛdh* non-factitive or factitive. Since this problem is of no relevance in our context, I give a few examples only, where the non-factitive construction is clear.

2.28.5b *ṛdhyāma te varuṇa khâm ṛtásya*

'May we luckily reach thy well of truth, Varuṇa'.[11a]

7.87.7c *ánu vratâny áditer ṛdhántaḥ*

'luckily reaching [our aim, success] in accordance with the vows of Aditi' (cf. 3.50.1d *kāmam ṛdh*).

10.85.27a *ihá priyáṃ prajáyā te sámṛdhyatām*

'May luckily be reached[12] what is dear by thy (the bride's) progeny (by thee begetting progeny)'.

10. This example is taken from H. Oertel, Syntax of cases I p. 34, who—strangely enough—tries to explain the accusative construed with *ṛdh* as a 'cognate' accusative (op. cit. pp. 32-36). Oertel himself points out the equivalence of the phrases *kāmam/kāmān ṛdh* and *kāmam/kāmān āp* and *ava + rudh* [ātm.-pada] (p. 35); *devān ṛdh* and *devān āp* and *ava + rudh* [ātm. pada] (p. 34 f.); *brahmavarcasam ṛdh* and *brahmavarcasam āp* and *ava + rudh* [ātm.-pada] (p. 35): contrast the accusatives construed with *pus* 'prosper,' which actually are 'cognate' ones (Oertel, op. cit. p. 31 f.)—*ánṛdhyamāne* in ŚB 3.6.2.24: 'when [success] is not being reached' 'when there is a mishap'; *ṛdhyáte* is a passive not only by form (Minard, Trois énigmes II § 391a), but also by function. The only difficulty, if indeed there is any, lies in the fact that the object of *ṛdh*, when it is a general concept such as 'wish, aim, success', which can easily be supplied by the listener, need not be expressed.

11. The etymological combination of *ṛdh* and Greek *althaino* 'heal' is—in spite of its great popularity, on which see A. Minard, Trois énigmes II § 60a—worth nothing, since it presupposes the wrong idea, that *ṛdh* = 'prosper'. Better on Greek *alth-* (and *ald-*) Benveniste, Origines I p. 190.

11a. Cf. RV. 10.145.6d; 10.114.7ed; 2.4.6ab; 1.173.11 (Festschrift Schubring p. 2).

12. *sam + ṛdh* may be either 'reach completely' (e.g. RV 10.85.27, VS 20.12; 26.2, AV 4.36.4n 8.2.13; 12.1.19; 19.52.5), or 'come luckily together with, join with

Quite clear are the following compounds:

ṛdhádri 'luckily reaching wealth"
ṛdhádvāra 'luckily reaching treasure'.

We even have an accurately corresponding compound in the Avesta: *ərədat-fədrī* f. 'she who luckily reaches (obtains) a father'.

The particular lady thus designated becomes pregnant, when bathing in the lake Kasaoya, from Zoroaster's sperm floating in this lake. The designation refers, then, not to her own father, but to that of her future son for whom she finds a 'father' by a lucky chance.

Once we have a present stem *arda-* in the Avesta, in the factitive sense:

Y. 50.11 *dātā āhəuš ərədat vohū manāhā*
haiθyāvarəštăm hyat vasnā fərašōtəmem

"The creator of life makes what is done by truth reach what by his will is most wonderful — through good thinking.'

If I am not mistaken, our Avestic evidence is not exhausted by these scant data. I propose to explain the Avestic 'root' *frād* as dissimilated from **frārd*, that is *fra* + *ard*.

In most passages we could translate *frād* as well by 'be prosperous' as by 'be successful', 'be lucky in reaching an object'. Decisive for accepting the second alternative throughout, are a few passages where it alone is possible or at least preferable:

Yt. 8.7 *pairi šē vouru·gaoyaoitiš*
miθro frādayat pantăm

'Mithra of wide cattle pastures made its (Ṛkša's arrow's or the star Tištriya's) path luckily reach [its aim]'.

Y. 10.4 *haoma raose gara paiti*
uta frāδaeša višpaθa

a thing by a happy chance': RV 10.79.7d *sám ānṛdhe párvabhir vāvṛdhānáḥ* 'having grown he has come together with the joints (= has become complete)'; 7.103.5cd *sárvaṃ tád eṣām samṛ́dheva párva* '[all] that of theirs is whole, like a joint, by the coming together [of the parts]'. Cf. ŚB 4.1.5.10 *na vai susarvāv iva stha na samṛddhāv iva*. Ait. B. 1.4.9 *tad vai yajnasya samṛddham yad rūpasamṛddham* 'that of the sacrifice is come together luckily (= complete) which has come together with a [visible] form (= an expression that has a distinct reflexion in a corresponding act)'. ŚB 1.3.2.12 *tad dhi samṛddham yatrāttā kaniyān ādyo bhūyān* 'for that is come together luckily (= a fitting union) when at a place the eater is rather small (= when there are few eaters), the one to be eaten rather abundant'.

'Haoma, grow on the mountain, and may you luckily reach [your aim] on the path of the bird'.

It is a matter of speculation, into which I need not go, which particular aim Haoma is supposed to reach 'on the path of the bird',[13] that is: by going through space.

In most contexts it is abundantly clear that the aim to be reached is prosperity. 'Being successful' amounts — not to 'being prosperous', but — to 'becoming prosperous'.

Y. 43.6 *yehyā šyaoθanāiš gaēθāə ršā frādəntē*

'Through whose (Good Thinking's) workings the lands reach [prosperity] (become prosperous) through truth.'

The affinity between the concepts 'to reach prosperity' (Av. *ard, frād*: Sanskrit *ṛdh*) and 'to grow in prosperity' (Av. *vard*: Sanskrit *vṛdh*), which led the redactor of the Dhātupāṭha to establish the oversimple formula: *ṛdh-u vṛddhau* (Dh. P. 4.135; 5.24), finds an Avestic expression in the common side-by-side occurrence of the root *frād* and the root *vard*. For example:

V. 2.4 *āat mē gaēθāə frāδaya ... varəδaya*

'Now make my lands reach prosperity, make them grow in prosperity.'

Both the affinity and the difference between *ṛdh* and *vṛdh* are observable in classical Sanskrit, too:

Manu-Smṛti 9.322 *nābrahma kṣatram ṛdhnoti*
nākṣatraṃ brahma vardhate

'Neither does rulership without priesthood reach prosperity, nor does priesthood without rulership grow in prosperity.'

The success, the luckily reaching of an object by an enterprise, (*ṛdh*), is the characteristic wish of a ruler: he needs for it the priest's blessings. The prosperity, the peaceful steady growing (*vṛdh*), is the characteristic wish of a priest: he needs for it the ruler's protection.

13. According to DUCHESNE-GUILLEMIN, Composés de l'Avesta § 225 p. 186 *višpaθa* would be a compound with the preverb *vi* as its first member (in the questionable form *viš-*). *viš-* instead of *vi-* 'bird' has to be explained as *druxš-* in *druxš-manah-* or *bāzuš-* in *bāzuš-aojah-* (cf. D.-G. op. cit. § 19). A nominal stem *viṣ-* (in apophony with *vayas-* 'bird') was postulated for Sanskrit by M. A. MEHENDALE, *Indian Linguistics* vol. XVI p. 133. For the sense of the compound as analyzed above cf. RV 4.26.5 *víṣ.... pathórúṇā .... asarji* 'the bird started on his broad path [through space]'; 1.87.2 *váya iva .... kéna cit pathā* 'like birds .... on any path whatever'.

Idg. *sal- ‚Salz' im Sanskrit?

Von P. Thieme, Tübingen

Meine Analyse von Sanskrit *sarit-* f. ‚Strom, Fluß' als eines alten Kompositums ‚zum Salz (*sar-*: idg. **sal-*) gehend (*-it-*)'[1] hat neuerdings A. Nehring, *Festschrift für F. R. Schroeder* (1959) 123, als ‚in allen Einzelheiten fragwürdig' bezeichnet. Ich gehe auf seine Argumentation ein, da mir das Gelegenheit bietet, einige grundsätzliche Fragen etymologischer Methode, über die, mir etwas überraschend, keine Einigkeit zu bestehen scheint, an einem Beispiel zu erörtern. Nach sorgfältiger Prüfung seiner Einwände will es mir nämlich doch nicht so vorkommen, als ob die Tatsache, daß wir zu verschiedenen Auffassungen kommen, so ohne weiteres darauf zurückzuführen ist, daß Herr Nehring die ‚einfachen Herleitungen', ich aber die ‚gänzlich unwahrscheinlichen' vorziehen möchte, wie er zu verstehen gibt.

Um ein Wort etymologisch zu analysieren, ist es vor allem wichtig, seine genaue Bedeutung festzustellen, d. h. den abstrakten Wert zu finden, auf den sich die konkreten Verwendungen in der Rede beziehen. Das ist dem Philologen selbstverständlich, ist aber eine Auffassung, die auch von hervorragenden Linguisten geteilt wird. Sie hat sich bewährt in den glänzenden Erfolgen von Forschern wie J. Wackernagel und W. Schulze. Erst ganz neuerdings hat sich E. Benveniste in grundsätzlichem Zusammenhang ausdrücklich dazu bekannt: „Les conditions primordiales d'un rapprochement étymologique... se trouvent dans une définition exacte du sens ou de l'emploi des mots..." (OLZ 1960, 5).

Wollen wir eine Vermutung über die Etymologie von *sarit-* f. wagen, werden wir zuallererst die Bedeutung ‚Bach', die schon das PW neben ‚Fluß' und ‚Strom' aufführt und die auch Nehring als gegeben hinnimmt („*sarit-* ‚Fluß, Strom, Bach' ", o. c. 122), entschlossen streichen müssen. Es gibt keine einzige Textstelle, an der *sarit-* im Sinne von ‚Bach' zu verstehen notwendig, oder auch nur empfehlenswert, oder auch nur möglich wäre. Auch auf indische Lexikographen kann man sich nicht berufen. Amarasiṃha, Hemacandra, Halāyudha und alle andern geben *sarit-* stets nur als eines der Synonyme für ‚Fluß, Strom' (gewöhnlicher Ausdruck: *nadī*). Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Bedeutung ‚Bach' nur eine moderne Fiktion ist, die es plausibler er-

[1] KZ LXIX 216 Anm. 1; *Heimat der idg. Gemeinsprache* (1953) 28.

scheinen lassen soll, daß *sarit-* zur Wurzel *sṛ* gehört, die ihrerseits ‚laufen, eilen' heißt und nicht ‚fließen', wie NEHRING und andere glauben. Ich komme auf diesen Punkt zurück, bemerke aber jetzt schon, daß sich hier ein charakteristischer Fehler unserer Wörterbücher zeigt: dem Nominalstamm *sarit-* wird um der Verknüpfung mit *sṛ* willen eine nichtexistierende Bedeutung ‚Bach' zudiktiert, der Wurzel *sṛ* um der Verknüpfung mit *sarit-* willen eine nicht existierende Bedeutung ‚fließen'. Die indischen Etymologen, auf die ja die Ableitung von *sarit-* mittels eines Suffixes *it-* von der Wurzel *sṛ* zurückgeht (*Uṇ. S.* 1.99), und die indischen Lexikographen haben gewiß auch ihre Fehler, aber diesen einen Fehler begehen sie nicht: sie unterschieben nicht bekannten Ausdrücken wie *sarit-* ‚Fluß, Strom' oder *sṛ* ‚laufen' — sie sagen *sṛ gatau* (*Dh. P.* I 982, III 17) ‚*sṛ* (wird gebraucht) wenn eine Bewegung (zu bezeichnen ist)' — ihrer Etymologie zuliebe eine erfundene Bedeutung. Sie neigen zu abstrakter Vagheit, sie verwischen Bedeutungsnuancen, aber sie saugen sich nicht Angaben über konkrete Einzelheiten — wie ‚Bach' oder ‚fließen' — so unbedenklich aus den Fingern, wie es unsere Etymologen tun. Ein *sarit-* ‚Bach' und ein *sṛ* ‚fließen' gibt es in Indien nicht, sondern nur in europäischem Phatasiesanskrit.

Grundsätzlich besteht kein Bedenken, das gibt auch NEHRING zu, anzunehmen, ein Wort für ‚Fluß, Strom' beruhe auf einer Bezeichnung wie ‚zum Meer gehend'. NEHRING zitiert *sāgaragā* ‚zum Meer gehend', das im Epos und später für die Gangā — ich füge hinzu: auch für andere Flüsse — gebraucht wird. Weitere, ganz gewöhnliche Ausdrücke sind: *samudragā*, *jaladhigā*, *sāgaragāminī*, alle ‚Strom, Fluß'.

NEHRING glaubt, noch etwas klarstellen zu müssen: „Es münden ja auch nicht alle Flüsse ins Meer" (o. c. 123). Das ist zweifellos richtig. Im Zusammenhang relevanter freilich wäre es gewesen, die Frage zu stellen, ob jeder ‚*sarit-*' genannte Fluß ins Meer mündet. Ihre Beantwortung müssen wir mit der Feststellung vorbereiten, daß für den indischen Dichter ‚zum Meer gehen' und ‚ins Meer münden' gar nicht so ohne weiteres identisch sind. So genau, ich möchte sagen: so pedantisch, spricht er nun einmal nicht.

Von der Vipāś und Śutudrī, die sich zunächst vereinigen, dann als Śutudrī in den Indus münden, der nun seinerseits erst nach hunderten von Meilen sich ins Meer ergießt, sagt der vedische Dichter in *RV* III 33. 3b *ácchā samudrám... yāthaḥ* ‚ihr beide geht hin zum Meer'.

Chānd. Up. VI 10. 1 *imāḥ saumya nadyaḥ purastāt prācyaḥ syandante, paścāt pratīcyaḥ. tāḥ... samudram evāpiyanti...* „Diese Flüsse, mein Lieber, fließen von Osten nach Westen, von Westen nach Osten. Zum Meer ist es, wo sie hingehn..." Vgl. auch *Chānd. Up.* II 4.1, eine Stelle, die allerdings nach LÜDERS' Auffassung (*Varuṇa* I 120) nicht hierher gehören würde.

Samudragā heißt bei KĀLIDĀSA, *Kum.Sambh.* VII 42, ohne weiteres nicht nur die Gangā, die tatsächlich ins Meer mündet, sondern auch die Yamunā, die sich ihr bei Allahabad vereinigt.

MANU VI 90 sagt: *yathā nadīnadāḥ sarve sāgare yānti saṃsthitim...* ‚wie alle weiblichen und männlichen Flüsse zum Zusammentreten ins Meer gehen...', wozu der Kommentar als Beispiel für eine *nadī* die Gangā und als Beispiel für einen *nada* den Śoṇa, also einen Nebenfluß der Gangā, nennt.

Im *Milindapañha* (ed. TRENCKNER) 125 liest man: *yathā... yā kāci saritā nāma sabbā tā mahāsamuddam osaranti...* „wie, ...welches immer ein Strom (*saritā*) mit Namen ist, diese alle zum großen Meer herabeilen..."

Nur der Philosoph, der da behauptet, es gäbe überhaupt keine Bewegung, weil es keine ‚Gegenwart' gebe, und der sich mit dieser seiner Anschauung in bewußten Gegensatz zu dem stellt, was man sonst selbstverständlicherweise glaubt und sagt, wagt es zu leugnen, daß die Ströme (*saritas*) ‚zum Meer gehn': PATAÑJALI, *Mahābhāṣya* II S. 123 Z. 24f. zitiert den Vers

na vartate cakram, iṣur na pātyate,
na syandante saritaḥ sāgarāya:
kūṭastho 'yaṃ loko, na viceṣṭitāsti...

„Nicht dreht sich das Rad, der Pfeil wird nicht fliegen gelassen, nicht fließen die Ströme zum Ozean. Diese Welt ist unbeweglich, nicht gibt es Bewegung..." Auch die Krähe fliegt nicht, so heißt es dann weiter, so wenig wie der Himālaya geht.

In der aus dem *Milindapañha* zitierten Stelle wie in dem von PATAÑJALI angeführten Vers wird es als charakteristisch vorausgesetzt, daß eine *sarit-* (Pali *saritā*) zum Meer geht. Es wäre natürlich unbillig zu verlangen, daß das nun in jedem Zusammenhang ausdrücklich gesagt werden muß. An den beiden Stellen, wo das Wort im *RV* vorkommt, ist jedenfalls die Übersetzung von *sárit-* mit ‚Strom' besser als die mit ‚Fluß' — von ‚Bach' gar nicht zu reden.

RV IV 58. 6ab *samyák sravanti saríto ná dhénā*
antár hṛdā́ mánasā pūyámānāḥ

„Die Milchströme[2] fließen zusammen, indem sie sich innen durch Herz und Denken (zur heiligen Dichtung) reinigen[3], wie die Ströme [zusammenfließen]" — zu ergänzen ist offenbar: ‚im Meer'.

[2] H. OLDENBERG, *Vedaforschung* (1905) 93ff.

[3] Das Herz in altertümlicher Weise als Verdauungsorgan anstelle des Magens, dessen Funktion noch unbekannt ist (vgl. W. SCHULZE, *Kleine Schriften* 646). Die 'Milchströme' werden also im Herzen verdaut (gereinigt') und dann weiter durch das Organ des Denkens in mystischem Läuterungs-

RV VII 70.2c *yó vāṃ samudrán saritaḥ píparti*

„welcher von Euch beiden (Aśvin) die Meere, die Ströme (hilfreich) überqueren läßt." Vgl. auch MANU I 24 *saritaḥ sāgarāñ chailān* „Ströme, Meere, Felsberge"; *Mahābhārata* III 61.7 *saritaḥ sāgarāṃś caiva* „Ströme und Meere"; Dīgha Nikāya III 196 Z. 26,28 *samuddo saritodako* „das Meer, dessen Wasser das der Ströme ist..."

Im Epos findet sich für 'Meer' neben *apāṃ pati* 'Gatte, Herr der Wasser' vor allem *saritāṃ pati* 'Gatte, Herr der Ströme'. Nur gelegentlich begegnet auch ein *nadīpati* 'Gatte, Herr der Flüsse'. An der einzigen Stelle, an der *nadīpati* im Veda erscheint (*VS* XXIV 34) ist es einfach 'der Herr (= der Gott) der Flüsse' und ganz offensichtlich nicht das Meer. *saritāṃ pati* 'Meer' hat eine Entsprechung auch im Pali (*saritaṃ pati*: *Jāt.* II 442 (= III gāthā 137). Der *Amarakośa* nennt unter den Synonymen für 'Meer' an hierhergehörigen Ausdrücken ebenfalls nur *apāṃ pati* und *saritpati* (I 10. 1f.)[4] Eine nicht ungewöhnliche Bezeichnung der Gangā ist *saridvarā* 'die beste der Ströme'.

Wir werden also auf die Vermutung geführt, daß ursprünglich zwischen *sarit-* und *nadī* ein gewisser Unterschied bestand, der in einzelnen festen Ausdrucksweisen (*saritāṃ pati*, *saridvarā*) noch in der epischen Sprache spürbar ist. In vorsichtiger Formulierung würde ich sagen: *nadī* 'Fluß, Strom', *sarit-* 'Strom, Fluß'.

Daß das nicht unrichtig sein kann, zeigt sich nun an der einzigen Stelle, an der *nadī* und *sarit-* im Veda gegenübergestellt und unterschieden werden:

VS XXXIV 11 *pañca nadyaḥ Sarasvatīm apiyanti sasrotasaḥ — Sarasvatī tu pañcadhā — so deśe 'bhavat sarit*

„Fünf Flüsse gehn mit ihren Fluten in die Sarasvatī — die Sarasvatī aber ist [somit] fünffach. Sie ist es, die (*sāu*) an [ihrer] Stelle der [zum Meer gehende] Strom wurde."

Es ist evident, daß *Sarasvatī* hier in altvedischer Weise als Name des Indus gemeint ist (vgl. H. ZIMMER, *Altindisches Leben* [1879] 9f.). Zweifelhaft mag höchstens meine Auffassung von *deśe* als 'an [ihrer, nämlich der fünf Flüsse] Stelle' erscheinen. Wer will, mag denn mit Zimmer sagen: 'Der Strom im Lande'. Das Wort *deśa* 'Gegend, Ort,

prozeß in Gedichte verwandelt. Vgl. auch z. B. *Chānd. Up.* VI 6. 2 ... *annasyāśyamānasya yo 'ṇimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati. tan mano bhavati* 'was die Feinheit der gegessenen Speise ist, die entweicht nach oben. Dann wird sie zum Denken / Denkorgan.'

[4] Spätere Lexikographen geben gelegentlich ursprünglich selteneren Ausdrücken den Vorzug oder doch Gleichberechtigung; z. B. BHOJA, *Nāmamālikā* 127: *nadīnātha-* (statt *saritpati-*), HARṢAKĪRTI, *Śāradīyākhya-Nāmamālā* 113 *nadīśvara-* (neben *saritāṃ pati-*: 112).

Stelle' fehlt bekanntlich sonst in den älteren Schichten des Veda und mir scheint es recht unwahrscheinlich, daß es ohne Qualifikation für 'Land' gebraucht werden kann. Ich erinnere an PĀṆINIS *ādeśa* 'Substitution, Substitut' und seinen Gebrauch von *sthāne* für 'an Stelle von' (1. 1. 49)[5].

Eine Untersuchung des Sprachgebrauchs führt also nicht zum Widerspruch mit meiner Analyse von *sarit-* als *sar-ít-* 'zum Salz (d. h. zum Meer) gehend', empfiehlt sie vielmehr. NEHRING hat freilich noch einen weiteren Einwand: *sāgaragā* 'zum Meer gehend' = 'Strom' sei „ein poetischer Ausdruck, der nicht verallgemeinert werden darf." Will er im Ernst bestreiten, daß ein ursprünglich poetischer Ausdruck seinen Weg in die Prosa und schließlich auch in die Umgangssprache finden kann? Woher glaubt er denn die Autorität zu haben, Sprechern des Sanskrit vorzuschreiben, wie weit sie bei ihren Verallgemeinerungen gehen 'dürfen'? Aber wir brauchen das gar nicht zu diskutieren. Eine Durchsicht der Stellen im *PW* zeigt deutlich genug, daß *sarit-* ganz vorwiegend in der Poesie vorkommt (*RV*, *AV*, Verse der übrigen Saṃhitās, MANU, *Mahābhārata* etc.). In der vedischen Prosa scheint es gänzlich zu fehlen, weder bei PĀṆINI noch in der Prosa des *Mahābhāṣya* ist es aufzutreiben. Auch im Pali, wo es nur ganz gelegentlich belegt ist, ist es ein Wort poetischer Texte — einzige mir bekannte Ausnahme die oben zitierte Stelle des *Milindapañha*, wo es aber sozusagen in Anführungszeichen (*saritā nāma*) steht.

NEHRING ist also vollständig im Irrtum, wenn er glaubt, ich sei gehalten, bei meinem Ansatz auf einen nicht-poetischen Charakter der Verwendung von *sarit-* Rücksicht zu nehmen. Im Gegenteil, die Tatsache seines aus-

[5] In 5. 3. 67 schreibt PĀṆINI vor, die 'Suffixe' *-kalpa-*, *deśya-* und *-deśīya-* anzufügen, 'wenn eine leichte Unvollkommenheit (vorliegt)' (*īṣadasamāptau*). Danach sind die Ausdrücke *darśanīyadeśīyā* (*Mahābhāṣya* III S. 154 Z. 16) und *ācāryadeśīya-* (KAIYAṬA und NĀGOJĪBHAṬṬA in ihren *Bhāṣya*-Kommentaren) als 'beinahe, aber nicht ganz eine Schöne', 'beinahe, aber nicht ganz ein autoritativer Lehrer' zu interpretieren. Wie F. KIELHORN, *Kātyāyana und Patanjali* 52 Anm., gezeigt hat, stimmt die Rolle, die der Ausdruck *ācāryadeśīya* in den Grammatikerdiskussionen spielt, genau zu dieser auf Grund von PĀṆINIS Regel erschlossenen Bedeutung. Genetisch ist das Suffix *-deśya-* / *-deśīya-* selbstverständlich nichts anderes als ein von *deśa-* abgeleitetes Adjektiv. Ein *ācāryadeśīya-* ist also ursprünglich einer, *ācāryasya deśe bhavati yaḥ* 'der an Stelle eines autoritativen Lehrers auftritt', also als sein Ersatz oder Vertreter fungiert, ohne doch die vollkommene Einsicht und Autorität eines *ācārya* zu besitzen. Eine *darśanīyadeśīyā* ist in ähnlichem Sinn zu nehmen: als ein Mädchen oder eine Frau, mit der man sich vertretungsweise begnügt, wenn eine wirkliche 'Schönheit' fehlt. Es ist interessant, daß auch in diesem Zusammenhang die Annahme, *deśa-* sei 'Land', zunächst zu einer irrtümlichen Auffassung geführt hatte, nämlich der Behauptung, *ācāryadeśīya-* sei 'the countryman of the *ācārya*' (GOLDSTÜCKER).

schließlichen Gebrauchs in der Poesie spricht durchaus für mich — ebenso wie die oben angeführten Redeweisen, die vielmehr NEHRINGS Überlegung („nicht alle Flüsse münden ja ins Meer") als eine Studierzimmerweisheit erweisen, die mit dem praktischen sprachlichen Verhalten nichts zu schaffen hat, wenn sie sich auch durch einen hohen Grad von Richtigkeit auszeichnet.

Auch auf dem Gebiet lautlicher Entsprechungen scheint mir NEHRING Vorstellungen zu hegen, die ich in keine Beziehung zu beobachtbaren Tatsachen zu bringen vermag. Es handelt sich um die Frage, ob man annehmen darf, daß ein idg. *l* im Sanskrit auch durch *r* vertreten sein kann. An und für sich erklärt NEHRING selbst eine solche Annahme für 'durchaus möglich'. Das bleibt aber eine ganz theoretische Versicherung. Praktisch hält er, in mir etwas rätselhaftem Widerspruch mit sich selbst, daran fest, die Zurückführung eines Sanskrit *r* auf idg. **l* sei 'bedenklich' (o. c. 123) oder 'fragwürdig' (l. c. Anm. 6). Ich empfehle eine gründliches Studium von WACKERNAGEL, *Altind. Gramm.* I § 189b und zitiere hier nur einige Beispiele, die zur eisernen Ration des Indogermanisten gehören dürften, auch wenn er auf seine Forschungsreise nach Urindogermanien nichts weiter an belastendem indologischen Gepäck mitzuführen für nötig halten sollte:

ric 'loslassen': griech. λείπω, lat. *linquō*; *ruc* 'glänzen': lat. *lucēre*; *ūrṇā* 'Wolle': lat. *lānā*, dtsch. *Wolle*; *cakra-* 'Rad': griech. κύκλος, engl. *wheel*; *vṛ* 'wählen: lat. *velle*; *śri* 'lehnen': griech. κλίνω lat. *cliens*; *śru* 'hören': griech. κλύω; *svàr-* 'Sonne', *sūrya-* 'Sonne': griech. ἀϝέλιος, lat. *sōl*, got. *sauil*; *sarva-* 'ganz': lat. *salvus*, griech. ὅλ(ϝ)ος.

WACKERNAGEL (l. c.) stellt in diesen Zusammenhang auch die Wurzel *sṛ*, indem er sie mit lat. *salīre* (gr. ἅλλομαι) usw. 'springen' verknüpft. Freilich hat WACKERNAGEL der Wurzel *sṛ*, soweit ich sehe, nie eine andere Bedeutung beigelegt[6] als 'laufen, eilen' (vgl. auch *Altind. Gramm.* II 2 5205 b) — und der Weg von 'springen' zu 'laufen, eilen' ist ja kurz genug.

Um zu erkennen, daß *sṛ* (Aorist *asarat*) tatsächlich so etwas wie 'laufen, eilen' ist, genügt der flüchtigste Blick auf die rigvedischen Belege. Als Subjekt der durch *sṛ* benannten Handlung erscheinen z. B. ein Buhle, der zum Mädchen 'eilt', ein Rennpferd, das auf den Siegespreis zu-'eilt' oder mit ihm davon-'rennt', eine Botin, ein Vogel, der dahin-'eilt', die beiden Aśvin, die auf ihrem Wagen herbei-'eilen', ein Stier usw. Natürlich können auch die Wasser, Flüsse, durch die Seihe rinnende Somaströme als Subjekt fungieren. Nichts aber gibt uns das Recht, in diesen

[6] Ich selbst bin leider nicht so konsequent gewesen, sondern habe, der Suggestionskraft der Wörterbücher unterliegend, z. B. KZ LXIX 216 Anm. 1 „*sṛ* 'fließen, eilen'" gesagt.

Fällen den Ausdruck zu variieren und 'fließen' zu sagen. Im Gegenteil, das würde in so und so vielen Fällen zum Widersinn führen: wie das Rennpferd 'läuft, eilt' — und natürlich nicht 'fließt' — Soma auf den Preis zu (X 62, 16), er läuft dahin — und natürlich nicht 'fließt' — wie ein spielendes Pferd (IX 86. 44), wie ein Vogel ist er dahin-'geeilt' (IX 86. 13)[7].

Wer also *sarit-* mit der Wurzel *sṛ* in Verbindung bringen will, müßte als Ausgangsbedeutung 'die Dahineilende' vermuten. Nun ist 'Dahineilen' als namenschaffender Eindruck bei der Benennung eines Begriffs wie 'Fluß' keineswegs unmöglich. Ein allerdings ganz spätes indisches Wörterbuch (ŚABDAKALPADRUMA) lehrt tatsächlich *dravantī* 'die Eilende' unter den Synonymen von 'Fluß'. Daß das 'Dahineilen' nun gerade für dem Meer zufließende große Ströme als charakteristisch empfunden worden sein sollte, ist allerdings nicht so ohne weiteres einleuchtend. Im Vergleich zu Bächen und kleineren Flüssen pflegen sie doch gerade langsam zu sein. Immerhin, wenn es sich um eine klare Bildung handelte, müßten wir es eben hinnehmen. Das ist aber nun keineswegs der Fall. Ein vorauszusetzendes *kṛt*-Suffix *-ít-*, das von einer Verbalwurzel ein Nomen agentis ableitet, wäre ein Unicum, dem sich keine einzige zwingende Analogie zu Seite stellen ließe (vgl. WACKERNAGEL-DEBRUNNER, *Altind. Gramm.* II,2 § 205f.).

Für meine Analyse *sar-ít-* 'zum Salz gehend' dagegen kann ich mich auf *dakṣiṇ-ít-* 'nach rechts gehend' berufen und gewiß auch auf *div-ít-* 'zum Himmel gehend' (*RV* X 76.6 *vācā́ divítā* 'mit zum Himmel gehender Rede': so *PW* und GELDNER[8]). Das etwas häufigere *divítmant-* kann kaum einfach 'gen Himmel dringend' (so GELDNER in RV X 76. 6) sein und außerdem noch 'glanzreich' heißen (so GELDNER an den übrigen Stellen). Die Bildung auf *-mant-*[9] setzt ein Substantiv *divít-* voraus, das 'der zum Himmel Gehende' sein wird: es mag für 'Glanz, heller Schein' gebraucht worden sein. 'Glanzreich' paßt an den meisten Stellen vorzüglich (von Uṣas: V 79, 1, vom Reichtum IV 33. 11). In *RV* X 76. 6 *vācā́ divítā divítmatā* und I 26. 2 würde es die Stimme (*vāc-* maskulin wie im Avesta), bzw. die Rede (*vácas-*) charakterisieren, was nicht unmöglich scheint (wir sprechen ja auch von einer 'hellen' Stimme). Zu erwägen wäre natürlich auch für *divít-* 'der zum Himmel Gehende' als Substantiv ein Begriff wie

[7] Genaueres unten im Exkurs S. 109ff.

[8] Vgl. auch WACKERNAGEL SBPAW 1918 = *Kleine Schriften* 317, OLDENBERG, *Noten* II 280. Meinen eigenen Vorschlag 'vom Himmel kommend' (KZ LXIX 215 Anm. 1) ziehe ich nach weiterer, reiflicherer Überlegung zurück.

[9] Über *-mant-* statt des zunächst erwarteten *-vant-* (PĀṆ 8. 2. 10) siehe WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 § 708c γ. Vielleicht ist auch mit ferndissimilatorischer Wirkung des voraufgehenden *v* zu rechnen (vgl. o. c. § 708 c δ).

'Ruhm' oder ein feminines Verbalabstrakt *divit-* f. 'das zum Himmel Gehen, Kraft zum Himmel zu gehen'. Jedenfalls kann *divít-* nicht von einer Wurzel *div* 'leuchten' abgeleitet werden, an die seit WACKERNAGEL, SBPA 1918, 396ff. = *Kleine Schriften* 315ff., niemand mehr glauben sollte.

Vor solchen auf tatsächliche Beobachtung nicht gegründeten Annahmen wie einem angeblichen *sarit-* 'Bach', einer angeblichen Wurzel *sṛ* 'fließen', einer angeblichen Bedenklichkeit, ein indisches *r* als Reflex eines idg. **l* aufzufassen, einem angeblichen nicht-poetischen Charakter des Wortes *sarit-*, einem angeblichen Gebrauch desselben von Flüssen, die nicht zum Meere gehn, und einem angeblichen *kṛt*-Suffix *-ít-* sehe ich keinen Anlaß, die Segel zu streichen. Die von Nehring befürwortete „einfache Herleitung von *sarit-* aus der Wurzel *sar* 'fließen'" verliert den Schein der Einfachheit, sobald man sich die ebenso willkürlichen wie komplizierten Voraussetzungen klar macht, die die bequeme Formel erst ermöglichen.

Eine viel stärkere Konkurrenz erwächst meinem Vorschlag aus I. GERSCHEWITCHS Analyse von *sarít-* als *sa-rít* (Studi ital. di filol. class. NS XV (1938) 154). GERSCHEWITCH setzt eine Wurzel *ri* 'fließen' voraus, zu der sich *sarít-* verhielte, wie *sa-srút* 'zusammenfließend' zu *sru* 'fließen'. Zur exegetischen Begründung könnte er sich berufen z. B. auf *RV* IV 58. 6a *samyák sravanti saritaḥ* 'die Ströme fließen zusammen (im Meer)' (*YV*-Variante: *sám ít sravanti*). Für den Ansatz einer Wurzel *ri* 'fließen' verweist er auf das hapax *rítas* acc. plur. (*RV* IV 52. 4), das, als Adjektiv 'fließend' oder als Nomen 'Fluß' übersetzt, im Zusammenhang des Verses einwandfreien Sinn ergibt. Man könnte auch an eine Wurzel *rit* 'fließen' (vgl. *retas-* n. 'Same') denken.

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß eine Wurzel *ri* 'fließen' mit kurzem *i* neben dem sonst durchgehenden und wohlbezeugten *rī* 'fließen' mit langem *ī* (<**iə*) (*rīti-* f.; Präsens *riṇāti* nach der 9ten Klasse <*ri-ne-ə-*) stark befremdet; und daß auch ein *rit* keine ausreichende Stütze an *retas-* hat, welches zu *rī* gehören kann wie *srotas-* n. zu *sru*, dessen *e* also ein älteres **éyə* repräsentieren mag (vgl. WACKERNAGEL, *Gramm.* I § 48b Anm., § 75b).

Es fragt sich, ob es nötig ist, zur Erklärung des nur einmal sicher belegten Nominalstamms *rit-* eine sonst nicht nachweisbare Wurzel *ri* oder *rit* anzusetzen. Mir scheint, wir können mit der Annahme einer Augenblicksanalogiebildung auskommen:

sasrút-: *srótas-*: *-srút-* = *sarít-*: *rétas-*: *x*, also *rít-*.

Der Dichter hätte die Bildung von *sarít-* mißverstanden, oder absichtlich umgedeutet, und künstlich zu *sasrút-* in Parallele gesetzt. Er sagt:

VI 57. 4. *yád índro ánayad ríto mahír apó vṛṣantamaḥ* „als Indra, der erste der Bullen, die Flüsse (*rítas*), die großen Wasser, leitete (cf. z. B.

III 33. 6c)", und denkt sich vermutlich, daß eben dadurch die *rítas* 'die Fließenden' zu *sa-rítas* '(im Meer) Zusammenfließenden' wurden.

Die Form *rítas* wäre also ein Symptom des Bestrebens der Dichter, 'in Anlehnung an ältere Muster zu archaisieren und ihre Diktion durch gesuchte Abweichungen vom gewöhnlichen Sprachgebrauch einen künstlichen Charakter zu geben' (WACKERNAGEL, *Grammatik* I p. XV). Dergleichen begegnet namentlich, wenn auch kaum ausschließlich, bei jüngeren Dichtern. Daß unser Vers einem 'Anhang' zugehört, ist nicht zweifelhaft (cf. OLDENBERG, *Noten* ad l. c.).

Selbstverständlich kann ich nicht glauben, meine hier vorgetragene Auffassung des Nominalstamms *rit-* sei die einzig mögliche. Eine Wurzel *ri* oder *rit* 'fließen' mag fraglich sein, für unmöglich darf ich sie nicht erklären. Die Entscheidung zwischen GERSCHEWITCHS und meiner Deutung von *sarít-* ist eine Frage der Abschätzung von Wahrscheinlichkeiten. Meine Analyse *sar-ít-* 'zum Meer gehend' wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen oder verlieren, je nachdem sich sonst noch Spuren eines idg. **sal-* 'Salz' im Sanskrit nachweisen lassen oder nicht.

salilá-

Eine solche Spur bietet zunächst das Wort *salilá-* (*Kāṭh.*, *VS*, *ŚB*,*TB* auch *sarirá-*). Im klassischen Sanskrit gibt es nur ein *salila-* n., das schlechtweg 'Wasser' heißt. Im Veda kommt aber auch ein Adj. *salilá-* (*sarirá-*) vor, und, neben dem Neutrum *salilá-*/*sarirá-* 'Meerwasser' (nie Wasser eines Flusses), ein *salilá-* n., das jedenfalls nicht' Wasser' oder 'Meerwasser' bedeuten kann (*AV* XII 1. 8), sondern etwas bezeichnen muß, das sich 'in' oder 'auf' (*adhi*) der Flut — gemeint ist die Urflut — befindet.

Was die Bedeutung des Adjektivs angeht, sind wir fürs erste auf Raten angewiesen. Es muß sich um eine Eigenschaft handeln, die vor allem auch für das Meerwasser charakteristisch ist. Das *PW* rät auf 'wogend' flutend, fließend, unstät', indem es Ableitung von Wurzel *sṛ* voraussetzt. Semasiologisch ließe sich die Ableitung nur von einem *sṛ* 'fließen' begründen, das es nicht gibt. Von 'eilen, dahineilen' führt ja kein gerader Weg zu den genannten Begriffen. Aber auch die Vorstellung des 'Fließens' muß sich eine recht deutliche Umbiegung gefallen lassen. Schließlich ist doch das im PW an erster Stelle genannte 'wogend' keineswegs dasselbe wie 'fließend'. Wer wird das Meer (*samudrá-*) als 'fließend' (angeblich Bedeutung von *salilá-*) oder gar als 'dahineilend' bezeichnen (z. B. *AV* IV 15. 11)? Daß es tatsächlich nicht gelungen ist, zum Zentrum des Begriffs vorzustoßen, zeigt sich noch deutlicher, wenn nun auch der Wind (*vāta-*) als *salilá*/*sarirá-* charakterisiert wird (*TS* 4. 4. 12. 3, *MS* 3. 16. 4, *Kāth.* 22. 14, *ĀŚ* 4. 12. 2). Ein 'wogender, fließender' Wind?

„Das etymologische Verfahren [für sich allein geübt] bewegt sich ... in viel zu weiten logischen Kreisen, um jedesmal den richtigen Punkt zu treffen, und erzeugt viel zu allgemeine farblose Begriffe, welche den fest umschriebenen, scharf ausgeprägten Gehalt des Wortes ... nicht in seiner Besonderheit und damit in seiner Kraft und Schönheit wiedergegeben": R. Roth *PW* I (1855) p. VI.

Ich selbst habe für *salila* / *sarira* auf 'salzig' geraten (KZ LXIX 216 Anm. 1; *Heimat der idg. Gemeinsprache* 28 nebst Anm. 1), eine Eigenschaft, die gewiß für das Meerwasser, im Unterschied zum Wasser der Flüsse, weit charakteristischer ist als 'fließend, flutend' oder gar 'dahin eilend'. 'Salzig' paßt aber auch vorzüglich auf den vom Meer her wehenden Küstenwind, von dem in dem erwähnten *yajus* (*TS* 4. 4. 12. 3 usw.) die Rede ist:

idáṃ kṣatráṃ salilávātam ugrám

'Diese Herrschaft [soll sein] von salzigem Wind, stark'. Der Gedanke ist selbstverständlich, daß sie sich bis zur Grenze der Erde, das ist: der Küste des Meeres, ausdehnen soll. Gegenüber der prachtvollen Konkretheit der so verstandenen Ausdrucksweise tritt die nichtssagende Fadheit einer 'salzlosen' Übersetzung: 'von eilendem / raschen Wind' — von 'flutend, wogend' ganz zu schweigen —, erst recht in Erscheinung.

AV XII 1. 8a *yā́rṇavé 'dhi salilám ágra āsīt*

übersetzt W. D. Whitney (*AV-Saṃhitā translated...*): "She (die Erde: *bhūmi-*) who in the beginning was sea (*salila*) upon the ocean (*arṇava*)." Man muß der rücksichtslosen Ehrlichkeit Whitneys Bewunderung zollen, mit der er hier wie sonst es verschmäht, in seiner Übersetzung Härten oder Widersinnigkeiten, die sich aus einer wörtlichen Umsetzung des Originals zu ergeben scheinen, durch eine geschickte Wahl umdeutender englischer Ausdrücke zu vertuschen. Seine stillschweigende Kritik an dem Verfahren des PW, das für unsere Stelle den Begriff 'fließend' in 'etwas unstät sich bewegendes' verwandelt — 'fließen' ist ja gerade eine stetige und zielstrebende Bewegung —, ist durchaus gerechtfertigt. Zugleich aber springt es in die Augen, daß der Dichter etwas derartig törichtes eigentlich nicht gesagt haben kann, es sei denn wir greifen zu der gänzlich ungerechtfertigten Annahme, daß er ein faselnder Schwachkopf war. Wenn wir *salila-* 'salzig' zugrunde legen, dürfen wir übersetzen:

„(Die Erde,) die im Anfang das Salzige in der (Ur-)flut war".

Daß die Erde aus dem 'Salz' der Urflut entstanden sei, ist für uns gewiß ein phantastischer Gedanke. Nehmen wir ihn aber erst einmal hin, wie wir ja so manche andern phantastischen Gedanken des Veda hinnehmen müssen, so werden wir doch ohne Schwierigkeit erkennen, daß er, wie seine Genossen, einer auch uns verständlichen Logik folgt: Wenn 'im

Anfang' nur 'Flut, Wasser' vorhanden war, dann muß sich die feste Erde aus dem kristallisiert haben, was eben das Einzige ist, was im Wasser an Kristallisierbarem vorhanden ist, nämlich dem Salz, das jeder im Meerwasser schmecken kann. Im übrigen läßt sich nun auch der Wunsch, der am Schluß des Verses vorgetragen wird, in eine erkennbare Beziehung zu unserer Aussage bringen. Weil sie ihrem Ursprung nach weißglitzerndes, der Speise Kraft gebendes Salz war, soll die Erde 'Glitzern, Schimmern' (*tviṣi-* f.) und 'Kraft' (*bala-* n.) schaffen (*sá no... bhúmis tviṣim bálam ... dadhātu*). Man kontrastiere den Wunsch des nächsten Verses, der von den Flüssen spricht, die Tag und Nacht auf der Erde rinnen: *sá no bhumir bhūridhārā páyo duhām átho ukṣatu várcasā* „Diese Erde mit ihren vielen Strömen soll uns (Trink)wasser milchen und soll uns benetzen mit Glanz" — dem 'Glanz' der Gesundheit, der mit dem Glänzen der Flüsse in Entsprechung gesetzt wird.

Ebenso wie ROTH zu seinem Ansatz 'wogend, flutend' nicht ohne Berücksichtigung einer von ihm — fälschlich als selbstverständlich — vorausgesetzten etymologischen Möglichkeit gekommen ist, bin ich selbst natürlich durch etymologische Kombination auf mein 'salzig' gekommen. Ich analysiere: 'salz- (*sal-*/*sar-*) haltig (*-ilá-*/*-irá*)'.

Rücken wir einmal die semantische Frage in den Hintergrund und betrachten die Möglichkeiten der Wortbildung! Ein sekundäres, d. h. an einen Nominalstamm tretendes, Suffix *irá-*/ *ilá-* ist im Sanskrit gar nicht ungewöhnlich, während ein primäres, d. h. an eine Wurzel tretendes, *irá-*/ *ilá-* zum mindesten zweifelhaft bleibt.

Unter den Suffixen, die mit *-mant-*/*-vant-* konkurrierend an einen Nominalstamm gefügt werden können, nennt PĀṆINI ein Suffix *-ilá-* (5. 2. 99, 100, 117). Nach dem Wortlaut seiner Regeln sind wir ausdrücklich befugt, zu *phena-* 'Schaun' ein *phenilá-* 'durch Schaum charakterisiert, schaumig', zu *picchā* 'Schleim' ein *picchilá* 'schleimig', zu *tunda-* 'Bauch' ein *tundilá-* 'durch einen Bauch charakterisiert' zu bilden. In der Literatur belegt sind nach WACKERNAGEL-DEBRUNNER, *Grammatik* II 2 § 231 bβ z. B. noch *paṅkila-* 'schlammig' (zu *paṅka-* 'Schlamm'), *udarila-* 'dickbäuchig' (zu *udara-* 'Bauch'). Um das gleiche Suffix handelt es sich in der Regel PĀṆINIS 4. 2. 80, nach der wir Namen von Orten oder Gegenden durch die Anfügung von *-ilá-* an *kumuda-* 'Lotus' usw. bilden dürfen. WACKERNAGEL (o. c. II 2 § 231 bα) zitiert den epischen Ortsnamen *Kardamila-* (zu *kardama-* 'Schlamm'). Auch hier ist die Konkurrenz zu dem Suffix *-mant-*/*-vant-* augenfällig. PĀṆINI selbst nennt als Ortsbezeichnung neben *Kumudila-* (4. 2. 80) auch *Kumudvant-* (4. 2. 87). Vgl. auch WACKERNAGEL-DEBRUNNER o. c. II 2 § 705a.

In der vedischen Sprache begegnen als sichere Beispiele: *ratha-* '(Streit-)Wagen': *rathirá-* 'durch einen Wagen charakterisiert' =

'(Streit-)Wagenfahrer'; *snāvan-* 'Sehne': *asnāvirá-* 'ohne Sehnen' (*VS*). Vgl. WACKERNAGEL-DEBRUNNER o. c. II 2 § 229c.

Das angeblich primäre *-irá-* ist in den meisten Fällen nichts als das an eine *seṭ*-Wurzel getretene *-rá-* (WACKERNAGEL o. c. II 2 § 229aα). Nicht so erklärt werden können die von WACKERNAGEL o. c. § 229aβ genannten *ajirá-*, *dhvasirá-* und *madirá-*. Wer garantiert denn aber eigentlich, daß dies aus der Wurzel gebildete Nominalstämme sind? *madirá-* 'Rausch bringend' kann sehr wohl zu *máda-* 'Rausch' gehören, wie *rathirá-* zu *rátha-* gehören muß; *dhvasirá-* 'zerstiebend' zu einem Wurzelnomen **dhvas-* f. 'Zerstieben' (Wurzel *dhvaṃs*), wie wohl auch *tṛdilá-* 'durch Bohrungen charakterisiert'(?) zu **tṛd-* f. 'Bohrung'. Daß *ajirá-* 'rasch' von der Wurzel *aj* 'treiben, führen' abgeleitet ist, scheint mir überhaupt nicht ausgemacht. Möglicherweise gehört es zur Wurzel *añj* (vgl. *áñjasā* 'stracks') und kann sehr wohl Weiterbildung zu einem tiefstufigen Wurzelnomen **aj-* f. 'Geradheit, straight-forwardness' sein.

Einem Indologen, dem die Bildungen *phenila-* 'schaumhaltig', *paṅkila-*, *kardamila-* 'schlammig', *kumudila-* 'durch Lotusblumen charakterisiert' bekannt sind, drängt sich die Analyse *sal-ila-* 'durch Salz charakterisiert' geradezu auf. Wie immer man sich die Entstehung des *taddhita*-Suffixes *ilá-/irá-* denken mag, an seiner Tatsächlichkeit im Sanskrit ist nicht zu rütteln. Jedenfalls ist es nicht jünger als die ältesten Beispiele: *rathirá-* (schon älteste Schicht des *RV*), *madirá-* (desgl.), und *salilá-* (VII 49. 1, sonst nur in I und X).

Auf einen Punkt, der meine Analyse von *salilá-* manchem Indogermanisten schmackhaft erscheinen lassen mag, lege ich selbst allerdings nicht den geringsten Wert, die Tatsache nämlich, daß hier einem idg. **l* (in **sal-* 'Salz') ein *l* im Sanskrit (*sal-ila-*) entsprechen würde. Es darf doch nicht verschwiegen werden, wie es freilich die etymologischen Wörterbücher, die auch das Adjektiv *salilá-/sarirá-* unterdrücken, zu tun pflegen, daß auch die Form *sarirá-* im *YV* einwandfrei belegt ist (z. B. *VS* XII 42, 49, 53; XV 4. 52, 17. 87, 38. 7; *Kāṭh.* XVII 6 (246 Z. 18), XVI 17 (240 Z. 12, 241 Z. 7); XVIII 18; XL 6; *TB* I 2. 1. 3). Vor allem vermag kein vorgefaßtes Meinen das nackte Faktum zu beseitigen, daß es zahlreiche Fälle gibt, in denen a) einem idg. **l* im Sanskrit ein *r* (siehe oben S. 99), und b) einem idg. **r* im Sanskrit ein *l* entspricht (WACKERNAGEL, *Altind. Gramm.* I § 193). In zahlreichen Beispielen haben wir *r*- und *l*-Lautung nebeneinander, wobei die *l*-Lautung in späteren Texten im allgemeinen zunimmt. In älteren RV begegnen mit *l*-Lautung nur vereinzelte Nominalstämme wie z. B. *(u)loká-*: lat. *lūcus* (neben *ruc* 'leuchten': lat. *lucēre*)[10], *ślóka-* 'Rhythmus': *śru* 'hören', griech. κλύω, aber

[10] Zur Semantik von *loka-*, *lūcus* usw. vgl. W. SCHULZE, *Kleine Schriften* 121f.

kein Verbalstamm: WACKERNAGEL o. c. § 192b. Der Schluß läßt sich gar nicht umgehen, daß die altindische Mundart, auf der die Sprache des RV beruht, 'ursprünglich rein rhotazistisch war' und daß die Formen mit *l* aus einem andern Dialekt 'entlehnt' sind (WACKERNAGEL l. c.).

Nun wissen wir doch aus den Inschriften des AŚOKA, daß die durchgehende Ersetzung von *r* durch *l* eine Eigentümlichkeit der östlichen Volkssprache ist. Wir werden also die *l*-Formen des Sanskrit als Aussprachеentlehnungen aus der östlichen Sprache, die zur Zeit des RV natürlich noch viel weiter westlich lokalisiert war als zur Zeit des AŚOKA, auffassen müssen. Die Zunahme von *l*-Lautungen in der Geschichte des Sanskrit erklärt sich also als die Folge zunehmenden Einflusses östlicher Volkssprachen auf die ursprünglich auf einem nordwestlichen Dialekt fundierte Hochsprache.

Dieser Einfluß ist bereits in den jüngeren Schichten des *RV* (*maṇḍala* I und X) spürbar stärker als in den älteren. Den früher belegten Nominalstämmen *puru-*, *uru-*, *roman-*, *rohita-* und *kāra-* treten *pulu-* (*RV* I 179.5, X 86. 22), *ulu-* (in *ulūkhala-*[11] I 28. 1—6), *loman-* (X 163. 5, 6), *lohita-* (X 85. 28) und *kāla-* (X 42. 9), den Wurzeln *pru*, *mruc* und *rabh* treten *plu* (X 155. 3), *mluc* (X 52. 4) und *labh* (X 130. 7, 87. 7) zur Seite: WACKERNAGEL, *Festgabe Jacobi* 10f. = *Kleine Schriften* 426ff.). In diesen Zusammenhang fügt sich das Verhältnis von *sarit-* (*RV* IV 58. 6, VII 52. 2), *sarira-* (*Kāṭh.*, *VS*, *TB*) einer- und *salila-* (RV VII 49. 1 und an den jüngeren Stellen: I 161. 14, X 72. 6, 109. 1, 129. 3) andererseits vollständig zwanglos ein.

Selbstversändlich kann auch die *l*-Lautung zufällig einmal früher belegt sein. So erscheint *-miśla-* öfters in der ältern, *miśra-* nur einmal in der jüngsten Schicht des *RV* (X 95. 1), *sahámūla-* schon *RV* III 30. 17, aber *sahámūra-* erst X 87. 19. Ich würde deshalb keine Bedenken tragen, z. B. episch-klassisch *nīra-* n. 'Wasser' als Nominalisierung eines Farbadjektivs **nīra-* 'blau' zu verstehn, das schon in den ältesten Schichten des RV mit östlicher Lautung als *nīla-* erscheint.

sarṣápa-

Wenn wir uns nun einem weiteren Sanskrit-Wort zuwenden, in dem ein idg. **sal-* 'Salz' als möglicherweise fortlebend erwogen worden ist, dem zuerst in der vedischen Prosa begegnenden *sarṣápa-* 'Senf, Senfkorn' (W. WÜST, PHMA II 63ff.), so dürfen wir jedenfalls wiederum an der Vertretung von idg. **l* durch *r* keinerlei Anstoß nehmen. Sie ist in keiner Weise 'fragwürdig' (NEHRING o. c. 123 Anm. 6). Sie zwingt uns lediglich,

[11] Vgl. THIEME, Language XXXI 439f. Anders über *ulūkhala-* W. WÜST, PHMA II 47ff.

das Wort als nordwestlicher oder überhaupt westlicher Sprache entstammend zu definieren.

Für seine Analyse von *sarṣapa-* als einem Kompositum aus **sar-* 'Salz' +**sapa* 'Saft' hat Wüst eine kräftige Stütze in aw. *višāpa-* gefunden, das von Bartholomae evident als 'des Säfte (**sāpa-*) Gift (*viš-*) sind' erklärt worden ist. *-sapa* und *-sāpa* können beide Ableitungen aus der Wurzel *sap* 'schmecken' (lat. *sapere* 'schmecken', *sapor* 'Geschmack') sein. 'Geschmack' und 'Saft' sind eng benachbarte und daher vertauschbare Begriffe, wie z. B. Sanskrit *rasa-* m. 'Saft' und 'Geschmack' zeigt. Allenfalls würde ich Wüsts etymologische Bedeutung 'das, dessen Saft (*sapa-*) Salzschärfe besitzt' ersetzen durch 'vom Geschmack (*sapa-*) des Salzes'[12].

Wie immer man sich hierzu stellt, jedenfalls darf man es sich nicht so leicht machen, Wüsts elegante Kombination als 'semasiologisch nicht gerade sehr überzeugend' kurzerhand beiseite zu schieben (Nehring l. c.). Niemand hat das Recht, einem Forscher, der sich die Mühe gemacht hat, eine semasiologische Plausibilität durch eine Analogie zu begründen — in diesem Fall durch den Hinweis auf slaw. *gorčica* 'Senf', das zu *gorъkъ* 'bitter', ursprünglich 'brennend', gehört —, diese Plausibilität rundweg zu bestreiten. Es ist doch eigentlich selbstverständlich, daß die Kundgabe einer negativen sowohl wie die einer positiven Einschätzung einer Wahrscheinlichkeit nur dann einen ernsthaften Wert hat, wenn sie von einem sachlichen Argument begleitet ist. Die Wahrscheinlichkeit läßt sich, wie mir scheint, gerade in diesem Fall noch weiter stützen.

Der Geschmack von Salz und Senf ist nicht schlechtweg identisch, das behauptet auch niemand. Aber er hat mehrere charakteristische Gemeinsamkeiten. Nicht nur das Salz, auch der Senf kann als 'bitter' aufgefaßt werden (russ. usw. *gorčica*), beide 'beißen' (*Grimm'sches Wörterbuch* s. vv. *'Salz'* und *'Senf'* zitiert die Ausdrücke: *'bissiger Senf'*, *'beißendes Salz'*); beide haben aber auch angenehme Eigenschaften: 'Senf' wie 'Salz' würzen die Speise, geben ihr einen angenehmen Geschmack. Die kurd. und bal. Wörter für 'Kochsalz' *xōr* und *vād* bedeuten ursprünglich 'Wohlgeschmack' (H. Reichelt, *Streitberg-Festgabe* 216). Dieser Wohlgeschmack kann die Bitterkeit des Salzes geradezu als 'Süße' empfinden lassen, wie lit. *saldus*, slav. *sladъ* 'süß', ursprünglich *'salzig', zeigt. So werden denn 'Salz' und 'Senf' gerade wegen ihrer dem Geschmack zusagenden Wirkung gelegentlich nebeneinander genannt:

'die Senf und Salsen ezzent gern',

zitiert vom *Grimm'schen Wörterbuch* (aus *Tannhäusers Hofzucht*) s. v. *'Senf'*.

[12] Der Akzent von *sarṣápa* ist zu beurteilen gemäß Wackernagel, *Gramm.* II 1 § 115c.

Die Nachbarschaft des Geschmacks von Senf und Salz ist also nicht etwa von W. WÜST seiner Etymologie zuliebe ersonnen, sie ist eine lebendige Tatsache für die schmeckende und daher auch für die sprechende Zunge.

Weder Inder noch Iranier brauchen einen Reflex des idg. **sal-* als gewöhnliches Wort für 'Salz' und 'Speisesalz'. Sie haben — unabhängig voneinander — neue Ausdrücke geschaffen (H. REICHELT, 'Die indoiranischen Benennungen des Salzes', *Streitberg-Festgabe* [1924] 215ff.). Das übliche vedische Wort für 'Salz' — im *RV* wird der Begriff nicht erwähnt — ist bekanntlich *ūṣa-*, das aber nie vom 'Seesalz', sondern deutlichst immer vom 'Steppensalz' gebraucht wird (vgl. auch *ūṣara-* 'salziger Grund, Salzsteppe'). Nach Lage der Dinge können wir nur nach zufälligen Resten eines ohne weiteres als möglich voraussetzbaren älteren Sprachgebrauchs suchen. Finden sie sich, haben wir ihn nachgewiesen. Wenn sich drei verschiedene Wörter des (vedischen) Sanskrit auf Grund der Hypothese, daß im Frühindischen noch ein Wort *sar-/ sal-* 'Seesalz' vorhanden war, einwandfrei und einleuchtend erklären lassen und erst durch diese Hypothese in ihrer Bildungsweise und ihrem Gebrauch verständlich werden, scheint mir ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht. *sarít-* f. '(zum Meer gehender) Strom', deutbar als *sar-ít-* 'zum Salz gehend', *salilá-/ sarirá-* 'salzig' als Substantiv: 'das Salzige, das Meerwasser', deutbar als *sal-ilá* 'durch Salz charakterisiert' und *sarṣápa-* 'Senf, Senfkorn' deutbar als **sar-sapa-* 'vom Geschmack des Salzes' stützen sich gegenseitig. Es ist eine komplizierte Harmonie von Tatsachen, wie sie eine richtige Hypothese ans Licht bringt, aber kaum der Zufall zusammenwürfelt[13].

Ein mathematischer Beweis ist allerdings nicht zu erbringen. „Alle Beweise des Sprachforschers sind Wahrscheinlichkeitsbeweise": W. WISSMANN, *Name der Buche* (1925) 25. Wen nur das hundertprozentig Evidente interessiert, der Positivist aus wissenschaftlichem Grundsatz, wird sich mit Problemen linguistischer Vorgeschichte am besten überhaupt nicht beschäftigen. Wer es aber tut, wer glaubt, daß wahrscheinliche Möglichkeiten der Erwägung und Diskussion würdig sind, und für wen die Kombination solcher Möglichkeiten zu einem sinnvollen Ganzen einen Erkenntniswert darstellt, kann solche Vorschläge nicht 'beruhigt ad acta legen' (NEHRING l. c.). Mit dem 'Mut zum Irrtum', den ich mit NEHRING (Problematik der Indogermanenforschung, *Würz-*

[13] Weitere Möglichkeiten, für die etymologische Erklärung einzelner Wortformen von einem frühindischen *sar- / sal-* 'Salz' auszugehn, habe ich *Heimat der idg. Gemeinsprache* 20 nebst Anm. 3 (*sāra- / sāla-* 'grau') und 28 Anm. 2 (*sāra-* m. 'Essenz, das was einer Sache ihre Kraft und ihr Wesen gibt') erwogen.

burger Rektoratsreden XVII 21) für ein notwendiges Erfordernis des linguistischen Prähistorikers halte, muß sich der Mut zur Revision aller Hypothesen verbinden. Der Fortschritt wird von denen erreicht werden, deren Ziel es nicht ist 'sich zu beruhigen', sondern die in stets wacher Unruhe die Probleme immer wieder aufs neue stellen, alte Kombinationen ohne vorgefaßte Meinung, aber mit leidenschaftlichem Suchen, wieder und wieder prüfen und den Möglichkeiten neuer nachgrübeln.

Exkurs: Die Wurzel *sṛ*

Der alte '*Walde-Pokorny*' (*Vgl. Wörterbuch der idg. Sprachen* II [1927] und I [1930]) und der neue '*Pokorny*' (*Idg. Etymologisches Wörterbuch* I [1959]) sind wertvolle Hilfsmittel, deren man sich selbstverständlich bei der Arbeit mit immer erneuter Dankbarkeit und mit vielseitigem Vorteil bedient. Es muß aber doch einmal deutlich gesagt werden, daß man der Absicht der Verfasser kaum gerecht wird und überhaupt den Charakter solcher Hilfsmittel verkennt, wenn man sie als Kodifikationen sicheren Wissens behandelt, wie es nicht selten geschieht. Ich muß ausdrücklich protestieren, wenn eine neue etymologische Kombination mit dem simplen Hinweis darauf abgelehnt wird, daß sie mit der Lehre Waldes und Pokornys nicht im Einklang steht. Auch der neue '*Pokorny*' bedarf in nicht seltenen Fällen der Nachprüfung durch Spezialisten. Die Situation verlangt es, daß ich diese Selbstverständlichkeit eigens begründe.

Der Indologe, der sich mit der vom '*Walde-Pokorny*' (und '*Pokorny*') angenommenen idg. Wurzel 1 *ser* 'strömen, sich rasch und heftig wohin bewegen' beschäftigen möchte, wird, noch ehe er überhaupt dazu kommt, die in diesem Artikel vorgetragenen etymologischen Hypothesen zu erwägen, sämtliche faktischen Angaben über die ind. Wurzel *sṛ* in Frage stellen und korrigieren müssen.

a) Für das vedische Präsens *sisarti* ist nicht eine der angegebenen Bedeutungen 'fließ, eilt, jagd, verfolgt' auch nur annähernd richtig.

b) Das Präsens *sarati* hat in einem idg. etymologischen Wörterbuch überhaupt nichts zu suchen, denn es ist nachweisliche Neubildung (belegt im epischen, hochklassischen [Kālidāsa, Daṇḍin] und spätem [*Bhāgavata-Purāṇa*, *Pañcatantra*, Spruchdichtung] Sanskrit), die noch dem Pāṇini unbekannt ist. Dieser lehrt vielmehr *asarat* usw. ausdrücklich als Aorist (3. 1. 56), neben dem er ein Perfekt *sasāra* (1. Pers. Dual *sasṛva*, Plur. *sasṛma*) kennt (7. 2. 13), und zu dem er das Präsens *dhāvati* (von *dhāv* 'laufen') vorschreibt (7. 3. 18). Seine Angaben sind in vollständiger Übereinstimmung mit dem gesamten vedischen Sprachgebrauch, dem ein Präsens *sarati* fremd ist; der z. B. dem präsentischen Indikativ *upadhāva* (Ait. Br. 7. 14. 1) 'eile hin zu' ein Perfekt *upasasāra* (Ait. Br. 7. 14. 2) antworten läßt; und der die Formen *asarat* usw. durch-

aus in unzweideutig aoristischer Funktion — zur Bezeichnung naher Vergangenheit — verwendet.

c) Das Futur *sariṣyati* und das Desiderativ *sisīrṣati* als Zeugen einer 'schweren Basis' (**serē / serə*) aufzurufen, ist ein verwunderlicher Lapsus. Jeder Indologe weiß, daß im Futur wie im Desiderativ sich die auf *i*, *u*, *r*, *m* und *n* auslautenden *aniṭ-* Wurzeln sämtlich wie *seṭ-*Wurzeln verhalten, und der Indogermanist sollte wissen, daß deutliche Spuren im Litauischen (*kláusiu* 'ich frage': *klausaũ* 'höre', *mìrštu* 'ich sterbe': Inf. *mir̃ti*) den idg. Charakter dieser Bildungsweise nach W. SCHULZES glänzender Demonstration (*Kleine Schriften* S. 164ff.), die ich dringend nachzulesen bitte, verbürgen. Es besteht nicht der geringste Anlaß, der Wurzel *sṛ* (Infinitiv *sartum*, Part. *sṛta*, Perf. *sasṛva*, *sasṛma*, *sasṛvas-*) ein **sī̆* zur Seite zu stellen, womit jede Berechtigung entfällt, *sirá* 'Ader' und *sīrá* 'Strom' (?), oder griech. ῥωομαι mit ihr in Verbindung zu bringen.

Lassen wir das ganz unsichere *sará-* (VS XXII 2), dessen unkontrollierbare Vieldeutigkeit überhaupt nichts zu sagen erlaubt — 'flüssig' ist geraten, und zwar ganz schlecht —, und *sará patatríṇī*, angeblich 'geflügelter Bach' (?) *AV* V 5. 9 (vgl. Thieme, KZ LXIX 209 Anm. 1), das auch als Variante des rigvedischen *sīráḥ patatríṇīs* (X 97. 9, *VS* XII. 83) in *TS* IV 2. 6. 2, *MS* II 7. 13, *Kāṭh.* XVI 13 erscheint, als für etymologische Spekulationen untaugliche Objekte beiseite und die etymologische Verbindung von *sṛ* 'laufen, eilen' und griech. αἱρέω 'nehmen, ergreifen' lächelnd, wie sie es verdient, auf sich beruhen, so bleibt als einzige ernstlicher Erwägung werte Vergleichung die des hapax *sárma-* 'Loseilen' (*RV* I 80. 5 *índras-... apáḥ sármāya códayan* 'Indra, die Wasser zum Loseilen / Loslaufen antreibend') mit griech. ὁρμή 'Ansturm'. Als eine 'gesicherte Tatsache' kann sie natürlich auch nicht gelten. Mir scheint F. SOMMER richtig zu urteilen, wenn er ὁρμή von ὄρνυμι zu trennen 'sich nicht entschließen kann' (*Griech. Lautstudien* [1905] S. 133 nebst Anm. 1) und dafür plädiert, die Aspiration von ὁρμή gegenüber ὄρνυμι in Entsprechung zu setzen zu der von ἅρμα gegenüber ἁραρίσκω[14].

Der Weg ist also frei für Wackernagels Vorschlag (vgl. o. S. 99), *sṛ* 'laufen, eilen' mit lat. *salire* 'springen', griech. ἅλλομαι dass., usw. zusammenzubringen. Ich halte ihn für richtig. Da das 'Laufen' in seiner charakteristischsten Form nichts weiter ist als ein wiederholtes 'Springen', werden die beiden Vorstellungen in der Sprache sehr leicht identifiziert. In mitteldeutscher, mir aus der Kindheit vertrauter, familiärer Umgangssprache sagt man ganz gewöhnlich '*springen*' anstatt '*laufen*'; dem deutschen '*laufen*' entspricht das englische *leap* 'springen' und das

[14] Vgl. auch SCHWYZER, *Griech. Gramm.* I 306. Ich würde mit MEILLET BSL XXVIII c. r. 21 an die Wirkung eines ursprünglich im Suffix vorhandenen *s* (*-smā-*, *-smn-*) denken.

gotische *ushlaupan* 'aufspringen' (vgl. auch *brautlauf* 'Brauttanz': 'springen' zu 'tanzen' wie lat. *salīre*: *saltare*). Vor allem aber muß ich Wackernagel zustimmen, weil die Annahme einer ursprünglichen Bedeutung 'springen' gewisse tatsächliche Verwendungen der Wurzel *sṛ* verständlich macht, die sonst rätselhaft bleiben. Es handelt sich hier geradezu um einen Musterfall um zu zeigen, daß Etymologie und Exegesis nicht in feindseliger Gleichgültigkeit sich gegenüberstehen dürfen, sondern daß der Exeget von einer richtigen etymologischen Kombination praktischen Nutzen für das Textverständnis haben kann.[15]

Das Präsens *sisarti* hat den beim mit *i* reduplizierten Präsens erwarteten faktitiv-kausativen Sinn. *RV* III 32. 5 *apó árṇā sisarṣi* 'Du läßt die Wasser, die Fluten loseilen / loslaufen' (Geldner: 'Du läßt ... laufen'). Mehrfach sind die Arme Objekt: II 38. 2 *prá bāhávā ... sisarti*, VII 62. 5 *prá bāhávā sisṛtam*. Offensichtlich müssen wir hier 'vorstrecken, ausstrecken' übersetzen. Dieses Idiom ist auch noch zu einer Zeit lebendig, da das Präsens *sisarti* durch das Kausativ gewöhnlichen Typs *sāraya-* (einziges Beispiel im *RV*: X 65. 5) ersetzt ist: *VS* XXIII 20 *catúraḥ padáḥ saṃprásārayāva* 'laß uns beide gemeinsam die vier Füße ausstrecken', *TB* I 6. 4. 2. *savyaḥ* (*bāhus*) *prasṛtaḥ* 'der linke Arm (ist) ausgestreckt'; *pra-sāraya-* 'ausstrecken' und *prasṛta-* 'ausgestreckt' (von Armen, Händen, Fingern, Gliedern, Rüsseln usw.) sind im klassischen Sanskrit durchaus üblich.

Wollen wir den Ursprung dieser Ausdrucksweise verstehn, können wir offensichtlich nicht von '(die Arme) vorwärts laufen / eilen lassen' ausgehn, wohl aber von '(die Arme) vorwärts springen lassen, vorwärts schnellen'.

Das vedische Perfekt kann zur intransitiv (Aorist- *asarat*) wie transitiv (d. h. in diesem Fall faktitiv: Präsens *sisarti*) gebrauchten Wurzel gehören[16]. *prasásrāṇá-* (*RV* V 44. 3) 'sich ausgestreckt habend', wörtlich

[15] Auch ein der Etymologie gegenüber grundsätzlich so zurückhaltender Forscher wie H. Oldenberg hat doch auch gesehen, daß mit ihrer schroffen Ablehnung 'sich die Forschung geflissentlich wertvoller Erkenntnisquellen beraubt' (*Vedaforschung* 28f.). „Natürlich aber kann eine (etymologische) Annahme... Wert nur erhalten, wenn die aus der Etymologie abgeleitete Vermutung durch die Prüfung der Belegstellen bestätigt wird" (o. c. 95). Ich fühle mich in keiner Weise in theoretischem Widerspruch zu Oldenberg, wenn ich auch praktisch jener 'wertvollen Erkenntnisquelle' mit größerer Zuversicht nahe, aus ihr auch frisches Wasser und nicht nur abgestandene Weisheiten zu schöpfen.

[16] Z. B. *vāvṛdhuḥ* 'sie sind gewachsen' (Praesens *vardhate* 'wächst'), und *vāvṛdhuḥ* 'sie haben wachsen lassen' (Praesens *vardhati* 'läßt wachsen'); *pīpāya*, *pipye* 'ist geschwollen' (Praesens *payate* 'schwillt') und *pipyatuḥ* 'ihr beide habt schwellen lassen' (Praesens *pinvati* 'läßt schwellen'). Vgl. L. Renou, *Valeur du parfait* (1925) 9 und 144f. — Die mediale Endung in *víśasre RV* X 71. 4c wohl, weil die Handlung den eigenen Körper betrifft. Zu vergleichen X 73. 8 *tvám etáni papṛṣe ví náma* 'Du hast diese deine Namen erfüllt' (vgl. Renou o. c. 150).

'vorwärts gesprungen, geschnellt seiend' ist natürlich intransitiv. Ebenso *ví...sasre* in VII 36. 1 *ví sā́nunā pṛthivī́ sasra urvī́* 'die breite Erde ist mit ihrem Rücken auseinandergesprungen' (GELDNER: 'hat sich ausgebreitet'). Hieran anzuschließen ist I 79. 1 *rájaso visāré* 'beim Auseinanderspringen des Raumes' (GELDNER: wenn der Raum sich weitet'), d. h. 'beim Hellwerden' (vgl. GELDNERS Anm.!); V 42. 9 *visarmāṇam kṛṇuhi vittám eṣām* 'mach ihren Besitz zu einem Auseinanderspringer', d. h. 'laß ihn zerstieben'. Von 'auseinanderrinnen' (GELDNER) kann nicht die Rede sein.

In Verbindung mit *vi* ist das Perfekt sicher in einem, möglicherweise in zwei Fällen faktitiv und ersetzt uns damit ein nicht belegtes **vi-sisarti* 'läßt auseinanderspringen, schnellt auseinander':

RV X 71. 4cd *utó tvasmai tanvàṃ ví sasre*
jāyéva pátya uśatī́ suvā́sāḥ

'und dem einen hat sie (die Göttin Rede) ihren Leib auseinanderspringen lassen, wie die Gattin dem Gatten, willig, schön gekleidet'. GELDNER: 'sie hat sich aufgetan...' (YĀSKA I 19 glossiert: *svam ātmānam vivṛṇute*, danach PAT., *Mahābhāṣya* I S. 4 Z. 6f.)

I 73. 6 d *ví síndhavaḥ samáyā sasrur ádrim*

'Die Ströme haben den Fels in der Mitte auseinanderspringen lassen (als sie sich hindurchdrängten)'. Allenfalls möglich wäre natürlich auch intransitive Auffassung: 'sie sind mitten durch den Fels gesprungen'. Geldner: 'sie sind hervorgebrochen'.

Die zweite Person Dualis *sisratus* (*RV* VIII 59. 2 = *vālakh.* 11), also ein reduplziertes Präsens mit Perfektendung[17], können wir natürlich nur faktitiv interpretieren, was syntaktisch keinerlei Schwierigkeiten macht. Unannehmbar, da gänzlich willkürlich, ist jedenfalls GELDNERS Übersetzung 'sie haben Halt gemacht':

yā́ sísratū rájasaḥ pā́ré ádhvano

'(Mitra und Varuṇa) die ihre Wege an das Ende des Raumes schnellen lassen', d. h. 'die auf ihren Wegen das Ende des Raumes in gewaltigem Satz erreichen'.

Das Medium von *sisarti* wird überall reflexiv gebraucht, also im Sinn von 'sich (los-)schnellen', was natürlich in ganzen auf 'loslaufen, loseilen' hinauskommt. So, wenn die Ströme (IX 66. 6, II 17. 3), die Opferspeisen (III 52. 2), die Anteile (VIII 59. 1) oder die Kühe (IV 22. 6) Subjekt sind. Immerhin gibt es zwei Stellen, an denen es geraten scheint, die Vorstellung des Springens auch in der Übersetzung zum Ausdruck zu bringen:

[17] Vgl. WACKERNAGEL, *Gramm.* I p. XV, RENOU, *Parfait* 56.

II 11. 3cd *túbhyéd etấ yấsu mandasānáḥ*
prá vāyáve sisrate ná śubhrấḥ

'Dir schnellen sich vorwärts diese (vom Milchschaum weißglänzenden Somaströme: *dhārās*), an denen du dich berauschst, wie die weißglänzenden (Schaumwogen) dem Winde (sich vorwärtsschnellen)'. GELDNER ergänzt zu *śubhrās* den Begriff 'Gespanne' (*niyutas*), die aber sonst nicht als *śubhrā* charakterisiert sind. Mir scheint die wörtliche Übersetzung von *pra...sisrate* (Geldner: 'laufen weiter') durch 'schnellen sich vorwärts' und die Erwähnung des Windes es nahe zu legen, daß der Dichter vielmehr an weiße Schaumwogen denkt, die sich als etwas, das jeder sehen kann, auch viel besser als die fiktiven Gespanne des Windgottes zum Vergleich eignen. *śubhrā* ist zwar als Qualifikation von *ūrmi* f. 'Welle' im *RV* nicht belegt, wohl aber können *śubhrā* sein: die Wasser (*āpas*: RV V 41. 12), die Flüsse (V 42. 12) und die aus dem 'Schoß der Berge' hervorbrechenden Ströme Vipāś und Śutudrī (III 33. 1,2).

V 1. 1cd *yahvấ iva prá vayấm ujjíhānāḥ*
prá bhānávaḥ sisrate nấkam áccha

GELDNER übersetzt: „Wie die jüngsten (Vögel), die zum Zweig auffliegen, eilen seine Strahlen zum Himmel empor". Der ergänzte Begriff 'Vögel' ist willkürlich und verrät sich als falsch dadurch, daß er die Übersetzung von *ujjihānās* mit 'die auffliegen' nach sich zieht. *ud+jihīte* ist 'in die Höhe fahren, hochspringen' (vgl. z. B. LÜDERS, *Phil. Ind.* S. 371 zu *saṃ-hā*). Wenn schon das wichtigste Element des Vergleichs ungenant bleibt, müßten wir doch wenigstens erwarten, daß seine genannte Qualifikation unzweideutig auf ihn hinweist, wie es eben nur in Geldners Übersetzung, aber nicht im Original geschieht. Ich übersetze:

'Wie junge (Kinder oder Tiere) sich aufspringend nach einem Zweig schnellen (um ihnen sonst unerreichbare Früchte oder Blätter zu pflücken), (schnellen sich) die Strahlen (des Feuers) hochspringend bis zum Himmel.'

Man wird zugeben müssen, daß meine Übersetzungen, so wenig sie im einzelnen deutschem Idiom entsprechen, nicht unwahrscheinlicher sind als die GELDNERS. Entscheidend aber scheint mir, daß ich überall bei der Vorstellung 'Springen, Schnellen' bleiben kann, während GELDNER, nicht nur um der Glätte des deutschen Ausdrucks willen, die Vorstellung ständig willkürlich ändert: reflexives *sisṛ* wird bald als 'Halt machen' (VIII 59. 2), bald als 'hervorbrechen' (I 73. 6), bald als 'weiterlaufen' (II 1. 3), 'eilen' (V. 1. 1), bald als 'sich auftun' (X 71. 4), transitives *pra-sisṛ* wird als 'ausstrecken' übertragen. Wir haben es R. VON ROTH ohne weiteres zugegeben (o. S. 103), daß das etymologische Verfahren, 'für sich allein geübt', d. h. ohne Verbindung mit ein-

gehender exegetischer Arbeit, 'viel zu weite logische Kreise erzeugt'. Gerechterweise müssen wir nun aber doch hinzufügen, daß das exegetische Verfahren, 'für sich allein geübt', d. h. ohne Rücksicht auf einen Vorstellungskern, um den sich der Gebrauch eines Wortes gruppiert und auf den uns die Etymologie doch nicht ganz so selten bringen kann, ein Bild liefern mag, das aus so disparaten Motiven zusammengesetzt ist, daß es als Einheit überhaupt nicht mehr begriffen werden kann. Eine innige Verbindung sich gegenseitig kontrollierender Etymologie und Exegese wird uns am sichersten vor jenen lebensfremden 'weiten logischen Kreisen' und zugleich vor dem willkürlichen Kunterbunt exegetischer Einfälle bewahren.

Hält man *Ilias* 4. 125 ἆλτο ὀιστός 'es sprang / schnellte der Pfeil [von der Sehne]' und 8. 300 οἰστὸν ἀπὸ νευρῇφιν ἴαλλεν nebeneinander, so wird man doch eigentlich unmittelbar darauf geführt zu übersetzen: „er ließ den Pfeil von der Sehne schnellen", d. h. das epische ἰάλλω 'to send forth' (*'Liddel-Scott'*) als ein reduplizierten faktitives Präsens zu ἆλτο (intransitives Präsens ἄλλομαι) aufzufassen. Die Form ἆλτο (mit äolischer Psilose) paßt ausgezeichnet zu *asaram*, *asaras*, *asarat*, das natürlich aus einem alten Wurzel-Aorist: *asaram*, **asar*, **asar* entwickelt ist (WACKERNAGEL, *Festgabe Jacobi* S. 17), und ἰάλλω (mit gleicher Psilose) ist eine im Griechischen auch sonst bezeugte *ye-/ yo-* Erweiterung eines reduplizierten Wurzel-Präsens (SCHWYZER, *Griech. Gramm.* I 717), das in Sanskrit *sisarti* tatsächlich vorliegt. Der griechische Aorist ἴηλα (*Il.* 15. 19 περὶ χερσὶ δὲ δέσμον ἴηλα 'ich schnellte ('schnallte') die Fesseln um die Hände', *Od.* 22. 49 οὗτος γὰρ ἐπίηλεν τάδε ἔργα 'denn dieser (Antinoos) startete ('ließ losschnellen', 'triggered') diese [abscheulichen] Taten') ist, wie auch das Partizip ἰαλτός (AESCH. *Choephoroi* v. 22 'entsendet'), eine griechische Neuerung (SCHWYZER *o. c.* I. 648). Ganz entscheidend scheint mir die Übereinstimmung eines indischen und griechischen Idioms, die sich aus der Identifizierung der Vorstufen von ἰάλλω und *sisarti* ergibt: *prá bāhávā sisarṣi* usw. 'Du läßt die Arme vorwärts schnellen' = 'streckst aus', usw. ~ Od. 1. 149 usw. ἐπ' ὀνείατα χεῖρας ἴαλλον 'sie ließen die Hände auf die Speisen schnellen' = 'streckten sie aus nach...' Die communis opinio, die hom. (und dichterisches) ἰάλλω zu Sanskrit *iyarti* 'setzt in Bewegung' stellt, zerreißt nicht nur den Zusammenhang zwischen hom. ἆλτο und ἴαλλεν, sondern auch den ebenso offensichtlichen zwischen *iyarti* und *ṛṇoti* 'setzt in Bewegung', das natürlich von ὄρνυμι 'in Bewegung setzen' nicht getrennt werden kann. Wer wird solcher Doppelhochzeit übers Kreuz Beifall zollen, wenn wir Griechisches bei Griechischem und Vedisches bei Vedischem belassen können und dann noch als Endresultat eine vollendete Harmonie indischen und griechischen Sprachgebrauchs erhalten?

Das ausdrückliche, z. B. durch *Ait. Br.* VII 14. 1, 2 bestätigte, Zeugnis des PĀṆINI (3. 1. 56) für *sṛ* = 'laufen' müssen wir also durch die Angabe ergänzen, daß es sich ursprünglich um ein in Sprüngen geschehendes Laufen handelt. Wer genau hinhört, wird in der Tat nicht nur in den bereits besprochenen Verbindungen mit *pra* und *vi*[18], sondern auch im Simplex die Vorstellung des 'Springens / Schnellens' bald mit größerer, bald mit geringerer Deutlichkeit vernehmen. Der Vergleich z. B. des Soma mit einem spielenden Pferd (*RV* IX 86. 44) scheint mir wesentlich zu gewinnen, wenn wir *átyo ná kríḍann asarat* übersetzen als 'er sprang (oder: lief in Sprüngen) wie ein spielendes Pferd'. Von eilenden Boten mag man schon im Indogermanischen mit der Wurzel **sal* 'springen, in Sprüngen eilen' gesprochen haben. Zu *RV* X 108. 3/4 *dūtír asaram / asaras* 'als Botin bin ich, bist du (die Götterhündin) [in Sprüngen] herbeigeeilt', paßt die Verwendung von griech. ἴάλλω im Sinne von 'entsenden (insbes. als Boten)': ἄγγελον ἰάλλειν (THEOGN. 269f.; AESCH. *Prom.* 659, *Choeph.* 45f. usw.) und altslawisch *posъlъ* ἀπόστολος 'Bote' (davon Denominativ: *posrlati* 'zum Boten machen, senden'), von dem freilich der '*Walde-Pokorny*' (II 505) urteilt es 'läge in der Bedeutung fern' (von der Bedeutung der Wurzel 4 *sel* 'springen'), das sich aber doch semantisch einwandfrei verstehen läßt als '*Springer, *Läufer, *Eilbote, Bote'. Aber noch im hochklassischen Sanskrit begegnen idiomatische Ausdrucksweisen, die sich nur erklären lassen unter der Voraussetzung, daß *sṛ* einfach als 'springen, schnellen' gemeint ist: KĀLIDĀSA, *Meghadūta* (ed. HULTZSCH) Vers 83 *tantrīs ... sārayantīm* 'die Lautensaiten springen (d. h. erklingen) lassend', *Kathāsaritsāgara* (siehe *PW*) und VALLABHADEVA zu *Meghadūta* 83 *sāraṇā* 'Erklingen lassen (eines Lautentons)'; *Meghadūta* 85 *sārayantīṃ gaṇḍābhogāt... ekaveṇīṃ kareṇa* 'mit der Hand den Zopf von der Wangenwölbung (weg-)schnellend'. Vom 'Aufspringen' eines beim Waldbrand zusammenwirkenden Windes und Feuers braucht das Epos *pra-sṛ* (*Mahābhārata*, Calc. ed. 7. 106 *prasarato vāyvagnī sahitau vane*) und *Ṛtusaṃhāra* 1. 25 sagt: *prasarati dāvāgniḥ* 'der Waldbrand springt auf'. Danach werden wir wohl auch Meghadūta 53 *sarati vāyau* nicht einfach übertragen ‚wenn der Wind geht', wozu die Angabe im *Dhātupātha*: *sṛ gatau*, einlädt, sondern sagen dürfen; 'wenn der Wind [auf-]springt', umsomehr als es sich hier ebenfalls um das Entstehen eines Waldbrandes (*davāgni-*) handelt. Man denke übrigens an *Od.* 15. 475 ἐπὶ δὲ Ζεὺς οὖρον ἴαλλεν 'Dazu aber ließ Zeus einen Fahrtwind aufspringen'.

PĀṆINI selbst lehrt (3. 3. 71), ein *-sará-* von *sṛ* zu bilden, 'wenn von Erzeugen die Rede ist'. Er hat sicherlich den Stamm *upasara-* im Auge,

[18] Mit den Ausdrücken *koṇo 'bhinihṛtaḥ* 'herausgesprungene Ecke' und [*konas*] *abhiniviṣṭaḥ* 'hineingetretene Ecke' unterscheidet PATAÑJALI (MAHĀBHĀṢYA III 313 Z. 18) die Begriffe 'Eck, Kante' und 'Ecke'.

8*

der bezeugt ist durch PATAÑJALIS (*Mahābhāṣya* I S. 43 Z. 14, III S. 132 Z. 5, 225 Z. 13, 14) *upasaraja-* 'durch Zeugung geboren' und weiter gewährleistet wird durch die Beispiele der *Kāśikā* zu PĀṆINIS Regel: *gavām upasaras, paśūnām upasaras*, deren idiomatische Umsetzung ins Deutsche die genetische Erklärung unmittelbar an die Hand gibt: 'Das Bespringen der Kühe, das Bespringen des Kleinviehs'.

Wir dürfen erwarten, daß die Vorstellung des 'Springens' dann mit besonderer Anschaulichkeit hervortritt, wenn *sṛ* mit *ud* 'aufwärts' verbunden ist. Sehr gebräuchlich im klassischen Sanskrit ist der Kausativstamm *ud+sāraya-* 'verscheuchen, vertreiben, entfernen', das sich ohne weiteres als ein ursprüngliches: 'aufspringen lassen (von seinem Platz)', 'in hohen Sätzen davon eilen machen' interpretieren läßt. In ähnlicher Weise ist offenbar das homerische ἀτιμίῃσιν ἰάλλειν (*Od.* 13. 142) 'beleidigen' als 'durch Verunehrungen (im Zorn von seinem Platz) aufspringen lassen' aufzufassen. Seltener ist intransitives *ud-sṛ*: AV III 9. 5 *úd āśávo ráthā iva śapáthebhiḥ sariṣyatha* 'ihr (üblen Geister) werdet mit Flüchen aufspringen / in hohen Sätzen davon eilen wie schnelle Wagen' (WHITNEY: 'ye shall go up'). Das PW zitiert aus dem *Hit.*: *utsṛtya* als Variante für *utplutya* 'hochgesprungen seiend'. Ich möchte *utsṛtya* als die lectio difficilior für die ältere, echte Lesung halten. Ebenso die Variante *utsartum* in *Mahābhārata* IV 44. 14 (*samiddhaṃ pāvakam... madhyenotsartum* 'ein loderndes Feuer in der Mitte durchspringen'), die in den Hss. mit wechselnden, sämtlich farbloseren Ausdrücken (*uttartum* 'durchqueren', *udgantum*, *uccartum* 'durchgehn') konkurriert.

Die an und für sich spärlichen Spuren eines intransitiven *ud+sṛ* 'aufspringen, hochspringen' im Sanskrit sind also teilweise von späteren Abschreibern, die es nicht mehr verstanden, noch künstlich verwischt. Als Ersatz haben wir mehrere interessante volkssprachliche Zeugnisse.

Jāt. V 347 Z. 10 *ussaratha ussarathā ti janaṃ ussārento* „mit den Worten 'springt auf, springt auf' das Volk vertreibend ('aufspringen lassend')", bestätigt vollgültig unsere Interpretation des klassischen *ud+sāraya-* und von *AV* III 9. 5. *Jāt.* V 319 Z. 12 (Gāthā) *pādās' ussārayaṃ dhaje* „die Flaggen auf die Füße springen lassend (d. h. 'hissend')" und *Visuddhi Magga* 63 *sāmuddikan ti samuddavīcīhi thale ussāritaṃ* „'aus dem Meer stammend' heisst, was von den Wogen des Meers ans Festland geschnellt (geworfen) ist", brauchen *ussāraya-* genau in dem als ursprünglich vorausgesetzten Sinn (gewöhnlich ist Pali *ussāraya-* 'verscheuchen, vertreiben, entfernen').

usaṭa-, *uṣaṭa-*, *uṣuṭa-* (-Sanskrit *utsṛta-*) in den Aśoka-Inschriften ist 'hochgestellt, vornehm' im Gegensatz zu *khudaka-*, *khudraka-* (Sanskrit *kṣudra-*) 'gering, niedrig'. Offenbar ist es ursprünglich 'hochgesprungen', d. h. 'durch einen Sprung an eine hohe Stelle gelangt'. Wir würden sagen

'hochgestiegen', das Englische 'elevated' und das Sanskrit *ucchrita* 'sich erhoben habend' = 'hoch'. Tatsächlich zitiert das *PW* aus dem *Harivaṃśa* (Calc. ed. 3926) ein *utsṛta-* 'hoch' (von den Hörnern / Gipfeln der Berge), für das eine neuere Ausgabe, mit kaum gerechtfertigter Billigung des *PW*, das gewöhnlichere *ucchrita-* 'hoch' eingesetzt hat. *utsṛta* ist gewiß als die echte Lesart zu rezipieren.

Noch deutlicher ist der im klassischen Sanskrit begegnende Verbalstamm *ucchala-* (im PW s. v. *śal*), dessen Charakter als einer Entlehnung aus der Volkssprache Th. Zachariae (KZ XXXIII 444ff.) schon zu einer Zeit (1895) klar gestellt hat, da man noch nicht so selbstverständlich mit solchen Entlehnungen rechnete, wie man es heute tut. Die Partizipien *ucchalant-* 'aufspringend' (z. B. von Winden) und *ucchalita-* 'hochgesprungen' (z. B. von hochspritzendem Blut) sind ohne weiteres identifizierbar als östliche Entsprechungen (*l* für *r*, *cch* für *ts*) von Sanskrit *utsarant-*, *utsṛta-* (*ucchalita-* mit volkssprachlicher Verallgemeinerung des Verbalstammes und des Partizipialsuffixes *-ita-*). Es braucht jetzt eigentlich gar nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden, daß es unmöglich ist, Sanskrit *ud+sṛ* 'aufspringen, hochspringen' und das volkssprachliche *ucchala-* 'auf-, hochspringen' und zwei getrennte idg. Wurzeln zurückzuführen, wie es nach '*Walde-Pokorny*' (II 497, 500) und '*Pokorny*' (899, 909) richtig wäre. Noch auch ist es nötig, noch auf die im *Dhātupāṭha* gelehrte Wurzel *sal* (I 580 *ṣala gatau*) als einer Nebenform von *sṛ* (I 982 *sṛ gatau*) mit östlicher *l*-Lautung besonderen Wert zu legen: sie ist sowieso selbstverständlich.

āścarya-

Von P. THIEME, Tübingen

Bei dem Versuch, den Wortstamm *āścarya-* zu analysieren, ist es notwendig, nicht von dem wohlbekannten klassischen Nominalstamm *āścarya-* n. 'seltsame Erscheinung, Wunder' auszugehen — wie es z. B. Wackernagel-Debrunner, Altind. Gramm. II 2 § 664a Anm. (S. 829) und F. B. J. Kuiper in seiner neuerlichen Behandlung '*Āścarya-*, N. „Marvel" (Indo-Iranian Journal V 1961 S. 136ff.) tun —, sondern die ältesten nachweisbaren Verwendungen des Wortes zugrunde legen. Es stellt sich heraus, daß das PW ganz mit Recht zunächst ein Adjektiv *āścarya* 'selten erscheinend, seltsam, wunderbar' ansetzt und dann erst ein Neutrum *āścarya* 'seltsame Erscheinung, Wunder' belegt. Konzentriert man sich noch konsequenter, als das PW es tut, auf die frühesten Belege, wird man dazu geführt, von den drei aufgeführten Bedeutungen des Adjektivs nur die erste: 'selten erscheinend' gelten zu lassen.

Kaṭha Up. 2. 7 cd *āścaryo vaktā kuśalo 'sya labdhā*
[ā]ścaryo jñātā kuśalānuśiṣṭaḥ

„Selten erscheinend (schwer zu finden) ist einer, der [diesen Ātman] verkünden wird[1]), selten erscheinend ist einer, der diesen geschickt auffassen wird[2]); selten erscheinend ist ein Kenner [dieser Weisheit], selten erscheinend ist ein geschickter Unterwiesener (Schüler)."[3])

Gewiß, vom 'Seltenen' zum 'Seltsamen' oder 'Wunderbaren' ist nur ein Schritt. So ist die Übersetzung: „Wunderbar (nota

[1]) Cf. Kaṭha Up. 1. 22c *vaktā cāsya tvādṛg anyo na labhyaḥ*; 2. 7a *śravaṇāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ*.

[2]) Cf. Kaṭha Up. 2.9d *tvādṛṅ no bhūyān Naciketaḥ praṣṭā*; 2.7b *śṛṇvanto 'pi bahavo yam na vidyuḥ*.

[3]) Wie ein Vergleich der verschiedenen Übersetzungen zeigt, kann man betreffend die Einzelheiten der Konstruktion auch anders denken. Die Auffassung von *āścarya* als 'selten' wird dadurch nicht berührt. Ich bemerke nur, daß *kuśalaḥ* in c gewiß den *labdhā* (vgl. dazu auch 2. 23) charakterisiert (so z. B. P. Deußen, Sechzig Upanishad's, S. 272; F. Weller, Kaṭha Upaniṣad, S. 80, 150). Dafür spricht nicht nur die Wortstellung, sondern auch eine starke innere Wahrscheinlichkeit: wenn ein Schüler einen *vaktṛ*, den Verkünder einer Wahrheit, nicht versteht, so liegt das nach von modernem pädagogischen Denken unberührter Auffassung ausschließlich am Schüler. Dann muß aber auch *kuśalānuśiṣṭaḥ* in d als ein, allerdings hartes, Karma-

bene: wegen seiner Seltenheit) ist . . ." dem gedanklichen Zusammenhang nicht unangemessen[1]). Das Seltene muß aber nicht unbedingt 'seltsam' oder 'wunderbar' sein. Findet sich *āścarya* in einer alten Aussage, in der die Konnotation des Staunenswerten fehlt, ist die Frage, ob diese Konnotation, die im klassischen Sanskrit im Vordergrund steht, von Alters her wesentlich ist, negativ entschieden.

Yāska, Nir. 2. 24 *bahulam āsām naighaṇṭukaṃ vṛttam, āścaryam iva prādhānyena* „Häufig ist das beiläufige Vorkommen dieser (nämlich der Flüsse) [im Ṛgveda], vergleichsweise[2]) selten ist ihr Vorkommen als Hauptgegenstand eines Hymnus oder Verses".

Ähnlich Nir. 11. 2 *bahulam asya (somasya) naighaṇṭukaṃ vṛttam, āścaryam iva prādhānyena.*

Von 'seltsam' oder 'wunderbar' oder einem 'Wunder' kann doch hier kaum, nicht einmal vergleichsweise, die Rede sein.

bahulam und *āścaryam iva* stehen sich vielmehr so gegenüber wie sonst etwa *bhūyas* und *alpa*: Nir. 7. 3 *parokṣakṛtāḥ pratyakṣakṛtāś*

---

dhāraya aufgefaßt werden. Die Vermutung *kuśalo['']nuśiṣṭaḥ*, was viel näher läge und den Parallelismus zu c auch in der Form herstellte, drängt sich auf. Das moralische Recht zur Erwägung solcher leichten Besserung ergibt sich mir aus L. Alsdorfs textkritischen Erörterungen, Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhopaniṣad (ZDMG C [1950], S. 621ff.). Insbesondere sei verwiesen auf die bereits von M. Müller erwogene Herstellung von *āpanāya* (für unmögliches *āpaneyā*) in 2.9 (Alsdorf S. 625 Anm. 1) und Alsdorfs eigene, mir völlig evidente Herstellung von 1.12ab: *na tatra tvan* (Überlieferung: *tvaṃ*) *na jarāyā* (Überlieferung *jarayā*) *bibheti* (Alsdorf S. 637). Daß man auch hier anders denken kann, zeigt F. Wellers durchgehende Zurückhaltung gegenüber Alsdorfs Vorschlägen.

[1]) So interpretiert schon die Bhagavadgītā (2.29) im Licht des späteren Sprachgebrauchs (*āścarya* n. 'Wunder'): *āścaryavat paśyati kaścid enam / āścaryavad vadati tathaiva cānyaḥ / āścaryavac cainam anyaḥ śṛṇoti / śrutvāpy enaṃ veda na caiva kaścit.* — Ist *vadati* in b in den Text geratenen Glosse für episches, metrisch tadelfreies, *vakti?*

[2]) Es handelt sich hier jedenfalls nicht um das 'vergleichende', sondern vielmehr um das sogenannte 'mildernde' *iva* (cf. PW sub *iva* 2) — ich würde sagen: das 'relativierende' —, das in der älteren Sprache bei Ausdrücken der Größe, Menge, Häufigkeit oder Qualität, die ja alle nur relativ prädiziert werden können, idiomatisch ist. Vgl. z. B. ŚB 1. 6. 1. 21 *bahv iva pāpam* „vergleichsweise viel Böses", Ch. Up. 6. 12. 1 *aṇvya ivemā dhānāḥ* „diese vergleichsweise winzigen Kerne", Iś. Up. 9 *tato bhūya iva* „vergleichsweise mehr als dies". Yāska selbst unterscheidet es (Nir. 1. 9/10) als ein *vākyapūraṇa* 'Satzfüllsel' von dem *iva*, das *upamārthe* 'im Sinne eines Vergleichs' (Nir. 1. 4) steht, und belegt es mit den der brāhmaṇa-Prosa entnommenen Sätzchen: *su vidur iva* „sie wissen es vergleichsweise gut" (Kāṭh. 8. 3), *su vijñāyete iva* „die beiden werden vergleichsweise gut (leicht) unterschieden" (Kāṭh. 6. 2).

ca mantrā bhūyiṣṭhā, alpaśa ādhyātmikāḥ „Sprüche/Verse, in denen in der dritten oder zweiten Person gesprochen wird, sind sehr häufig; solche, in denen in der ersten Person gesprochen wird, sind wenig[1])." Mahābhāṣya I, S. 2 Z. 23 *bhūyāṃso 'paśabdā alpīyāṃsaḥ śabdāḥ* „Unrichtige Worte sind verhältnismäßig viel, richtige Worte verhältnismäßig wenig".

Auch Pāṇini, der in 6. 1. 147 *āścarya* als eine unregelmäßige Bildung (für *ācarya*) lehrt, bestimmt seinen Sinn nicht etwa als 'wunderbar' (*adbhuta*) oder 'seltsam, bemerkenswert' (*citra*). Er sagt: *āścaryam anitye* „*āścarya* [wird gebraucht] wenn etwas nichtständiges [bezeichnet werden soll]". *nitya* wird bekanntlich sonst von Pāṇini immer wieder von einer grammatischen Operation gebraucht, die 'ständig' eintritt, im Gegensatz zu einer solchen, die nur *bahulam* 'häufig', d. h. nur in gewissen, allerdings nicht seltenen Fällen, vollzogen wird. Es steht also fest, daß *āścarya* im alten Sanskrit im Gegensatz zu *bahu* 'viel' (Kaṭha Up.) und *bahula* 'häufig' (Yāska) und im Gegensatz zu *nitya* 'ständig' (Pāṇini) steht: dieser Gegensatz ist nicht 'wunderbar, seltsam', sondern 'selten erscheinend'.

Etymologisch zu klären ist demnach nicht ein spätklassisches *āścarya* n. 'Wunder', sondern ein frühklassisches *āścarya* 'selten vorkommend, schwer auffindbar'. Damit scheint mir der Vorschlag, den ursprünglichen Sinn des Wortstamms als 'something at which the sound *ā* must be uttered' (Kuiper o. c. S. 145) zu definieren, mit einer weiteren Unwahrscheinlichkeit belastet.

Die Einwände gegen diese (oder eine ähnliche) Deutung liegen ja sowieso nicht allzu fern. Kuiper selbst geht zwar etwas zu weit, wenn er sagt: „*ā* as an exclamation of astonishment is admittedly unknown in Sanskrit" (o. c. S. 144)[2]), denn Kena Up. 29 (4. 4) heißt es ja ausdrücklich, daß man, wenn es blitzt, *ā*3 sagend die Augen schließt (*yad etad vidyuto vyadyutad ā*3 *itīn nyamīmiṣat* (Jaim. Up. Br. *nyamiṣad*). Aber ein Element unwillkürlicher Kundgabe, ein artikulierter Reflexlaut, wie das *ā*3 der Upaniṣad, ist noch keine Interjektion, also Bestandteil geredeter Sprache; ein weiterer Schritt erst würde die (als solche unbelegte) Interjektion komponierbar, d. h. in diesem Fall zu einem Quasinominalstamm,

[1]) Der beliebige Gebrauch von *bahuśas* und *alpaśas* an Stelle irgendeiner Kasusform von *bahu* und *alpa* wird von Pāṇini (5. 4. 42) gelehrt.

[2]) Überzeugend ist Kuipers mit reichem Material und mustergültiger Sorgfalt geführter Nachweis (o c. 137ff.), daß die verhältnismäßig oft nachweisbare Interjektion *āḥ* aus semantischen Gründen nicht in Frage kommt.

machen[1]). Gewiß wäre der Vorgang an und für sich nicht undenkbar. Immerhin ist es notwendig, sich klarzumachen, daß das Zwischenglied (eine 'Interjektion' *ā* 3 oder *ā*) fehlt.

Die in der Literatursprache übliche Interjektion, die dem Ausdruck der Verwunderung dient, ist *aho*. Sie ist sogar auch in der Wortbildung nachweisbar. *aho gītasya mādhuryam* „o, was für eine Süße des Gesanges" sagt man zum Beispiel und bildet dann auch ein *āhopuruṣikā* (Patañjali, Mahābhāṣya I 15. 18, III 300. 15) 'ein Betragen, das den bewundernden Ausruf: o, was für ein Mann (*aho puruṣaḥ*) hervorrufen soll'. Die Bildung stellt, wie z. B. auch *ahamahamikā* „ein Betragen (oder: eine Situation), bei der jeder Beteiligte 'ich' sagt", die Überführung einer Aussage in einen Nominalstamm dar, der die Situation oder das Betragen benennt, anläßlich derer oder dessen die Aussage (*'aho puruṣaḥ'*, *'aham aham'*) gebraucht wird. Näher stünde die Bildung eines Verbs wie *phūtkṛ* 'blasen', eigentlich 'puh machen'[2]). Es ist in allen möglichen Formen im klassischen Sanskrit geläufig (*phūtkaroti*, *phūtkāra* usw.), und es ist deshalb auch ohne weiteres verständlich, wenn man auch ein *aphūtkārya* 'nicht zu beblasen' (Kathā Sarit Sāgara 124. 148) bildet. Von einem lebendigen *ā-kṛ* oder *ā-skṛ* *'ā* machen' aber ist nirgends die Rede. Wie auch hätte es der Hörer nicht mit *ā-(s)kṛ* (mit der Präposition *ā*) 'herbeibringen' identifizieren müssen (Perf. **ācaskāra*)? Ganz abgesehen davon, daß ein Verb *ā-skṛ* *'*ā* machen' uns immer noch nicht ans Ziel brächte. Wir hätten erst noch einen transitiven Gebrauch **kiṃcid āskṛṇoti* „er macht *'ā'* zu etwas" hinzuzuerfinden, um das angebliche Gerundiv 'wozu man *ā* machen muß' zu begreifen. Ein **ahokaroti* 'ist erstaunt' oder ein **ahokāra* 'Erstaunen', die ebenfalls nicht belegt sind, wären immerhin unmißverständliche Bildungen gewesen. Ihr Sinn wäre ohne weiteres zu erraten. Ein *ā-skṛ* in dem von Kuiper vorausgesetzten Sinn scheint mir die Voraussetzung für die Ausbreitung einer

---

[1]) Bildungen wie *hiṅkṛ*, *oṃkṛ*, *hūṃkṛ* usw. sind nicht ohne weiteres vergleichbar. Hier handelt es sich um das Zitieren — und nichts weiter — von in bestimmten Zusammenhängen erscheinenden Lautformen. Auf gleicher Stufe steht *ākāra*, wenn von den Grammatikern im Sinn von 'der *ā*-Laut' gebraucht.

[2]) Das 'Blasen' ist sozusagen nichts anderes als die Erzeugung des als Lautform *'phūt'* stilisierten Lautes. So kann die 'zitierte' Lautform Benennung des Blasens werden und als Quasinominalstamm, analog wie z. B. *ramas* in *namaskṛ*, konstruiert werden. Ein *ā3* wäre nur eines der mannigfachen Symptome des Erstaunens, dessen 'Zitierung' kaum genügend evokativ wäre, um als Benennung des Erstaunens fungieren zu können.

kühnen Wortschöpfung, nämlich daß sie trotz ihrer Ungewöhnlichkeit einleuchtet und sich wegen ihrer Anschaulichkeit empfiehlt — was man z. B. von *ahamahamikā*, *āhopuruṣikā* und *phūtkṛ* ohne weiteres sagen kann —, schlechterdings nicht zu erfüllen. Ganz gewiß aber läßt sich ein *āścarya* 'selten vorkommend' auf diesem Wege nicht plausibel machen.

Versuchen wir, dem Problem von einer ganz anderen Seite her beizukommen! Dem Wechsel von *k* und *c* (vor ursprünglich palatalem Vokal) entspricht im Sanskrit nicht ein Wechsel von *kh* und einem palatalen Konsonanten. Es scheint, daß das Sanskrit das velare *kh* auch dort restituiert hat, wo es ursprünglich nicht hingehörte, so in *skhalati*, *rikhati*, *iṅkhayati*. Aber das Iranische zeigt Spuren eines Wechsels von *x* (aus ursprünglichem *kh*) und *č* in der Flexion aw. *haxa* Nom. 'Freund', *haša* Instr. (< **hačyā*), der im Sanskrit *sakhā* Nom., *sakhyā* Instr. entspricht: Wackernagel, Altind. Gramm. I § 121 (S. 140).

Es ist natürlich damit zu rechnen, daß in etymologisch undurchsichtig gewordenen Bildungen die Restitution von *kh* unterblieb. Als palatale Entsprechung von *kh* könnte man *ch* erwarten, das aber tatsächlich stets auf *sk̂* zurückgeht und als Phonem eine indische Sonderentwicklung darstellt, wie die iranische Entsprechung, nämlich *s*, zeigt; oder aber ein einfaches *c* (mit Aufgabe der Aspiration). Also kann man *ā-ścarya* als ein Gerundiv zu der Wurzel *skhal* 'stolpern, straucheln' auffassen. Denn neben der Lautform *skhal* muß ursprünglich in nordwestlicher Sprache ein **skhar* gestanden haben[1]). Die Wurzel *skhal* taucht erst in den Brāhmaṇas, und auch hier nur selten, auf (einzige mir mit Hilfe von Viśvabandhu Śāstrī's Vaidika Padānukramakoṣa auftreibbare Belege: Ait. B. 7. 5 *skhalate*, Kauṣ. B. 6. 12, 16. 8 *skhalitam*). Ihr Alter ist jedoch durch aw. *skārayat.raθa* 'der den Streitwagen [des Gegners] zum Straucheln bringt (d. h. ihn aus seiner geraden Bahn wirft)' (Eigenname), wie auch z. B. durch das lat. *scelus* 'Verbrechen', ursprünglich 'Straucheln, Abirren [vom geraden Wege]' garantiert.

Ein **āskhariya* > *āścarya* 'worauf man straucheln/stolpern muß [um es zu finden]', was man also, weil es zu selten ist, durch planvolles Suchen nicht auftreiben kann, ist phonetisch, mangels weiterer Beispiele für palatalisiertes *kh*, zwar nicht strikt beweisbar, aber auch nicht zu widerlegen, und semantisch einwandfrei. *āścarya*

[1]) Vgl. hierzu z. B. Thieme, ZDMG CXI(N. F. XXXVI) [1961], S. 105f.

müßte natürlich eine alte (nordwestliche) Bildung sein — eine Annahme, zu der auch Kuiper sich gezwungen sieht und gegen die das Fehlen eines altvedischen Beleges nicht ins Feld geführt werden kann: selbstverständlich kann hier der Zufall seine Hand im Spiel haben.

Auch ein *ā* + *skhal* 'auf etwas hinstraucheln' ist nicht belegt[1]), was bei der Seltenheit der Wurzel in der alten Sprache (die nachweislich auf Zufall beruht) nicht wunder nimmt. Als Möglichkeit ist sie jedenfalls ohne weiteres voraussetzbar. Die Komposition eines Verbs der Bewegung mit einem die Richtung, auf die hin die Bewegung geschieht, verdeutlichenden *ā* und die Konstruktion eines solchen Kompositums mit dem Akkusativ (ursprünglich der Richtung) gehört ja zu den üblichsten, banalsten Erscheinungen.

Im Sinne von *anitya* 'nicht ständig', d. h. wie wir interpretierten: 'nicht ständig [und auch nicht häufig] begegnend' = 'selten begegnend', steht *āścarya* nach Pāṇini 6. 1. 147 für *ācarya*. Wenn Pāṇini eine solche Annahme macht, haben wir das Recht, wenn nicht die Pflicht, zu fragen, was er sich Genaues gedacht haben mag. Denn Pāṇini denkt genau, er redet nicht ungefähr und spekuliert nicht ins Blaue. Am nächsten liegt es zu vermuten, daß er das *ācarya*, für das man seiner Auffassung nach *āścarya* sagt, aufgefaßt hat als 'das, zu dem man hingehen muß [um es zu finden]', d. h.: das sich nicht als ständiges (*nitya*) Phänomen von selbst darbietet. Damit wäre er dem, was ich für richtig halte ('das, worauf man straucheln/stolpern muß [um es zu finden]') ganz nahe. Von den Modernen, die bei einem 'das, wozu man *ā* (oder *āḥ*) machen muß' ihre Zuflucht suchen[2]), möchte ich mich dagegen ganz entschieden trennen.

---

[1]) Es sei immerhin an das MS 4. 2. 9 dreimal hintereinander belegte *úpāścarat* erinnert, das freilich dem Verständnis Schwierigkeiten bietet: *yásya dakṣiṇatáḥ* (bzw. *ubhayátaḥ*) *prátibhinnaṃ dakṣiṇatá (ubhayáta) úpāścarat tát . . . lákṣma*. Wenn man den Akzent nicht ändert (zu *upāścarat*), wird man etwa zu übersetzen versuchen: „welchen Tieres (zu ergänzen: irgendein bestimmter Körperteil) von rechts (bzw. auf beiden Seiten) durchbohrt (oder: gespalten) ist, von rechts (bzw.: von beiden Seiten her) stolperte *(úpa-aścarat)* das auf das . . . Kennzeichen zu." Sicher zu urteilen darf man natürlich nicht wagen. M. A. Muusses, Koekultus bij de Hindoes (Purmerend 1920), S. 39, übersetzt: „Van welke dier het oor rechts (aan beide kanten) doorboord is, rechts (an beide kanten) *upāścarat*, dat is het merk . . .", und bemerkt zu *upāścarat* „onbegrijpelik". Die Weisheit, die in solcher Zurückhaltung liegt, sei bereitwilligst anerkannt.

[2]) Die Idee, deren linguistische Diskutabilität als erster Kuiper ernsthaft untersucht hat — leider ohne auf die semantische Geschichte von *āścarya* selbst irgendwie einzugehen — stammt kaum von Wackernagel selbst. So-

Der, wie schon gesagt, naheliegende Schritt von 'selten' (*anitya*) zu 'seltsam' (*citra*) und 'wunderbar' (*adbhuta*) ist im späteren Sanskrit vollzogen, Wir können ihn geradezu datieren. Er wurde getan in der Zeit, die Pāṇini (und Yāska) von dem Gelehrten trennt, der der erste ist, dessen vollständiges Werk über die große Grammatik auf uns gekommen ist: Kātyāyana. Kātyāyana bemerkt nämlich zu Pāṇinis Regel 6. 1. 147 (*āścaryam anitye*) in einem vārttika: *āścaryam adbhute* „[es hätte gelehrt werden müssen:] *āścarya* [wird in dieser Form gebraucht], wenn [es sich um] etwas wunderbares [handelt]". Wahrscheinlich hat er *ācarya*, für das *āścarya* nach Pāṇini eintritt, interpretiert als 'das, dem man sich [mit Respekt] nahen muß'. Jedenfalls aber ist für ihn die Konnotation des Wunderbaren in *āścarya* wesentlich, genau wie für den späteren klassischen Sprachgebrauch.[1])

Zu Kātyāyanas vārttika gibt Patañjali die folgenden Beispiele: *āścaryam uccatā vṛkṣasya* „die Höhe des Baumes ist etwas wunderbares (ein Wunder)" ~ „es ist wunderbar, wie hoch der Baum ist"; *āścaryaṃ nīlā dyauḥ* „der tiefblaue Himmel ist etwas wunderbares (ein Wunder)" ~ „es ist wunderbar, wie tiefblau der Himmel ist"; *āścaryam antarikṣe 'bandhanāni nakṣatrāṇi na patanti* „es ist etwas wunderbares (ein Wunder): ohne eine Befestigung im Raum zu haben, fallen die Gestirne nicht herab". Die Ausdrucksweise des letzten Satzes[2]) erinnert an das idiomatisch kopulalose griechische *θαυμαστόν* [*οἷον*, oder ähnlich] und lateinisches *mirum* [*quantum*, oder ähnlich]. Das ist kaum ein Zufall. Die Feststellung des erlebnismäßig erfahrenen Wunderbaren nähert sich im Ausdruck dem Ausruf, die Behauptung der Erstaunlichkeit wird als Kundgabe eines unmittelbaren Eindrucks stilisiert. Mit 'selten', 'schwer aufzutreiben' ist bei Patañjali nicht mehr auszukommen, nur noch mit 'wunderbar', 'seltsam' oder 'merkwürdig' — von einem 'numinosen Urschauder' (vgl. o. 109 Anm. 2) wird sich freilich nüchterner Betrachtung auch hier nichts offenbaren. Wie in diesem Zusammen-

---

weit ich feststellen kann, ist sie zuerst erwogen und begründet worden von dem Religionswissenschaftler R. Otto in 'Aufsätze das Numinose betreffend' (Stuttgart, Gotha 1923), S. 12f., der auch schon auf Kena Up. 29 hinweist. Er will in dem Wort *āścarya* 'den numinosen Urschauder geradezu noch in der ersten und ursprünglichsten Form seines Ausdrucks ertappen': *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν* (Epicharm 250).

[1]) Richtig schon über *āścarya* bei Pāṇini und Kātyāyana: Th. Goldstücker, Pāṇini (1861) 126f. Verfehlte Kritik seiner Auffassung im Vorwort zu Bd. V des PW.

[2]) Vgl. auch Konstruktionen wie *citraṃ nodvijase* (Kathā S. S. 77. 3).

hang gebraucht Patañjali *āścarya* auch sonst. Da die Nachweise im PW nicht gegeben werden, stelle ich sie (mit Hilfe des Word Index von Pathak und Chitrao [Poona 1927]) zusammen:

I 467. 13 *āścaryam idaṃ vṛttam : odanasya ca nāma pāko brāhmaṇānāṃ ca prādurbhāvaḥ* „Seltsam (etwas seltsames) ist dies Vorkommen, nämlich das Kochen (Fertigwerden) des Reisbreis und das [gleichzeitige] Inerscheinungtreten der Brahmanen!" Der Satz ist wohl ironisch gemeint. Die Koinzidenz des Fertigwerdens der Speise und der Ankunft der Brahmanen, die eingeladen werden müssen[1]), wird scherzhaft als ein seltsamer Zufall bezeichnet.

II 27. 3 *citraṅa āścarye.* Der Angabe Pāṇinis (3. 1. 19), daß an *citra* das mediale Endungen verlangende Denominativsuffix *-īya-* gefügt wird, fügt Patañjali hinzu: „*-īya-* wird an *citra* gefügt, wenn es sich um etwas seltsames handelt." Also *citrīyate* 'ist seltsam' (?) oder 'ist überrascht' (in dieser Bedeutung literarisch belegt), aber nicht *citrīyate* *'ist bunt'.

III 337. 15 *āścaryo rāgaḥ, vicitro rāgaḥ* „eine wunderbare (seltsame) Farbe, eine seltsame (besonders bunte, auffallende) Farbe".

Man sieht, daß Patañjali, dessen Sprachgebrauch in semantischer Hinsicht mit dem des späteren Sanskrit zusammengeht, doch noch Eines mit dem älteren gemeinsam hat: wie das letzte Beispiel zeigt, kennt er *āścarya* noch in adjektivischer Verwendung, wenn er auch den Gebrauch des Neutrum im allgemeinen entschieden vorzieht.

Im übrigen aber beweist seine Diskussion des vārtt. 1 zu Pāṇ. 6. 1. 147 (III 96. 4—9), in der er versucht, Pāṇinis *āścaryam anitye* gegenüber Kātyāyanas *āścaryam adbhute* zu halten, daß er tatsächlich Pāṇinis Ausdruck nicht mehr richtig zu verstehen wußte. Er faßt dessen *anitya* als 'nicht ewig' und rechtfertigt es damit, daß sich in den von ihm selbst gegebenen Beispielsätzen *āścarya* auf entstandene oder vergängliche Eigenschaften (die Höhe des Baumes, die Bläue des Himmels) und ein vorübergehendes Geschehen (ein Herabfallen) bezieht. Da er selbst *āścarya* nicht mehr im Sinne von 'selten vorkommend', sondern nur in dem von 'bemerkenswert, seltsam, wunderbar' verwendete, ist das nicht sonderlich erstaunlich — wenn ein solch grobes Mißverständnis des Patañjali auch selten genug ist, daß man nur ganz gelegentlich darauf stößt, sozusagen durch Zufall 'darauf stolpern muß'.

[1]) Cf. z. B. Kaṭha Up. 1. 8.

Agastya und Lopamudrā

Von P. Thieme, Tübingen

Eines der wohlbekanntesten *sūkta* des Ṛgveda ist das Lied vom Flußübergang des Königs Viśvāmitra (3. 33), der mit einem Wagenzug (*anasā rathena*) an den Zusammenfluß von Vipāś und Śutudrī gelangt ist und durch die Kraft seines Preises die Ströme veranlaßt, sein Übersetzen möglich zu machen. Der Aufbau des Gedichts, das keine wesentlichen grammatischen, lexikalischen oder sachlichen Schwierigkeiten bietet, ist klar. Die beiden ersten Verse setzen die Scene. Das eigentliche Geschehen ist in der Form eines Dialogs gegeben: Viśvāmitra preist die Flüsse und Indras Heldentat der Drachentötung, die sie befreite, und bittet sie, ihn hinüberzulassen, indem sie ihre Fluten senken. Nach anfänglichen Weigern willfahren die Flüsse:

V. 10: „Wir wollen, Dichter, auf dein Wort hören. Du bist von fernher gekommen mit Last- und Streitwagen. Ich will mich dir neigen wie eine [milch-]schwellende (d.h. säugende) Frau; wie ein Mädchen dem Mann will ich mich dir beugen".

Die Erzählung gipfelt in der Feststellung Viśvāmitras:

V. 12: „Die auf Rinder ausziehenden (d.h. auf einem Kriegszug befindlichen) Bharatas sind übergesetzt (*atārišuḥ*). Der Dichter ist der Gunst der Flüsse teilhaft geworden (*abhakta*). Schwellt an, Labung führend, gute Gabe bringend! Füllt euer Euter, geht schnell dahin!"

Damit ist das eigentliche Geschehen zu Ende, aber nicht der Hymnus. Es folgt noch ein Vers, in anderm Maß, der nicht recht in den Zusammenhang zu passen scheint:

úd va ūrmíḥ śámyā hantv
âpo yóktrāṇi muñcata
mâduṣkṛtau vyènasā-
aghnyáu śū́nam áratām

„Mag auch eure Welle bereits die Jochzapfen hochschlagen (d.h. bereits über den Tieren zusammenschlagen)[1], ihr Wasser! laßt die Stränge fahren (d.h. weicht nach unten von ihnen zurück). Mögen nicht die beiden schuldlosen, braven Rinder ins Verderben geraten".

[1] Der Sinn des Imperativs *úd ... hantu* ist konzessiv wie der von *santu* und *astu* in *RV* 10. 108. 6. Ich verdanke diese Auffassung, die mir der Geldners unbedingt vorzuziehen scheint, einem Gespräch mit K. Hoffmann.

Der Spruch paßt offenbar nicht in den Mund Viśvāmitras in der besonderen Situation, in der wir ihn in den vorausgehenden Versen erkennen können. Er kommt mit Last- und Streitwagen (*ánasā ráthena*, V. 9), mit einem ganzen Heerbann (*átāriṣur bharatā́ gavyávah*, V. 12). Hier handelt es sich um ein in Wassernot geratenes einzelnes Gespann[2].

Es scheint mir kein Zweifel möglich, daß es H. LÜDERS (*Varuṇa* I, 19) gelungen ist, den Zusammenhang des das Lied schließenden Spruches mit der vorausgehenden Darstellung des Flußüberganges desViśvāmitra klar zu stellen. Es handelt sich um einen Typus des Wahrheitszaubers, der bei den Buddhisten als *saccakiriyā*[3] ganz gewöhnlich ist. Ein solcher Wahrheitszauber pflegt aus zwei Teilen zu bestehen: einer Wahrheitsformulierung — in diesem Fall einer wahren Legende, einer der Wirklichkeit entsprechenden Darstellung einer wunderbaren Begebenheit aus der Vergangenheit — und einem Zauberauftrag, der seine Kraft eben durch die vorausgehende Wahrheitsformulierung erhält[4]. LÜDERS hat auch schon darauf hingewiesen, daß der so verstandene Aufbau des Liedes eine schlagende Analogie findet in dem der beiden Merseburger Zaubersprüche. Auch hier wird zunächst eine Legende erzählt, von den Idisi in einem Fall, von der wunderbaren Heilung des verrenkten Fußes von Balders Pferd durch Wodan im andern. Der Legende folgt jeweils ein Zauberauftrag: *insprinc haptbandun, invar vigandun*! und *ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden, sose gelimida sin*!

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang auch die im 5. Yašt (76—78) erzählte Geschichte vom wunderbaren Flußübergang des Vistaru Naotaryāna über die Vitahvatī[5]. Nur ist die hier verkündete Wahrheit, die das Wunder erwirkt, nicht eine Legende, sondern — wie häufig in den buddhistischen *saccakiriyās* — ein persönliches Bekenntnis: „Das ist fürwahr mit Wahrheit, das ist richtig gesagt ..., daß von mir oviel Dämonenverehrer niedergeschlagen wurden, wie ich Haare auf

[2] Die im *Jaim. Br.* 3. 183 (CALAND, *Auswahl* § 192) erzählte Geschichte von Viśvāmitras Flußübergang (auf die mich W. RAU hinweist) — es handelt sich mit charakteristischer geographischer Verschiebung nach Osten um „Gangā oder Yamunā" — lehnt sich natürlich an unseren Hymnus nebst Schlußvers an; sie liegt ihm gewiß nicht zu Grunde. Vgl. auch *Pañcav. Br.* 14. 3. 11—13, CALAND, *Over en uit het Jaim. Br.* (1914) p. 96ff.

[3] Vgl. auch H. LÜDERS, *Varuṇa* II, 486ff.

[4] Ob der Spruch wirklich, wie LÜDERS, *Varuṇa* I, 19, unterstellt, eine spätere Hinzufügung ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (vgl. OLDENBERG, *Noten* zu 3. 33. 13). Er wäre auf jeden Fall durchaus sinnvoll. Wer ihn nicht für alt hält, müßte sich vorstellen, daß die eigentliche Erzählung (3. 33. 1—12) ursprünglich gedacht war als ein Vorspann zu ins Belieben gestellten Zauberaufträgen, von denen nun gerade dieser sozusagen kanonisch wurde. Vgl. unten S. 107 f. zu 1. 179. 5—6 nebst Anm. 16.

[5] LÜDERS, *Varuṇa* II, 509.

dem Haupt trage". Es folgt die Bitte um trockenen Durchgang durch den Fluß und ihre Erfüllung.

Einen Legendenzauber wie im Viśvāmitra-Lied haben wir offenbar auch in dem von einem Spruch gefolgten Zwiegespräch (RV 10. 108) zwischen der Götterhündin Saramā und den Paṇi, bösen Kobolden, die die Rinder im Felsverließ eingesperrt halten, bis sie nach ihrer Auffindung durch Saramā von Indra Bṛhaspati und den Angiras befreit werden. Man hat zwar gelegentlich angenommen, der letzte Vers des Liedes sei der Spruch, den die Angiras selbst gebraucht hätten. Das ist aber schon deshalb nicht möglich, weil hier die Begebenheit der Rinderauffindung im Imperfekt, also dem vedischen Tempus der fernen Vergangenheit, gegeben ist[6]. Wir würden hier, wenn das richtig wäre, unbedingt den Aorist erwarten, wie er im vorletzten Vers des Viśvāmitra-Liedes, in dem Viśvāmitra von dem eben erfolgten Übergang spricht, tatsächlich erscheint: *atāriṣuḥ, abhakta*. Der letzte Vers des Saramā-Hymnus ist also in Analogie zu setzen zu dem wirklich letzten Vers (13) des Viśvāmitra-Liedes: er kann zu irgend einer Gelegenheit gebraucht werden, wenn sich Kühe verlaufen haben, nicht auffindbar, in der die Weide umgebenden Wildnis verschwunden sind — d.h. also, wenn die Präsumption besteht, daß sie von irgendwelchen Kobolden, also Paṇis, in ein Versteck gelockt und festgehalten werden:

dūrám ita paṇayo váriya
úd gắvo yantu minatír ṛténa
bṛ́haspátir yắ ávindan nígūḷhāḥ
sómo grắvāṇa ṛ́ṣayaś ca víprāḥ

„In die Ferne geht, ihr Paṇi, weit weg! Herauskommen sollen die Rinder tauschend[7] mit der Wahrheit (d.h. die Wahrheit, die in den vorausgehenden Versen sprachlich gestaltet wurden, soll in das Versteck dringen und dafür die Rinder herauskommen), [die Rinder,] die einst Bṛhaspati, Soma, die Preßsteine, die begeisterten Seher fanden, als sie versteckt waren".

Man darf den Versuch machen, auch das Lied, das das bekannte Zwiegespräch des asketischen Sehers Agastya mit seiner Frau Lopāmudrā enthält (RV 1. 179), als einen Legendenzauber wie das Viśvāmitra- und Saramā-Lied aufzufassen. RV 1. 179 ist ja schon mehrfach in höchst scharfsinniger Weise behandelt worden: von H. Oldenberg in ZDMG

[6] So schon richtig A. Hillebrandt, *Lieder des Ṛgveda*, 148 Anm. 1.

[7] Es ist kein Grund — und also keine Rechtfertigung — gegeben, *minatír* durch Konjektur in *mimatír* „brüllend" zu ändern. Ausführlich über die Rolle des *ṛta* im Valamythos Lüders *Varuṇa* II, 510ff. Zu *mī* „tauschen" vgl. Thieme, ZDMG 95, 82ff., wo jedoch (S. 92) der vorliegende Vers noch nicht richtig verstanden wurde.

39, 65ff.; von E. SIEG in „*Sagenstoffe des Ṛgveda*" 120ff.; von A. HILLEBRANDT in „*Lieder des Ṛgveda*" 136f.; von K. F. GELDNER in seiner Übersetzung. Jedem von diesen ist es gelungen, einzelne Dunkelheiten der Ausdrucksweise aufzuklären. Als ganzes vollverständlich aber wird das Lied nur, wie ich meine, wenn man es zu dem erst von LÜDERS richtig erkannten Aufbau des Viśvāmitra-Liedes in Parallele setzt. Dem Zwiegespräch des Viśvāmitra und der Flüsse, oder der Saramā und der Paṇi, entspricht hier das der Lopāmudrā und des Agastya. Dem Zauberspruch zur Rettung von zwei Rindern, die in Wassernot geraten sind, im Viśvāmitra-Lied und dem Zauberspruch zur Wiedergewinnung verlorengegangener Kühe im Saramā-Lied entspricht hier ein Sühnespruch, den man sich gesprochen zu denken hat — nicht etwa von Agastya, sondern — von irgend einem, der das Gelübde der Keuschheit verletzt hat. Dieser Sühnespruch empfängt seine Kraft von der im vorausgehenden Dialog gestalteten Wahrheit von dem Geschehen zwischen Agastya und Lopāmudrā. So verstanden, enthält das Gedicht selbst alles, was zur Erklärung notwendig ist. Wir bedürfen nicht der Annahme OLDENBERGS, daß die Verse ursprünglich einer uns verloren gegangenen Prosaerzählung eingebettet waren, noch auch der Hypothese HILLEBRANDTS, die auf L. VON SCHRÖDER[7a] zurückgeht, daß es sich um ein kultisches „Drama" handele. Insbesondere scheint mir HILLEBRANDT recht handgreiflich in die Irre zu gehen, wenn er außer Lopāmudrā noch eine alternde Hetäre als Akteurin einführen möchte, die den von ihm als Lustgreis gesehenen Agastya in ihr schlecht anstehender Tugendhaftigkeit an seine Gattin verweist. Wie im folgenden deutlich werden soll, sehe ich nichts Obszönes in dem Lied, nichts von Lüsternheit. Es scheint mir vielmehr ein Dokument naturalistischer Ehrlichkeit. Auch von „erotischem Slang", von unanständiger Redensartlichkeit, vermag ich nichts zu entdecken. Wir dürfen doch nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, daß Agastya als ein hochheiliger Weiser der Vorzeit im gesamten indischen Altertum hochangesehen ist. Wie Vasiṣṭha ist er ein Sohn des Mitra und Varuṇa, der letzte Vers unseres Liedes bezeichnet ihn als *ṛṣir ugraḥ*, einen „gewaltigen Seher".

Die beiden ersten Verse werden von Lopāmudrā gesprochen. Darüber ist sich die einheimische und auch, mit der eben erwähnten Ausnahme, die moderne westliche Exegese einig. Sie passen auch ausgezeichnet in ihren Mund.

Im ersten Vers klagt sie über die Mühseligkeit des Asketenlebens, das sie natürlich nur auf Wunsch ihres Gatten führt, und die verrinnende Zeit, die das Alter bringt. Sie fühlt, daß ihre Schönheit vergeblich verblüht.

[7a] *Mysterium und Mimus im Rigveda* (1908), 156ff.

pūrvír ahám śarádaḥ śaśramāṇá́
doṣá́ vástor uṣáso jaráyantīḥ
mináti śríyaṃ jarimá́ tanū́nām
ápy ū́ nú pátnīr vṛ́ṣaṇo jagamyuḥ

„Durch viele Herbste (Jahre) habe ich mich abgemüht, Tag und Nacht, durch viele älter machende Morgen (Tage). Das Alter läßt die Schönheit der Körper hinschwinden. Sollten die Männer niemals[8] zu ihren Frauen kommen?"

Hier redet nicht eine augenblickliche Stimmung oder gar Lüsternheit. Es handelt sich um eine sehr natürliche Sehnsucht der Frau, ihr Dasein, auch ihr körperliches Dasein, erfüllt zu sehen. Es ist eine Sehnsucht, die, ungestillt, mit den Jahren immer stärker wird. Sie ist selbstverständlich verknüpft mit dem Gedanken an das Altern. Die „vielen Jahre" der Mühe, mit deren Erwähnung sie anhebt, setzen sich zusammen aus „Tagen, von denen jeder älter macht": eines Tages wird es unabänderlich zu spät sein. Es ist bemerkenswert, daß sie nicht als die künftige Mutter von Kindern spricht (kontrastiere RV 10. 183!), sondern als die Frau, die von ihrem Mann begehrt werden möchte. Sie verschmäht es, ihr Bedürfnis nach erotischem Glück hinter dem Wunsch nach Kindern zu verstecken.

Der zweite Vers stellt dem Agastya die Vergeblichkeit seines Strebens nach vollkommener Geistigkeit vor Augen:

yé cid dhí pū́rva ṛtasā́pa ā́sant
sākáṃ dev éhir ávadann ṛtā́ni
té cid ávāsur nahy ántam āpúḥ
sám ū́ nú pátnīr vṛ́ṣabhir jagamyuḥ

„Auch die Früheren, die der Wahrheit dienten (d.h. als heilige Dichter in Keuschheit lebten) und mit den Himmlischen Wahrheiten sprachen (d.h. 'wie die Himmlischen Wahrheiten in Gedichten verkündeten', oder auch: 'mit den Himmlischen sich über Wahrheiten unterhielten') — auch die haben aufgehört. Denn sie kamen nicht ans Ende [der Wahrheit]. Sollten die Frauen niemals mit ihren Männern zusammenkommen?"[9]

Also alle, auch die heiligen Dichter der Vorzeit, haben irgendwann einmal ihr heiliges Streben, da es doch nicht zum Ziel führte, aufgegeben. Es ist vergeblich, sein ganzes Leben keuschem Wahrheitsdienst zu widmen.

Darauf antwortet nun Agastya. Wir erwarten doch eigentlich ganz selbstverständlich, daß er zunächst einmal seinen Standpunkt verteidigt

[8] ...*ū nú* zu erklären nach *núcid* „niemals". Das enklitische *u* drängt an die zweite Stelle des Satzes, geht also dem *nú* vorauf, wenn dies nicht selbst die erste einnimmt.

[9] Vgl. zu diesem Vers auch Lüders, *Varuṇa* II, 447f.

und nicht alsbald nachgibt. Wenn es sich auch nicht um eine dramatische Aufführung im Sinne L. VON SCHRÖDERS handelt, so soch um ein dramatisches Geschehen. Auch die Flüsse im Viśvāmitra-Hymnus willfahren nicht sofort, sondern weigern sich zunächst. Erst durch ein solches Hinhalten kann ja der Vorgang eine gewisse Spannung erhalten. Tatsächlich enthalten die nächsten Worte einen klaren Widerspruch gegen das vorher Gesagte. Es ist mir fast unverständlich, wie GELDNER das nicht hat sehen können. Richtig verstanden haben es schon OLDENBERG und SIEG. Agastya sagt:

3a *ná mṛ́ṣā śrāntáṃ yád ávanti devā́ḥ*

„Nicht vergeblich ist das Bemühen, dem die Himmlischen helfen".

Mit dem Ausdruck „Bemühen" (*śrānta*) nimmt er den Ausdruck auf, mit dem Lopāmudrā ihre Klage begonnen hat: „Viele Herbste habe ich mich abgemüht" (*śaśramāṇá*). Es ist also das asketische Bemühen[10], das mühselige, freudlose Dasein des Waldeinsiedlers, das er verteidigt. Es ist nicht „vergeblich", wie Lopāmudrā im zweiten Vers behauptet hat — vorausgesetzt, daß die Himmlischen helfen. Agastya fährt fort:

b *víśvā ít spṛ́dho abhy àśnavāva*

„Wir beide dürften alle Kämpfe bestehen".

Im Zusammenhang kann natürlich nur von den Kämpfen gegen die Lüste, die Begierden des Fleisches die Rede sein. Das Bild des Kampfes wird im folgenden festgehalten, selbstverständlich muß es der gleiche Kampf sein:

cd *jáyāvéd átra śatánītham ājíṃ*
yát samyáñcā mithunā́v abhy ájāva

„In diesen Kämpfen (*atra*) dürften wir beide den Streit der hundert Strategeme siegreich durchführen, wenn wir beide aufs gleiche Ziel gerichtete Paarhälften entgegen [dem Feind] führen".

āji śatanītha „Streit der hundert Strategeme (Tücken, Listen)" charakterisiert ja nun auch sehr treffend den Kampf gegen die Lust. Es ist hier nicht mit einem einmaligen Entschluß, einen einmaligen Sieg getan. Der Kampf zieht sich ewig hin, der Feind, die böse Begierde, der *kāma*, greift immer wieder und in immer neuen Formen, mit immer wechselnden Methoden und unerwarteten Überfällen an. Man kann natürlich *samyañcā mithunau* (mit OLDENBERG, ZDMG 39, 65 Anm. 4) als Nominativ fassen und auf das Ehepaar beziehen („als auf das gleiche Ziel gerichtete Paarhälften"). Mir scheint aber doch *abhyajāva* dringend eines Objekts zu bedürfen. Daß sich dieses aus dem Zusammenhang nicht so zwingend ergibt, daß es weggelassen werden könnte, zeigt schon

[10] L. ALSDORF erinnert treffend an Pali *samaṇa* „asketisch lebender Bettelmönch". *śramaṇa* „dass." ist auch brahmanischen Texten nicht fremd, z.B. *ŚB.* 14. 7. 1. 22, PĀṆINI 2. 1. 70.

das sich widersprechende Raten der Übersetzer: OLDENBERG l.c. ergänzt *ājim*, GELDNER, Übersetzung, *nāvam*. Ich meine, es paßt gut in die Kampfterminologie dieses Verses, wenn die „aufs gleiche Ziel gerichteten Paarhälften" die beiden Flügel des Heeres bezeichnen, von denen der Mann als den einen, die Frau als den andern anführend gedacht ist. Wir haben uns das Heer symmetrisch aufgestellt zu denken — wie etwa bei der stilisierten Schlacht im Schachspiel, wo die Aufstellung des rechten und linken Flügels jedes Heeres sich entspricht: vom Zentrum aus gerechnet erst die Elefanten, dann die Pferde, dann die Streitwagen, es sich also auch um *samyañcā mithunau* auf jeder Seite handelt. Die beiden führenden Figuren, König und Minister, stehen in der Mitte, wie hier das Ehepaar.

Man könnte geradezu auf den Gedanken kommen, daß der Dichter bei seinem Bild vom „Streit der hundert Strategeme" an ein Brettspiel wie das Schach denkt, bei dem es sich um ein lang ausgedehntes Ringen mit wechselnden Situationen, mit überraschenden Angriffen und Verteidigungen handelt. Er kann aber natürlich auch eine wirkliche Schlacht im Auge haben, wenn es dabei auch in Wirklichkeit sehr viel einfacher zuzugehen pflegt und die zahlenmäßige und bewaffnungstechnische Überlegenheit praktisch eine größere Rolle spielt als die strategische und taktische Führung (*nītha*) des Feldherrn.

Das Folgende läßt keinen Zweifel, daß Agastya schließlich dem Willen seiner Frau unterliegt. Nachdem er in Vers 3 sich gegen ihre Versuchung gewehrt hat, dürfen wir nun doch wieder geradezu mit Sicherheit erwarten, daß Vers 4 berichtet, wie er nachgibt. Das heißt aber, daß wir erwarten, daß er in diesem Vers auch selbst spricht. Sämtliche europäischen Erklärer, soweit mir bekannt geworden, wollen ihn allerdings von Lopāmudrā gesprochen denken. Sie können sich dabei auf Yāska berufen, der ihr jedenfalls Vers 3a zuteilt (*Nir.* 5. 2). Ich meinerseits könnte auf die *Sarvānukramaṇī* und *Bṛhaddevatā*, denen ṢAḌGURUŚIṢYA und SĀYAṆA folgen, hinweisen: sie geben Agastya als Sprecher. Ich berufe mich aber lieber auf den Zusammenhang, auf die logische Erwartung, daß Agastyas letztes Wort nicht die in Vers 3 geäußerte Ablehnung sein kann; außerdem auf die zu erwartende Symmetrie: nachdem Lopāmudrā zwei Verse gesprochen hat, ist es wahrscheinlich, daß auch Agastya zwei Verse spricht. Schließlich aber, und ganz besonders, poche ich auf die psychologische Angemessenheit:

4ab *nadásya mā rudhataḥ kā́ma ā́gann*
itá ā́jāto amútaḥ kútaś cit

„Zu mir ist gekommen die Begierde eines (hoch-)steigenden Stieres (oder: „des wachsenden Rohres"?), von hier, von dort, von irgendwoher entstanden".

Gewiß, grammatisch möglich wäre auch: „Die Begierde nach dem steigenden Stier“[11]. Aber wie kann Lopāmudrā von einer Begierde sprechen, von der sie nicht weiß, woher sie entstanden ist, die sie also plötzlich überfallen hätte? Ihr Wunsch nach Vereinigung ist ja, wie aus dem ersten Vers hervorgeht, durchaus vernünftig motiviert, er entspringt einer mit den Jahren wachsenden Sehnsucht. So kann doch nur Agastya reden, der die Vereinigung aus Prinzip abgelehnt, der sie nicht wünscht, sondern gegen sie kämpft, aber nun doch im Augenblick von einer Begierde überwältigt wird, die stärker ist als er, ohne daß er eigentlich sagen kann, woher sie eigentlich kam, wieso es geschehen konnte, daß er in dem *āji śatanītha* nun doch plötzlich überfallen und überwältigt wird. Allein in Agastyas Mund ist nun auch der Schluß des Verses möglich:

cd *Lópāmudrā vṛ́saṇam nī́ riṇāti*
dhīrám ádhīrā dhayati śvasántam

„Lopāmudrā läßt ihren Mann[12] ausrinnen, die Unweise milcht den keuchenden Weisen“.

Mit diesen starken Bildern schließt die Auseinandersetzung. Hier wird nichts in redensartlicher Weise „verschleiert“ (so GELDNER, Übersetzung, Anm. zu 3d) oder bewitzelt. Es wird vielmehr der ganze Umfang der totalen Niederlage, die Agastyas zähes, jahrelanges Bemühen um die Erhaltung seines Zölibats beendet, zu kräftigster Anschauung gebracht.

Der von mir vertretenen Auffassung des Dialogs stellt er sich dar als ein aus sich selbst verständliches Kunstwerk knapp skizzierender aber treffender Seelengestaltung: die verblühende Frau, die die „Schönheit ihres Körpers“ schwinden fühlt, aber ihr natürliches Leben doch noch erfüllt sehen möchte; der heroisch um seine Keuschheit kämpfende Weise, der die Schwierigkeiten und Tücken des langen Kampfes wohl kennt, dann aber doch der Verführung des Augenblicks schmählich unterliegt, wenn seine Mitstreiterin ihn im Stich läßt. Die Natur verkörpert durch

[11] Vgl. RV 10. 10. 7a *yamásya mā yamyàṃ kā́ma ā́gan* „zu mir, der Zwillingsschwester, ist gekommen die Begierde nach dem Zwillingsbruder“. Die äußerlich ähnliche Ausdrucksweise zwingt uns aber keineswegs, auch hier *nadasya* als einen objektiven Genetiv zu verstehen. Natürlich kann *kāma* auch mit einem subjektiven Genitiv konstruiert werden (häufig: *asya, naḥ kāma*), vgl. besonders: 8. 79 (68) 5 *tṛ́ṣyataḥ kā́mam* „die Begierde eines Durstigen“. Vgl. auch OLDENBERG, ZDMG 39, 66 Anm. 2 am Ende. — Zu der Ausdrucksweise „Begierde eines (hoch-)steigenden Stieres“ für „starke erotische Begierde“ vgl. z.B. *Jaim.Br.* 3. 271 (CALAND, *Auswahl* § 209) *saptānām ...bastānāṃ durvṛṣatām...* „die Geilheit von sieben Böcken“ (Hinweis von K. HOFFMANN). Vgl. auch COLUMELLA VI 37. 3 *veneno inditum est nomen* ἱππομανές, *quod equinae cupidinis similem mortalibus amorem accendit*; HORAZ, *Carmina* I. 25. 13ff.

[12] Gewiß ist *vṛṣan* hier in gleichem Sinn gebraucht wie in V. 1 und 2.

die „unweise" (*adhīrā*) Frau ist stärker als der Geist, verkörpert durch den „weisen" (*dhīra*) Mann.

Das Lied enthält also nicht nur eine kurze, an und für sich nicht sonderlich interessante Geschichte, sondern eine künstlerisch gestaltete Wahrheit vom Wesen menschlicher Natur in ihrer weiblichen und männlichen Ausprägung — gesehen und deutlich gemacht an einem elementaren Lebensvorgang.

Mittels der Kraft der Wahrheit, die in diesem Gespräch geformt ist, entsühnt sich nun im folgenden Spruch einer, der schuldig geworden ist. Das kann natürlich nur jemand sein, der das Gelübde der Keuschheit abgelegt und gebrochen hat, also ein *brahmacārin*. Ein *brahmacārin* in dieser Lage (technisch: ein *avakīrṇin*) soll nach *Sāmavidhāna-Brāhm.* 1. 7. 9 sich mit einem an Soma gerichteten *sāman* entsühnen[13]. Soma als Sühnemittel setzt auch unser Spruch voraus. Die *Sarvānukramaṇī* nennt als Sprecher der letzten beiden Verse einen *antevāsin brahmacārin* „einen im Haus des Lehrers lebenden Vedastudenten". Die europäische Vedaforschung hat diese Angabe wohl allzu schnell abgelehnt. Gewiß ist nicht anzunehmen, daß ursprünglich gemeint war, ein Schüler des Agastya sei bei dem Gespräch anwesend gewesen. Das ist ja der ganzen Situation nach geradezu ausgeschlossen. Der Wortlaut der *Sarvānukramaṇī* (1.12) braucht das aber auch gar nicht zu besagen: . . . *lopāmudrāyā agastyasya ca dvyṛcābhyāṃ ratyarthaṃ samvādaṃ śrutvāntevasī brahmacāry antye bṛhatyādī apaśyat* „ein im Haus des Lehrers lebender Vedastudent sah (d.h. empfing als Offenbarung) die beiden letzten mit einer *bṛhatī* beginnenden Verse [des Liedes 1.179], nachdem er [die Verse 1. 179. 1—4, die] das zum Liebesgenuß führende Gespräch der Lopamudra und des Agastya [enthalten], das aus zwei Doppelversen besteht, [im Unterricht] gehört (d.h. gelernt) hatte". Die Angabe der *Sarvānukramaṇī* — allerdings nicht die der *Bṛhaddevatā* (4. 59) in der von Macdonell gewählten Lesung[14] — scheint mir, so verstanden, durchaus sinnvoll zu sein. So sinnvoll, füge ich hinzu, wie ihre Angabe z.B. zu *ṚV* 4. 42, deren Richtigkeit H. Lommel, *Schubring-Festschrift* 32ff., glänzend vindiziert hat. Allerdings würde ich nicht soweit gehen, zu schließen, daß die *Sarvānukramaṇī* im Besitz einer Tradition war, daß die beiden letzten Verse des Liedes 1. 179 später angefügt seien. Ich halte es vielmehr für durchaus wahrscheinlich, daß es in der uns erhaltenen Form als Ganzes ursprünglich ist. Der Dichter hat es konzipiert als einen Zauberspruch zur Sühnung eines Keuschheits-

[13] Vgl. Sieg, *Sagenstoffe*, 125.

[14] Sie dürfte nicht so sicher stehn, wie er glaubt. Ich bemerke übrigens, daß auch *Bṛhaddevatā* 4. 57 eine unmögliche Auffassung vorträgt. Daß die *Bṛhaddevatā* älter sei als die *Sarvānukramaṇī*, hat Macdonell zwar mit großer Sicherheit behauptet (*Bṛhaddevatā* I, XXII), aber nicht bewiesen.

vergehens, dessen erster Teil (Vers 1—4) eine Wahrheitsformulierung und dessen zweiter Teil (Vers 5—6) der eigentliche Sühnespruch ist. Daß das Metrum in Vers 5 leicht abweicht (*triṣṭubh* in 1—4 und 6; *bṛhatī* in 5) läßt sich nicht allzu schwer motivieren: es mag damit die Einführung eines neuen Sprechers angedeutet sein (das gleiche ließe sich für die *anuṣṭubh* in 3. 33. 13 annehmen, vielleicht auch für die Unterzähligkeit des ersten *pāda* in 10. 108. 11); zudem ist gerade die *bṛhatī*, für den *sāman*-Gebrauch besonders geeignet, einem Sühnespruch hervorragend angemessen (so schon OLDENBERG, ZDMG 39, 66).

Der *brahmacārin* sagt:

imáṃ nú sómam ántito
hṛtsú pītám úpa bruve
yát sīm ágaś cakṛmā́ tát sú mṛḷatu
pulukā́mo hí mártyaḥ

„Diesen Soma, den ich in mein Herz[15] getrunken habe, beschwöre ich aus der Nähe: was wir an Unrecht gegen ihn begangen haben, das soll er gnädig verzeihen. Denn viele Lüste hat der Mensch[16]".

Dies ist der eigentliche Spruch. Der folgende Vers faßt das Resultat des im Zwiegespräch geschilderten Geschehens zusammen. In ähnlicher Weise ist in dem dem Saramā-Liede folgenden Spruch der eigentliche Mythos, von dem die vorausgehende Unterredung nur einen Ausschnitt gibt, kurz zusammengefaßt: „die Rinder, die Bṛhaspati, Soma, die Preßsteine, die begeisterten Sänger [einst] in ihrem Versteck fanden":

6 *Agástyaḥ khánamānaḥ khanítraiḥ*
prajā́m ápatyaṃ bálam icchámānaḥ
ubhā́u várṇāv ṛ́ṣir ugráḥ pupoṣa
satyā́ devéṣv āśíṣo jagāma

„Agastya mit Grabscheiten grabend (d.h. als Asket nach Wurzeln

[15] Vgl. W. SCHULZE, *Kleine Schriften*, 646.

[16] In dieser Berufung auf einen sprichwortartigen Gemeinplatz (*pulukā́mo hí mártyaḥ*) ist gewiß das hochsprachliche *puru-* absichtlich durch das volkssprachliche *pulu-* ersetzt. Es sei hier daran erinnert, daß auch der Zauberauftrag 3. 33. 13 mehrere leichte Modernismen enthält: das „in *a* moderne Freiheit zeigende Metrum und die Duale auf *-au* vor Konsonant (*áduskṛtau, aghnyáu*)" (OLDENBERG, *Noten* ad l.c.), auch das Kompositum *vyènas* „schuldlos" (LÜDERS, *Philologica Indica*, 434, Anm. 4, THIEME, *Untersuchungen zur Wortkunde*, 54); ich halte es für möglich, daß auch hier der Dichter selbst absichtlich dem Zauberauftrag eine Form gegeben hat, die sich von dem archaischen Stil des Vorhergehenden abhebt, bin also nicht der Auffassung, daß wir um ihretwillen spätere Hinzufügung mit Sicherheit fordern müssen. Was die Duale auf *-au* vor Konsonant in 3. 33. 13 angeht, beachte man, daß auch in unserm Lied dem archaischen *samyañcā mithunāv abhi-* des Dialogs (Vers 3) ein „moderneres" *ubhau varnāv ṛṣih* im Spruch (Vers 6) gegenübersteht.

grabend und damit seine bescheidene Nahrung findend[17]), [und andrerseits] Fortzeugung, Nachkommenschaft, Kraft suchend (durch Erfüllung seiner ehelichen Pflichten), der gewaltige Seher hat gedeihen lassen beide Farben. Er ist zu den Himmlischen gelangt (in die Himmelswelt eingegangen), so daß seine Wünsche wahr wurden[18]".

Der Ausdruck: „er hat beide Farben gedeihen lassen" besagt, daß er mit beiden Parteien im Kampf gesiegt hat: er war siegreich, als er gegen die Begierde kämpfte, und er war siegreich auch, als er die Seiten wechselte und mit seiner Frau Nachkommenschaft zeugte. Diese Auffassung ergibt sich so zwingend, daß selbst SĀYAṆA es sehen mußte: *ubhau varṇau ... kāmaṃ ca tapaś ca pupoṣa.*

Ganz vorsichtig frage ich, ob die Wendung „beide Farben" nicht auch am besten verständlich wird, wenn wir den *āji śatanītha* des dritten Verses, wie ich zur Erwägung stellte, auf ein mit verschiedenfarbigen Steinen gespieltes Brettspiel beziehen.

Aber es kommt mir nicht darauf an, diese Frage zu entscheiden. Meine Absicht war vielmehr, das Lied von Agastya und Lopāmudrā als ein Kunstwerk zu verstehen. Sein Aufbau entspricht dem Typus des Legendenzauberliedes, wie es z.B. in RV 3. 33, 10. 108 und den Merseburger Zaubersprüchen vorliegt; es bildet ein inhaltlich geschlossenes, in sich selbst vollendetes Ganzes als eine vollständige aus „Vorspann" und „Zauberauftrag" bestehende Zweckdichtung; im „Vorspann" (Vers 1—4), der dem eigentlichen Spruch (Vers 5—6) die Kraft zu wirken mitteilt, ist ein schlichtes, aber dramatisches Geschehen mit einer, wie mir scheint, wirklichkeitsnahen, unsentimentalen, Wesentliches erfassenden Einsicht in die menschliche Natur sprachlich knapp, aber genau und eindrucksvoll dargestellt.

[17] So richtig HILLEBRANDT, *Lieder des Ṛgveda*, 137 Anm. 3.
[18] *satyáḥ ... āśíṣaḥ* fasse ich als Akkusativ des Resultats.

Für den Sing. *lakāro* ‚Segel' in Jāt. II 111. 29ff. (o.114) darf man an eine einfachere Erklärung denken als die von Haebler vorgetragene (‚kollektiver Singular'). ‚Die drei Masten' werden als Teile des Schiffes, ‚das Segel' und ‚die Stricke' als Teile des einzelnen Mastes angesehen. Vgl. Thuk. III 22. 3 *ψιλοὶ δώδεκα ξὺν ξιφιδίῳ καὶ θώρακι* u. ähnliches (Schwyzer, Gr. Gramm. II S. 42); RV 10.87.4 *vidhya hṛdaye yātudhānān* u. ähnl. — Der von Haebler (o. 115 Anm. 1) schön beobachtete tatsächlich kollektive, neutrale Sing. Pali *sākha* n. ‚Zweigwerk' ist in ganz anderem Zusammenhang interessant. *sākhā* f. ‚Zweig' : *sākha* n. ‚Zweigwerk' = got. **laufs* m. ‚Blatt' (*laubōs* = *φύλλα* Mark. 13.28) : *lauf* n. ‚Laub' (= *φύλλα* Mark. 11.13), lat. *vallus* ‚Pfahl' : *vallum* ‚Pfahlwerk' (W. Schulze, KZ 46, S. 189ff.). Neben dem von W. Schulze zitierten Verhältnis *ṛkṣās* ‚Sterne' ; *ṛkṣa* n. ‚Gestirn' (dann auch ‚Stern') gehört hierher aus dem Sanskrit etwa das von Pāṇini (2. 4. 22 *chāyā bāhulye*) als für *chāyā* im Sinn von ‚Menge' eintretend gelehrte *-chāya* n., das allerdings auf Hinterglieder von Tatpuruṣas mit genitivischem Vorderglied beschränkt wird : *iṣucchāya* n., *śalabhachāya* n. (Candra 2. 2. 74) ‚Menge (eigentl. ‚Geschatte') von Pfeilen, Heuschrecken'. Zur Semantik vgl. Herodot VII 226; aksl. *tьma* ‚Finsternis' und ‚*μύριοι*'. — Auf einem besonderen Blatt steht wohl Pali *aggasākha* (Jat. I 52. 16) ‚Gezweigspitze'. Vgl. *agrajihvá* n. (VS, MS) ‚Zungenspitze' (aber *jihvā*, f. ‚Zunge'): Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 15b. Beide sind in die von Wackernagel o. c. § 49b, § 117f. behandelten Zusammenhänge einzuordnen. Bemerke, daß hier der Akzent auf der Ultima des Hinterglieds, in den Komposita auf *-chāya* auf dem Vorderglied (Pāṇ. 6. 2. 14) ruht. Pāṇ 2. 4. 19—25 und Wackernagel o. c. § 15b enthalten bildungsmäßig heterogenes Material.

P. Thieme

Drei rigvedische Tierbezeichnungen
(*nodhā́s*, *śundhyū́-*, *admasád-*)

Von P. Thieme, Tübingen

1. In seinen Études Védiques . . . III (1957) 63 erwägt L. Renou, ob nicht die drei Termini, die in den Vergleichen von RV I 124.4 genannt sind: *śundhyū́-*, *nodhā́s* (Nom. sing.) und *admasád-*, jeweils einen Tiernamen darstellen, wie es für *śundhyū́-* und *admasád-* bereits indische Kommentatoren gemeint hatten, indem sie *śundhyū́-* als 'Wasservogel' (Yāska, Sāyaṇa) und *admasád-* (wörtl.: 'sich ans Essen setzend') als 'Fliege' (Durga) zu erklären versuchten. In der Tat würde der Vers wesentlich gewinnen, wenn die drei hier angestellten Vergleiche eine charakteristische Gemeinsamkeit hätten, die eine innere Verbindung zwischen ihnen herstellt, die ihnen auf den ersten Blick zu fehlen scheint und die auf andere Weise zu finden nicht möglich ist. Zu *nodhā́s*, das sonst nur als Eigenname belegt gilt — ob ganz mit Recht, bleibe dahingestellt —, das aber hier offensichtlich als Appellativ gebraucht ist, dessen Bedeutung wir zu erraten hätten, bemerkt Renou richtig, daß die Voraussetzung, es handle sich dabei um einen — maskulinen oder femininen — *-as*-Stamm, nicht so selbstverständlich ist, wie man wohl allgemein annimmt (so z. B. J. Wackernagel SBPAW 1918, 405 = Kleine Schriften 324): es könnte sich, so deutet Renou an, um eine Bildung wie *godhā́-* (Nom. sing. *godhā́s* in RV X 28.11) handeln. Mir scheint, die feinsinnige Erwägung des Exegeten und die scharfsichtige Bemerkung des Grammatikers Renou verdienen es beide nicht, daß man sie am Wege liegen läßt, wie Renou selbst es allerdings tut: seine eigene Übersetzung des in Frage stehenden Verses (o. c. 61) verrät von den Gedanken, die er sich gemacht hat und auf die sein Kommentar hinweist, nichts.

2. *nodhā́s* (Nom. sing.) und *godhā́-* in Analogie zu setzen, heißt einen substantivierten Adjektivstamm *nodhā́-* voraussetzen, der ein Kompositum mit einem Wurzeladjektiv *-dhā-* als Hinterglied darstellt. Denn *godhā́-* 'Waran' ('varanus monitor') ist zu analysieren als Substantivierung eines *go-dhā́-* 'Kühe saugend', demnach als 'Kuhsaugerin' zu interpretieren, wie H. Lüders, ZDMG 96

(1942), S. 43ff. abschließend gezeigt hat (vgl. auch *payodhá-* 'Milch saugend'). Gegen diesen Versuch spricht auch nicht der Vokativ *nódhas* (RV I 64.1), der als ein Metaplasmus ohne weiteres verständlich und parallelisierbar ist (vgl. Wackernagel, Altind. Grammatik III § 65 c ε, § 149 a β). Ist aber *nodhá-* ein Kompositum mit dem Verbaladjektiv *-dhā-* 'saugend' als Hinterglied, dann muß — es bleibt gar keine Wahl — das Vorderglied den Stamm *nas-* 'Nase' enthalten. Ein **nas-dhá-* > *nodhá-* kann also nur 'mit der Nase saugend' bedeuten. 'Der mit der Nase Saugende' aber ist natürlich der Elefant. Der erwachsene Elefant trinkt bekanntlich, indem er das Wasser in seinen Rüssel saugt und dann in sein Maul spritzt. Der Rüssel ist tatsächlich eine umgebildete Nase und wird auch leicht als solche erkannt: *nāganāsā* (Rām.), *karināsā*, *hastināsā* (Lex.) 'Elefantennase' = 'Elefantenrüssel' sind ja — wenn nicht gerade häufige, so doch — mögliche Ausdrücke des mittelalterlichen Sanskrit.

Das Auftreten eines solchen Tiernamens als Personenname (Nom. sing. *Nodhás* RV, Ait. B. 6. 18, Pañcav. B. 7. 10. 10, Jaim. B. 1. 147) ist keineswegs überraschend. Man vergleiche z. B. Wackernagel, Kl. Schriften 324. Es mag, da in unserem Zusammenhang ohne Belang, unerörtert bleiben, ob man es dabei immer, wie Wackernagel zu meinen scheint, mit ursprünglichen 'Spitznamen' zu tun hat.

3. Der linguistischen Analyse eines Terminus sollte die exegetische Feststellung der Bedeutung vorausgehen. In diesem Fall ist das schwer tunlich. Der Zusammenhang in RV I 124.4 führt zwar auf einen Tiernamen. Daß es aber gerade ein Name des Elefanten ist, läßt sich nicht unmittelbar erkennen. Das liegt daran, daß sich der Dichter, wie sich herausstellen wird, auf ein eigentümliches Verhalten des Tieres bezieht, das nur intimen Beobachtern aus eigener Anschauung bekannt sein kann. Der Nachweis, daß er tatsächlich den Elefanten meint, sei vorbereitet durch die Beobachtung, daß auch bei der Nennung des Dichternamens *Nodhá-* im RV die appellative Bedeutung 'Elefant' wenigstens an einer Stelle faßbar wird, weil der Dichter mit ihr spielt.

In dem Verse RV I 64.1:

vṛ́ṣṇe śárdhāya súmakhāya vedháse
nódhaḥ suvṛktím prá bharā marúdbhyaḥ
apó ná dhī́ro mánasā suhástyo
gíraḥ sám añje vidátheṣv ābhúvaḥ

liegt die Hauptschwierigkeit in dem Wort *apás*. Wir hätten, wie Oldenberg, Noten, ausführlich auseinandersetzt, die besten Gründe, nicht ein *apás* 'Wasser' (Acc. plur.), sondern ein *ápas* n. 'Werk' zu erwarten. Stünde das da, ergäbe sich eine glatte Übersetzung von cd : 'wie ein handfertiger, durch Verstand weiser (= ein kluger und geschickter Handwerker) sein Werk, öle ich (d.h. 'mache ich schmuckvoll') meine Lieder, die bei den Verteilungen in Erscheinung treten (d.h. 'die die Opferspenden begleiten')'. Es steht aber nun einmal nicht da. Grundsätzlich für unrichtig halte ich es, Naheliegendes durch Textänderung (wohlfeile 'Verbesserung' von *apás* zu *ápas*) oder die Annahme eines Solezismus ('hybrider' Gebrauch von *apás* n. an Stelle von *ápas* n. 'Werk') sich zu verschaffen. Es besteht ja doch eine relevante Opposition zwischen den Stämmen *ápas-* n. 'Werk' und *apás-* 'werkend' und den Wortformen *ápas* Nom. Acc. sing. n. 'Werk' und *apás* Acc. plur. f. 'Wasser'. Warum sollte der Dichter diese Oppositionen willkürlich und in einer nicht nur uns, sondern auch seine Hörer notwendig irreführenden Weise aufheben?[1])

Ehe ich mich entschlösse, ein *apás* n. 'Werk' im Sinne von 'durch Werken geschaffenes Werk' hinzunehmen, würde ich erwägen, daß *suhástya-* hier (wie z.B. in X 41.3) auf den Adhvaryu ginge, also zu übersetzen wäre: 'ich öle (schmücke) meine Lieder wie der von schöner Hand (= der Adhvaryu) das Wasser ['ölt', d.h. 'rituell reinigt']' (Oldenberg, Noten I 63 Anm. 4)[2]). Mein Einwand wäre, daß der Vergleich farblos und nichtssagend würde: wir erwarten das 'Ölen' der Lieder durch den vortragenden Dichter durch eine eindrucksvollere Analogie dichterisch erläutert zu sehen.

Nun läßt sich *suhástya-* (wörtl.: 'von guter Handschaft') ja auch ohne weiteres vom Elefanten verstehen, der seit dem RV gern als

---

[1]) An anderen, von Oldenberg, Noten zu I 64.1 gesichteten und von W. Neisser, Zum Wörterbuch des Rigveda (1924) s. v. *apás* nochmals diskutierten Stellen, an denen ein *apás* n. statt *ápas* n. 'Werk' zu begegnen scheint, handelt es sich nicht um eine 'hybride Nebenform' von *ápas* n. (Neisser). *apás* läßt sich hier ohne weiteres erklären als 'das Werkende', d.h. 'die wirkende Tätigkeit' (leicht zu ergänzen ist *kárman* n. oder *ápas* n.), also als ein durchaus möglicher, wenn auch gesuchter, Ausdruck, der an Stelle von *ápas* n. auftreten kann, wenn dies im Sinne von 'Arbeit; Tätigkeit, die ein Werk hervorbringt' gemeint sein würde. An unserer Stelle müßte ja aber von 'Werk: Resultat wirkender Tätigkeit' die Rede sein (vgl. z.B. *ápas-* I 174.3): dafür kann *apás* 'das Werkende' natürlich nicht gebraucht werden.

[2]) So denke ich nicht erst heute. Vgl. meine Untersuchungen zur Wortkunde (1949) 49 Anm. 1.

hastín- 'durch eine [ihm eigentümliche] Hand (d.h. durch einen als Hand fungierenden Rüssel) charakterisiert'[1]) bezeichnet wird. Die Idee 'Elefant' aber ist durch den als Selbstanrede gebrauchten Vokativ *Nódhas* gegeben. Ich übersetze also:

'Dem Prunk, der ein Stier ist (= der stierstarken prunkvollen Schar) . . ., den Marut, bringe dar, o Nodhas ('Elefant') einen schönen Gesang! Ich öle meine Lieder, die bei den [Opfer-] Verteilungen in Erscheinung treten[2]), als ein durch seinen Verstand weiser, wie der von schöner Hand (der Elefant) [der ebenfalls 'durch seinen Verstand weise' ist] das Wasser ['ölt', d.h. das Wasser aus seinem Rüssel gleiten läßt, das bei den 'Verteilungen', d.h. wenn sich die Elefanten gegenseitig bespritzen, 'in Erscheinung tritt']'.

Zu meiner Auffassung von *sám añje* eine kurze Erläuterung: *añj* heißt eigentlich 'mit einer fetten Substanz einreiben'. Da das Einölen des Körpers ein wesentlicher Bestandteil des Schmückens ist, kommt der Sinn des Verbums häufig auf 'schmücken' heraus. Man kann aber auch etwas einölen, damit es glatt wird und auf diese Weise besser gleitet. Es sei erinnert an *áñjasā* 'stracks', ursprünglich 'mittels Ölens, d.h. mittels eines raschen, durch Einölen ermöglichten Gleitens' und an RV I 161.4 d *ád ít tváṣṭā gnâsv antár ny ànaje* 'Tvaṣṭṛ ist unter die Frauen geglitten (d.h. er hat sich beschämt unter ihnen versteckt)'. Zur Sache vgl. Geldner, Übersetzung, dessen Weg zu 'hat sich versteckt' über 'hat sich gemischt unter' mir allerdings nicht gangbar erscheint. *añj* 'einölen' kann zwar gesagt werden, wenn es sich z.B. um das 'Mischen' des Soma mit Milch handelt. Das heißt aber nicht, daß *añj* schlechtweg mit 'mischen' gleichgesetzt werden kann. Vielmehr wird das Mischen des Soma mit der (fetten) Milch als ein schmückendes 'Einölen' betrachtet. — Wir dürfen also *gíraḥ sám añje* 'ich öle meine Lieder' interpretieren sowohl als: 'ich schmücke', wie als: 'ich lasse sie gleiten'. Dafür spricht nun auch die Qualifikation *ābhúvaḥ*: die Lieder, die bis dahin verborgen im Herzen des Dichters ruhten, treten beim Opfer ans Licht, 'kommen zur Erscheinung', sozusagen *áñjasā* 'in stockungsfreier Rezitation', wie das Wasser im Rüssel

[1]) Vgl. Thieme, GGA 1955, 191.

[2]) *ābhú-* zu *ā* + *bhū* 'zur Entstehung kommen' (vgl. auch *ābhú-* n. 'Keim' RV X 129.3), 'zum Gedeihen kommen', 'herankommen'. Für ein Ausweichen auf 'gegenwärtig bei, zur Hand' (Neisser, Zum Wörterbuch . . . s.v.), 'dienlich bei' (Geldner, Übersetzung; Thieme, Untersuchungen 49 Anm. 1) ist keine Veranlassung gegeben.

des Elefanten '[*áñjasā*] zur Erscheinung kommt', wenn er es, wie er es gerne tut, in hohem Bogen ausspritzt.

4. Wenden wir uns nun zu dem Vergleich in RV I 124.4b:

nodhā́ ivāvír akṛta priyā́ṇi

'wie ein Elefant hat sie ('Morgenröte') ihre Intimitäten sichtbar gemacht'.

Daß *priyá-* 'lieb', genau wie hom. *φίλος*, als Qualifikation von Teilen des Körpers auf 'persönlich zugehörig, eigen' hinauskommt, hat M. Scheller, Vedisch *priya-* usw. (1959) p. 1ff. mit Recht wieder hervorgehoben und der Beachtung empfohlen. Daß *priyā́ṇi* an unserer Stelle (wie RV X 86.5) 'persönliche Reize', oder wie ich vorsichtiger sage: 'Intimitäten' (noch wörtlicher: 'die ihr persönlich zugehörigen [Dinge]', 'ihre Privata') meint, wäre unzweifelhaft, auch wenn wir nicht, gerade in Verbindung mit 'Morgenröte' (*Uṣas*), mehrere ganz parallele Ausdrucksweisen hätten: I 92.4b *áporṇute vákṣa usréva bárjaham* 'sie enthüllt ihre Brust, wie eine Rötliche (= Kuh) ihr Euter' (das Euter tritt nackt aus dem Fell hervor); I 123.11b *āvís tanvàm kṛṇuṣe dṛśé kám* 'Du (Uṣas) machst deinen Körper sichtbar, daß man ihn schauen könne'; V. 80.4 *āviṣkṛṇvānā́ tanvàṃ purástāt*; I 123.10 *āvír vákṣāṃsi kṛṇuṣe vibhātī́* 'aufleuchtend machst du deine Brust sichtbar'; VI 64.2 *āvír vákṣaḥ kṛṇuse śumbhámānā*.

Beim Vergleich der sehr weiblichen Uṣas mit einem Elefanten haben wir natürlich an ein weibliches Tier zu denken. Sobald wir das tun, wird aber auch der Vergleich klar, wenn auch für unser Gefühl nicht geschmackvoll. Schon Aristoteles (Tierkunde II 23) hat gewußt: 'das Weibchen [des Elefanten] dagegen hat die Scham an der Stelle, wo bei den Schafen die Euter sind; wenn es also in die Brunst tritt, so zieht es sie aufwärts und kehrt sie nach außen, wodurch die Begattung dem Männchen leichter wird; die Scham aber ist gehörig geöffnet.' Das gleiche Verhalten wird in der indischen Elefantenkunde anschaulich beschrieben: Hastyāyurveda III 8.41ff.[1]). Der Ausdruck *āvír akṛta priyā́ṇi* paßt also nicht nur besser auf die Elefantenkuh als auf irgendein anderes weibliches Tier, sondern er ist als Hinweis auf ein für sie charakteristisches Verhalten von schlagender Richtigkeit. Der Vergleich ist brutal, aber er beruht auf genauer Beobachtung natürlicher Wirklichkeit.

[1]) Vgl. H. Zimmer, Spiel um den Elefanten (1929) 41 nebst Anm. 2.

5. Wenn *nodhás* in I 124.4 eine Tierbezeichnung ist, kann es sich tatsächlich nur um einen weiblichen Elefanten handeln. Daß es das nun wirklich sein muß und man nicht etwa versuchen darf, auf 'Tänzerin' oder 'Kurtisane' oder 'Braut in der Brautnacht' zu raten (vgl. RV I 92.4a; I 124.7a; I 123.11), ergibt sich aus den beiden anderen Tiervergleichen des Verses. Da die Vedaerklärer auch in Bezug auf *śundhyú-* 'Wasservogel' (so Yāska, Sāyaṇa, Geldner) und *admasád-* 'Fliege' (so Durga, Geldner, Renou) Zweifel hegen — Renou, Études Védiques . . . III 61 übersetzt *śundhyú-* in I 124.4 mit 'courtizane'[1]); Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda zu I 124.4 insistiert für *admasád-* auf die Übersetzung 'Gast' —, verteidige ich die Auffassung Geldners mit ein paar kurzen Worten. Sie scheint mir linguistisch tadelfrei und exegetisch allein möglich.

6. I 124.4 a *úpo adarśi śundhyúvo ná vákṣaḥ*

'Sie (die Morgenröte, d.h. ihre Brust) hat sich gezeigt wie die Brust eines Wasservogels'.

Zunächst paßt ‚Wasservogel, Gansvogel' ausgezeichnet in den Zusammenhang. 'Gänsevögel', also Gans, Ente oder Schwan, haben die Gewohnheit, z.B. wenn sie das Wasser verlassen, die Flügel zu schlagen, um sie von Wassertropfen zu befreien, und sich dabei hochzurecken, so daß ihre 'Brust, Vorderseite' in ihrer Ganzheit sichtbar wird. Auch die Wortwahl stimmt zu dieser Erklärung. Im Unterschied zu *uras* n. 'Busen, Brust', das stets von der menschlichen Brust gesagt wird, wird *vakṣas* n. 'Brust, Vorderseite' ebensowohl von Tieren wie von Menschen gebraucht.

śundhyú- ist natürlich Substantivierung des Adjektivs *śundhyú-*. Dieses kann aber kaum einfach 'glänzend, weiß' heißen. Als Ableitung von dem Präsensstamm *śundha-* 'reinigen' (wozu bereits im RV das Kausativ *śundhaya-*)[2]) muß es 'reinigend' oder 'sich reinigend', oder, da das Reinigen ein Bestandteil des Schmückens ist, 'putzend, sich putzend' heißen. Der weibliche Gansvogel wird also *śundhyú-* genannt, — nicht weil er 'weiß' ist[3]), was ja für

[1]) Diese Bedeutung wird auch von Wackernagel, Kleine Schriften 324 vorausgesetzt.

[2]) Streng genommen setzt *śundhyú-* einen — in abstracto bildbaren — Präsensstamm **śundhya-* 'sich reinigen' voraus (Vgl. Wackernagel, Altind. Grammatik II 2 § 681).

[3]) So Sāyaṇa (und ihm folgend Geldner) ad l.c.: . . . *yadvā: śundhyur iti jalecaraḥ śvetavarnaḥ pakṣiviśeṣaḥ.* Vgl. auch *Sāyaṇa* zu *śundhyúvam* RV VII 68,1: *śodhayitrīm yadvā svata eva śuddhām.* Yāska, Nir. 4.16 zu RV I 124.4: *śakunir api śundhyur ucyate. śodhanād evodakacaro bhavati. āpo 'pi śundhyuva ucyante śodhanād eva* 'Auch ein Vogel wird *śundhyu-* genannt.

Enten wie für Gänse durchaus nicht immer zutrifft, sondern — weil er die charakteristische Gewohnheit hat, sein Gefieder mit dem Schnabel zu 'putzen' (womit er das Fett, das die unter den Federn sitzenden Drüsen absondern, verteilt, so daß sein Federkleid wasserdicht bleibt). Vgl. auch z.B. RV X 95.9c *tá ātáyo ná tanvàḥ śumbhata svádhaḥ* 'Diese [Unsterblichen] putzen ihre Leiber wie Enten (um die aus der Berührung durch den Sterblichen entstandene Befleckung abzuwischen)', VII 59.7 . . . *tanvàḥ śúmbhamānāḥ . . . haṃsásaḥ . . .*

Der männliche Indra wird mit einem männlichen *śundhyú-* verglichen: VIII 24.24 *véttha hí nírṛtīnām vájrahasta parivṛ́jam / áharahaḥ śundhyúḥ paripádām iva* 'du weißt ja von den Vernichtungen; Keulenbewehrter, du [kennst] ihre Vermeidung, jeglichen Tag, wie der Gansvogel die der Netzfallen'. *paripád-* f., wörtlich: 'die Herumfallende', 'Netzfalle' ist gesichert durch X 28.10. Warum soll die Übersetzung mit 'Falle' in VIII 24.24 'nicht überzeugen' (Oldenberg)? Es ist an einen Vertreter der Gattung ziehender Wildgänse oder -enten gedacht, die man in Netzen zu fangen trachtet, die aber bekanntlich sehr scheu und vorsichtig sind. Man denke an den englischen Ausdruck *'a wild goose chase'* = 'ein aussichtsloses Unternehmen'.

Die Stuten des Sonnengottes werden als *śundhyú-* bezeichnet: RV I 50.9 ab *áyukta saptá śundhyúvaḥ sū́ro ráthasya náptyaḥ* 'S. hat sich sieben Wildgänse als Töchter des Wagens angeschirrt.' Auch sonst spricht der Dichter von geflügelten Götterpferden als 'Vögeln' (I 104.1) oder 'Gänsen' (*haṃsa*: IV 45.4)[1]).

An und für sich wäre hier auch adjektivische Auffassung möglich: 'die sieben sich putzenden Töchter . . .', d.h. 'die sich am Sichputzen freuen', 'putzliebend'. Das Adjektiv 'sich putzend' im Sinne von 'putzliebend' ist ja zweifelsfrei belegt: X 43.1 *máryam ná śundhyúm*, X 39.7 *śundhyúvam . . . yóṣaṇām* (ich sehe wenigstens keinen Grund, *śundhyú-* hier mit Sāyaṇa und Geldner als Eigennamen zu fassen[2])). Adjektivischer Gebrauch ist wohl auch in

Eben wegen des Reinigens (weil sein Name von *śudh* 'reinigen' abgeleitet ist) ist es ein Wasservogel. Auch das Wasser wird *śundhyū-* ('reinigend') genannt, eben weil es reinigt'.

[1]) 'Den *haṃsa* . . . stellt sich der Inder mit Vorliebe als hoch am Himmel dahinfliegend vor': H. Lüders, Philologica Indica 514 (mit Hinweis auf Dh. P. 175 *haṃsā ādiccapathe yanti*). Vgl. auch aus dem späteren Sanskrit *haṃsavāhā* (von der Göttin Sarasvatī), *haṃsavāhana* (von Gott Brahman).

[2]) Ebenso handelt es sich bei *vadhrimatī* (X 39.7c, VI 62.7, I 116.13) sicherlich nicht um einen Eigennamen, sondern um 'die Frau, die durch

V 52.9, vielleicht auch in X 138.5 anzunehmen. An der letzteren Stelle (. . . *prákrāmac chundhyúr ájahād uṣá́ ánaḥ*) möchte ich allerdings für durchaus möglich halten: 'sie (die Uṣas) entwich als ein Gansvogel (wie eine Wildgans davonfliegt)'. In *pra* + *kram* tritt die Vorstellung des 'Schreitens' gegenüber der des irgendwie Entweichens zurück. So sagt Urvaśī in X 95.2 b *prákramiṣam uṣásām agriyéva* 'ich bin entwichen wie die erste der Morgenröten (auf Nimmerwiederkehr)': vermutlich ist sie nicht 'geschritten', sondern 'geflogen' (vgl. X 95.17).

Substantivischen Gebrauch würde ich auch an den beiden folgenden Stellen vorziehen (wenn auch nicht mit völliger Sicherheit behaupten):

VII 97.7 *sá hí śúciḥ śatápatraḥ sá śundhyúḥ . . .*

'Er (Bṛhaspati) ist der weiße Hundertfedrige (also etwa: der Schwan), er ist der Gansvogel . . .'. Im Grunde aber kommt hier unser Dilemma darauf hinaus, ob wir bei wörtlicher Übersetzung schreiben: 'er ist der sich putzende [Vogel]' oder: 'er ist der Sich-Putzende (= Gansvogel)'. Im ersteren Fall könnte man statt 'Vogel' auch einen anderen Begriff (etwa: *marya*) ergänzen, was aber das Vorhergehende zu widerraten scheint.

VII 88.1 *prá śundhyúvam váruṇāya préṣṭhām*
matíṃ vasiṣṭha mīḷhúṣe bharasva
yá īm arvā́ñcaṃ kárate yájatraṃ
sahásrāmaghaṃ vṛ́ṣaṇam bṛhántam

'Bring dar, Vasiṣṭha, dem Varuṇa, dem gnädigen, einen [ihm] sehr lieben Gedanken als einen Gansvogel, der ihn (den Varuṇa) herbeibringen möge, den verehrungswürdigen, den von hundert Gaben, den hohen (mächtigen) Stier!'

Die Vorstellung wäre, daß der im Gedicht geformte Gedanke, das Gebet, wie ein Schwan oder eine Wildgans zum Himmel fliegt[1]) und dann gewissermaßen als Zugtier den Gott zur Erde bringt.

Die Frage ist allerdings, ob das *yá-* in dem Ausdruck *yá īm* sich auf *mati-* f. bzw. *śundhyú-* beziehen kann. Oldenberg hat erwogen, daß es das tatsächlich tue, indem sich dem Feminin *mati-* das Mas-

einen Kastraten [als Ehemann] charakterisiert ist', der dann die Aśvin doch in wunderbarer Weise einen Sohn schenken.

[1]) Hamlet, act 3 sc. 3 l. 97f.: My words fly up, my thoughts remain below / Words without thoughts never to heaven go, bestätigt sozusagen dem vedischen Dichter seinen Takt in der Wortwahl, den er zeigt, wenn er in diesem Zusammenhang sein Gedicht als 'Gedanken' bezeichnet.

kulin *stoma-* 'Preis' 'untergeschoben haben mag'. Gegen die Möglichkeit solcher Auffassung protestiert Lüders, Varuṇa I 313, wie mir scheint, völlig mit Recht: ein maskulines Relativpronomen (*yaḥ*), das auf ein feminines Nomen (*mati-*) zurückweisen soll, bleibt ein Unding, aller kunstreichen Rechtfertigung zum Trotz. Lüders' eigener Vorschlag, *yá-* auf Varuṇa gehen zu lassen und zu den folgenden adjektivischen Akkusativen *ratham* 'Wagen' zu ergänzen, will mir freilich auch nicht überzeugend vorkommen. Nicht auf das Herbeibringen seines Wagens, sondern auf das Herbeikommen des Varuṇa selbst kommt es an, wie die von Lüders richtig verstandenen folgenden Worte (Vers 2a) zeigen: *ádhā nv àsya saṃdṛ́śaṃ jaganvā́n* 'Und nun zu seinem (des Varuṇa) Anblick gekommen seiend . . .'. Wenn Lüders' Auffassung von 1cd richtig wäre, müßte man nolens volens verstehen: 'zu seinem (des Wagens)'. Außerdem aber wäre die Auslassung eines so wichtigen Begriffes wie 'Wagen' in 1cd kaum möglich, solange nicht mindestens eines der Adjektive als unzweideutige Qualifikation auf ihn hinwiese, was schlechterdings nicht der Fall ist.

Nun läßt sich aber *yá īm* sehr wohl als altertümliche Sandhiform für *yā́/īm* interpretieren, wie sie die Metrik in gewissen Komposita (Wackernagel, Dehnungsgesetz 25f. = Kleine Schriften 921f.) herzustellen erlaubt und wie sie gewiß auch in I 113.5 *ābhogáya iṣṭáye* (Pp. *ābhogáye iṣṭáye*) für *ābhogáyā / iṣṭáye* 'zur Erlangung von Speisen' (*ābhogáyā*: Acc. plur., zu konstruieren mit *iṣṭáye*) stehen geblieben ist: Wackernagel, Altind. Grammatik I § 267 $a\beta$[1]). Die Redaktion, die sonst diesen altertümlichen Sandhi durch den später üblichen ersetzt, hat *yá īm* belassen, weil sich *yá-* als für *yáḥ* stehend auffassen ließ (Pp. *yáḥ īm*)[2]). Vgl. auch RV IV 18.4 *sá ṛ́dhak* (dreisilbig) für *sā́ / ṛ́dhak* (Pp. *sáḥ ṛ́dhak*).

[1]) Oldenbergs Versuch (Noten), *ābhogáye* als einen mit dem im Zusammenhang erscheinenden Dativen 'gleichwertig empfundenen Lokativ' (zu *ābhogáya-* n.) zu verteidigen, empfiehlt sich nicht. Die Rettung des Buchstabens der Überlieferung, d.h. der Pada-pāṭha-Interpretation, wird mit Preisgabe der grammatischen Funktion erkauft.

[2]) Ähnliches gilt für die Interpretation von überliefertem *ābhogáya iṣṭáye* als *ābhogáye / iṣṭáye*. Wer nicht exegetisch genau analysiert, kann wohl einen Lok. *abhogáye*, obgleich er nicht in den syntaktischen Zusammenhang paßt, ertragen. Soll man den alten Redaktoren eine Auffassung übelnehmen, die auch ein moderner Philologe wie Oldenberg (vgl. Anm. 1), dem doch die linguistischen Tatsachen altertümlicher Sandhibehandlung bekannt waren, mit einem Kunstgriff zu halten nicht verschmäht? Im epischen Sanskrit und in der Spruchdichtung ist übrigens die (unrichtige) Verwendung von Lokativen auf *-e* im Sinn von Dativen nicht selten.

7. I 124.4cd *admasán ná sasató bodháyantī*
śaśvattamā́gāt púnar eyúṣīṇām

'Wie eine Fliege ist sie (die Morgenröte), die Schlafenden weckend, als die soundsovielte der [immer] wieder gekommenen herbeigekommen.'

Es läßt sich doch eigentlich nicht ernstlich bestreiten, daß ein Adjektiv *admasád-* 'sich ans Essen setzend' im Prinzip nicht nur Menschen — einen Gast oder sonstige Teilnehmer an einer Mahlzeit, — sondern auch eine Fliege qualifizieren kann. Dann muß man aber auch mit einem substantivierten *admasád-* als Bezeichnung der Fliege rechnen. Die Frage, ob der vedische Dichter überall, wo er *admasád-* gebraucht, an die Fliege denkt, braucht man deshalb nicht zu bejahen. Wir wollen also nicht mit Oldenberg, Vedaforschung 91 Anm. 1, darüber rechten, ob man *admasád-* in VIII 44.29 usw., insbesondere in VII 83.7, nicht 'natürlicher', 'einfacher' von Leuten, 'die sich zum Mahl setzen', verstehen kann. Nur soviel sei gesagt, daß Oldenberg, der im gleichen Werk beifällig die Auffassungen Bergaignes referiert (11f.: 'So ergibt sich freilich an zahllosen Stellen ein verwickelter, gezwungen scheinender, oft ans Absurde streifender Sinn. Aber kann nicht eben dies der Sinn sein, den die Verfasser beabsichtigt haben?'), streng genommen nicht mit Urteilen wie 'natürlicher', 'einfach', 'genügt vollkommen' sein recht nüchternes Verständnis einer RV-Stelle gegenüber einem phantasievolleren Interpreten verteidigen dürfte.

In unserem Halbvers jedenfalls ist die Beziehung auf die Fliege so deutlich, daß man sich auf die erwartete Analogie zu den beiden anderen Vergleichen mit Tieren, die der Vers enthält, gar nicht einmal zu berufen braucht. Nicht nur der Ausdruck *sasató bodháyantī* 'die Schlafenden weckend', sondern auch die eigentliche Aussage: *śaśvattamā́gāt púnar eyúṣīṇām* 'sie ist gekommen als die soundsovielte[1]) der [immer] wieder gekommenen' trifft genau das Verhalten der Fliege. Gewiß erscheint uns der Vergleich 'gesucht' — aber ist das nicht gerade das, was wir im RV erwarten? Es ist auch

[1]) Ausweislich seines Akzentes gehört *śaśvattamā́* nicht zu den Superlativen auf *-tama-*, sondern zu den Ordinalia auf *-tamá-*: Wackernagel, Altindische Grammatik II 2 § 452. Daraus ergibt sich, daß die superlativische Übersetzung 'la premiére d'entre . . .' (Renou, Études Védiques III p. 63) nicht richtig sein kann. Wörtlich heißt es: 'die [vorläufig] letzte der regelmäßig aufeinanderfolgenden'. *śaśvattamā́ . . . eyúṣīṇām* entspricht also dem Ausdruck: *iyúṣīṇām upamā́ śáśvatīnām* (I 113.15, I 124.2) 'die letzte der dahingegangenen, regelmäßig aufeinander folgenden [Morgenröten]'.

richtig, daß der Vergleich insofern hinkt, als die Fliege, die die Schlafenden weckt und in hartnäckiger Weise immer wieder herankommt, als unangenehm und aufdringlich empfunden wird, während die weckende Tätigkeit und das Erscheinen der Morgenröte höchst willkommen und erwünscht ist (I 124.10). Wir müssen es eben dem Dichter zugestehen, daß er den Blick auf das richtet, worauf es ihm im Zusammenhang ankommt: die analogen Verhaltensweisen als solche, ohne Rücksicht auf die unterschiedlichen Gefühle, die sie erwecken. Das gleiche hat er ja in der zweiten Verszeile getan[1] und tut er auch sonst. Vgl. z.B. IV 45.4 d *mádhvo ná mákṣaḥ sávanāni gacchathaḥ* 'Ihr beiden (Aśvin) kommt zu den Pressungen des Honigs (des mit Honig gesüßten Soma) wie Fliegen[2]' VII 32.2 ab *imé hí te brahmakṛ́taḥ suté sácā mádhau ná mákṣa ásate* 'denn diese, die dir das Gedicht schaffen, sitzen beim Gepreßten (dem Soma), wie Fliegen beim Honig'.

Oldenberg hat offenbar richtig erkannt, daß derjenige, der *admasád* in I 124.4 als '[Gast ,] der sich zum Mahl setzt' auffaßt, es nicht mit dem femininen Partizip *bodháyantī* konstruieren kann. Allerdings 'erfordert es meines Erachtens starke Phantasie'losigkeit — um seinen Vorwurf gegen Geldner umzukehren und gegen ihn selbst zu richten — Oldenbergs Vorschlag (Vedaforschung l.c.): 'wie ein [Gast], der sich zum Mahl setzt, ist sie, die Erweckerin der Schlafenden, herbeigekommen' für eine glaubhafte Aussage eines vedischen Dichters zu halten. Immerhin ist er wenigstens grammatisch korrekt, was man von Hillebrandts Übersetzung 'wie ein Gast die Schlafenden weckend'[3] nicht sagen kann[4]). Selbst-

[1]) Es ist ganz unwahrscheinlich, daß er den Anblick der herausgetretenen und angeschwollenen Geschlechtsteile der Elefantenkuh als schön empfunden hat.

[2]) Im Vergleich mit männlichen Personen vermeidet der Dichter das gewöhnliche Femininum *makṣikā* 'Fliege' und greift zu dem Commune *makṣ-*, das sich auch als Maskulinum verstehen läßt. Ein *makṣ-*, *makṣikā* 'Biene' (neben 'Fliege') wird für den RV zu Unrecht angesetzt — im Grunde wohl nur, weil die Fliegenvergleiche unserem Geschmack nicht zusagen. *makṣ-*, *makṣikā* sind wohl Ableitungen von einer Wurzel **makṣ* 'beschmutzen', die in Pali *makkh* 'beschmieren, beschmutzen' weiterlebt, das man allerdings, kaum richtig, zu rigvedisch *mṛkṣ* 'striegeln' zu stellen pflegt.

[3]) Unter ganz bestimmten Umständen kann es wohl vorkommen, daß man nachts reist, der Gast demnach in der Morgenfrühe, noch zu nachtschlafender Zeit also, eintrifft. Typisch ist aber wohl doch, daß er am Abend erscheint und nach ermüdender Reise eine Unterkunft begehrt. Vgl. Manu 3.105, Yājñ. 1.107. Böhtlingk, Indische Sprüche[2] I 463, II 2803, III 5427, 6033.

[4]) Auf RV X 95.2d *durāpanā́ vāta ivāhám asmi* wird man sich kaum berufen dürfen. *vāta ivāhám* ist parenthetischer Nominalsatz: 'schwer einzu-

15*

verständlich muß *admasád* als Femininum gemeint sein, um mit Uṣas vergleichbar und, insbesondere, um mit *bodháyantī* und *śaśvattamā* konstruierbar zu werden[1]). Und das ist es eben als Bezeichnung des Tieres, dessen gewöhnlicher Name *makṣikā* ein Femininum tatsächlich ist. 'Die sich ans Essen Setzende' kann nicht 'der Gast', sondern nur 'die Fliege' sein.

8. Beim Vergleich von a, dem Vergleich mit dem 'Gansvogel', hat der Dichter die Femininität ausdrücklich bezeichnet, indem er nicht *śundhyú-* m., sondern *śundhyū-* f. gebraucht hat, obgleich natürlich die 'Brust' des männlichen ebensowohl wie die des weiblichen Gansvogels 'sich zeigt'. Bei *nodhā-* in b war der Unterschied des Femininums zum Maskulinum nicht auszudrücken: der Vergleich wird jedoch nur sinnvoll, wenn man an einen weiblichen Elefanten denkt. Der dritte Vergleich aber wird nur dann deutlich und inhaltsvoll, wenn man das Commune *admasád-* als grammatisches Femininum mit *bodháyantī* und *śaśvattamā* konstruiert. Man kann geradezu sagen, daß die sachlich nicht notwendige feminine Form *śundhyúvaḥ* in a ein Signal gibt, daß auch *nodhā-* in b und *admasád-* in c als Feminina zu interpretieren sind. Denn der Vers ist, wie schon Renou richtig vermutet hat, ein einheitliches kleines Kunstwerk, in dem sich die einzelnen Teile aufeinander beziehen und einem gemeinsamen Gedanken — der Vergleichbarkeit der Uṣas mit weiblichen Tieren — zugeordnet sind. Die drei Vergleiche sind im Sinne einer Steigerung angeordnet. Der Vergleich der Morgenröte mit der Brust des Gansvogels (a) ist verhältnismäßig simpel und sozusagen jedem Kind faßlich; der Vergleich mit der Elefantenkuh (b) setzt spezielle zoologische Kenntnisse voraus, die nur der erwachsene und kundige Beobachter haben kann; der auf zwei Zeilen verteilte Vergleich mit der Fliege (cd) bringt eine besondere Überraschung, indem er in dem Verhalten des ebenso unscheinbaren wie lästigen Tierchens, das sich zum Vergleich mit der prächtigen und freudig begrüßten Morgenröte so gar nicht anbietet, gleich zwei tertia comparationis aufdeckt.

9. Die drei Tiernamen: *śundhyū-* 'weiblicher Gansvogel', *nodhā-* 'weiblicher Elefant' und *admasád-* f. 'Fliege' sind parallele Ausdrücke auch in ihrer gedanklichen Formung. Alle drei sind sub-

holen — ich [bin] gleichsam ein Wind — bin ich'. *durāpaṇā* kann nicht mit *vātaḥ* und *ahám* nicht mit *asmi* (dies würde eine gar nicht passende Emphase auf die Vorstellung 'ich' legen) konstruiert werden.

[1]) Soviel jedenfalls hat schon Yāska, Nir. 4.16, richtig gesehen: *admasad...: admasādiniti vānnasāniniti vā.*

stantivierte Adjektiva, die auf ein charakteristisches, im Zusammenhang des Vergleichs aber nicht wesentliches Verhalten der so bezeichneten Tiere hinweisen: 'die sich Putzende', 'die mit der Nase Saugende', 'die sich ans Essen Setzende'. Insofern sie die Anschauung anregen[1]), sind es poetische Ausdrücke. Als solche treten sie an die Stelle banaler Tiernamen wie *haṃsī́*- f.[2]), *hastínī* (AV), *mákṣikā* (RV), die metrisch auch möglich gewesen wären: **haṃs(í)yo ná váksaḥ* wäre metrisch äquivalent mit *śundhyúvo ná vákṣaḥ*; **hastínīvāvíḥ* wäre, im Eingang des Verses, metrisch äquivalent mit *nodhā́ ivāvíḥ*; *mákṣikā ná* wäre metrisch äquivalent mit *admasán ná*. Die poetische Bezeichnungsart bereitet schon darauf vor, daß es sich nicht um Vergleiche handelt, wie man sie in der täglichen Rede äußert, sondern um dichterische, und das heißt für den *ṛ́ṣi*: bizarre, Parallelisierungen, Schöpfungen eigenartiger Einbildungskraft, Analogien, die nur 'the poet's eye in a fine frenzy rolling' entdeckt. Richtig verstanden vergleicht der Vers I 124.4 nicht die Göttin Morgenröte mit beliebig herausgegriffenen Tieren, sondern setzt Einzelheiten ihres Wesens zu genau beobachteten, charakteristischen Verhaltensweisen von drei um ihrer Verschiedenheit untereinander gewählten Tieren in eine überraschende, aber treffende Entsprechung:

'Sie (die Morgenröte, d.h. ihre Brust) hat sich gezeigt wie die Brust (Vorderseite) einer sich Putzenden (d.h. einer Gans, und zwar wenn sie aus dem Wasser steigt);

Wie eine mit der Nase Saugende (d.h. eine Elefantenkuh, und zwar zur Zeit ihrer Brunst) hat sie ihre Intimitäten sichtbar gemacht;

Wie eine sich ans Essen Setzende (d.h. eine Fliege, und zwar im Morgengrauen) ist sie, die Schlafenden weckend, als die soundsovielte der [immer] wieder gekommenen herbeigekommen'.

---

[1]) Vgl. hierzu und zum Folgenden das Kapitel 'Dichtersprache und Anschauung' in F. Kainz, Psychologie der Sprache I, 131ff.

[2]) Im Veda gewiß zufällig nicht belegt. Auf Grund von vedisch *vṛ́kī*- 'Wölfin' zu *vṛ́ka*- m., *meṣī*- 'weibliches Schaf' zu *meṣá*- m., *gaurī*- 'Büffelkuh' zu *gaurá*- m., *mahiṣī*- 'Büffelkuh' (Wackernagel, Altind. Grammatik III § 90b) zu *mahiṣá*- m., *siṃhī*- 'Löwin' zu *siṃhá* m. selbstverständlich neben *haṃsá*- m. vorauszusetzen.

ārya

ārya im Sinn von 'älterer/ältester Bruder' habe ich Fremdling im Rigveda (Leipzig 1938) 100 bei Bhavabhūti nachgewiesen. Weitere Belege: Bilhaṇa, Vcar. IV 86; 117; Vidyākara, Subhāṣitaratnakośa (ed. D. D. Kosambi und V. V. Gokhale, Cambridge Mass., 1957) Nr. 85. Demnach *[ā]ryyo hīti* auf der Allahabadinschrift (o. 282): „Denn du bist der ältere/älteste Bruder [unter meinen Söhnen]"? Das würde als ein, allerdings sophistisch verdrehendes, juristisches Argument in den von H. Scharfe erkannten Zusammenhang passen. Oder soll man *[va]ryyo* 'erwählenswert, vorzüglich' ergänzen? *āryya* 'würdig' ist kaum annehmbar.

P. Thieme

natarām

Neben dem von K. Hoffmann o. 179 in AĀ I 4.1 hergestellten *natamām* 'nicht im geringsten' ist nicht nur ein elativisches 'gar nicht', sondern auch — allerdings recht selten — ein komparativisches *natarām* 'noch weniger, erst recht nicht' belegt. Pantanjali, Mahābhāṣya I 253.10 . . . *atha na paṭhyante natarām artha ādigrahaṇena* '. . . werden sie (die Wurzeln) aber nicht [in einem Dhātupāṭha] aufgeführt, dann ist mit dem Ausdruck *ādi* in Pāṇ. 1.3.1 noch weniger (erst recht nicht) ein Zweck erreicht'. Allein richtig ist *natarām* (so nur ein MS, die andern teils *nitarām*, teils — so die nordindische Vulgata — *sutarām*) in Bhartṛhari (ed. D. D. Kosambi, Bombay 1948, der unverständliches *sutarām* beläßt) Vers 166d (Böthlingk, Ind. Sprüche² Nr. 606d) *mayy apy āsthā na te cet, tvayi mama natarām*; *eṣa rājan gato 'smi* 'Wenn du keinen Wert auf mich legst, dann ich noch weniger (erst recht nicht) auf dich! So bin ich denn, König, auf und davon!'.

P. Thieme

ĪŚOPANIṢAD (= VĀJASANEYI-SAṂHITĀ 40) 1-14

P. THIEME
UNIVERSITY OF TÜBINGEN

VERSES 1-3 [1]

1. Īśāvāsyàm idáṃ sárvaṃ
yát kíṃ ca jágatyāṃ jágat
téna tyakténa bhuñjīthā
mā́ gṛdhaḥ kásya svid dhánam

THIS IS A PRESCRIPTION—not of a philosophically founded theoretical attitude, as it is taken by Śaṅkara, but—of a religiously founded practical behavior, as emerges most clearly from *d*: 'you should not covet anybody's property.' There is then no justification for not taking *tyaktena bhuñjīthāḥ* in *c* at its face value, which accurately fits together with *d*: 'you should nourish yourself with what is abandoned,' that is: 'left [to you], voluntarily ceded.' The agent of 'abandoned' is most likely he whose 'property' is not to be coveted according to *d*. This means that *tena* cannot refer to the 'LORD' named in *a*, but has to be taken as 'therefore':

cd "Therefore you should nourish yourself with what is abandoned (voluntarily ceded to you)*; you should not covet anybody's property."*

'Abandoned,' 'voluntarily ceded' would be food given as alms (*bhaikṣa*), be it *yācita* or *ayācita* 'explicitly asked for' or 'not asked for,' or e.g., ears gleaned from a reaped field (*uñcha, śila*): cp. Śāṅkh. Gṛhy. Sūtra 4.11.13, where *uñchaśila*, and *ayācita* and *yācita* [*bhaikṣa*] are named as preferential food.[2]

ab obviously gives the reason for this prescription. Its difficulty lies in the ambiguity of the opening expression, which, as the accent shows, is to be analysed in *īśā* (instr. of *īś* m. 'lord') and *āvāsyàm* (the later variant *īśāvāsyam* presupposes a compound: *īśā+āvāsya*). The question is: what is *āvāsyà*? There are several possibilities worth to be considered: *ā-vāsya* may be derived (a) from *ā-vas* 'put on as clothing' (pres. *-vaste*), or (b) from *āvāsaya-* 'pervade by odor, perfume,' or (c) from *ā-vas* 'dwell in' (pres. *-vasati*), constructed with acc. Accordingly we may attempt the following translations: (a) 'to be put on as clothing by the LORD'; (b) 'to be pervaded by the LORD'; (c) 'to be dwelled in by the LORD.' It appears that the last attempt yields the most satisfactory result:

ab "All this that moves on earth (= all living beings) *is to be dwelled in by* (= is the abode of) *the LORD."*

This idea is somewhat analogous to St. Paul, 1 Corinthians 6.19: here, however, only the body of man is supposed to be 'the temple of the Holy Ghost,' while in the Upaniṣad all living beings are looked upon as hallowed by the LORD. The difference indeed is one of the most marked obtaining between Christianity and Hinduism.

Īś 'LORD' is, of course, a name of the 'great Self,' the *Ātman*. It is hardly necessary to refer e.g., to BĀU (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad) K. (Kāṇva recension) 4.4.22 ~ M. (Mādhyandina rec.) 4.4.24: *sa vā eṣa mahān aja ātmā . . . sarvasya vaśī sarvasyeśānaḥ sarvasyādhipatiḥ. sarvam idaṃ praśāsti yad idaṃ kiṃ ca . . . eṣa sarveśvaraḥ, eṣa bhūtādhipatiḥ, eṣa bhūtapālaḥ . . .* 'Verily, this great, unborn Self is the master of everything, the lord of everything, the overlord of everything: it commends all this that is here (= in this earthly world) . . . HE is the lord of everything, the overlord of the beings, the protector of the beings . . .'; BĀU 2.5.15: *sa vā ayam ātmā sarveṣāṃ bhūtānām adhipatiḥ, sarveṣāṃ bhūtānāṃ rājā.* 'Verily, this Self is the overlord of all beings, the king of all beings.'

This 'Self' has entered all living beings and is (dwells) in them: e.g., BĀU K. 1.4.7 = M. 1.4.16: *sa eṣa iha praviṣṭa ā nakhāgrebhyo yathā kṣuraḥ kṣuradhāne . . .* 'This Self has entered into this [body] up to the tips of the nails, as a knife

[1] The text given (here and further on) is that of the Kāṇva recension (K.). The variants of Mādhyandina (M.) appear in the notes and will be commented upon, as far as necessary, in the following discussions. For the text of K. and M. I rely on A. Weber's edition, distinguished by extreme accuracy (The Vājasaneyi-Saṇhitā in the Mādhyandina- and the Kāṇva-śākhā . . . [Berlin/London] 1852). Mere *orthographica* are not noted. 'Variants' from other editions are of no serious value: they all are young mistakes of inferior manuscripts or errors of the editors. (I mention: *śāśvāsyam* in 1a, *kásya cid* in 1d, *néjati* in 5a).

[2] Cp. the passages collected and discussed by P. Tedesco, *JAOS*, vol. 77 (1957) 193 f.

into its sheath . . .'. Cp. also Bhāg. Pur. 8.1.10 *ātmāvāsyam idaṃ viśvaṃ yat kiṃcij jagatyāṃ jagat*. Already the PW (vol. 5, p. 1125) draws attention to this adaptation of Īśop. 1*a* and interprets here *-āvāsya* correctly as 'zur Wohnung bestimmt.'

The first part of the verse indeed turns out to give an excellent reason for the behavior prescribed in the second: because every living being is the abode of the LORD, the 'great Self,' one should not rob or kill a living being.[3] In olden times an ascetic was permitted to eat even meat, provided it was given to him (*tyakta* 'voluntarily ceded') that means, that he did not kill the animal himself.[4]

Our verse is, when understood properly, an old—one of the oldest—enjoinment of *ahiṃsā*, the principle being based on the belief in the sacredness of life as identical with the LORD. There is good justification for Mahātmā Gandhi seeing contained the quintessence of Hinduism, as understood by him, in this first verse of the Īśopaniṣad (Speech at Quillon, *Harijan*, p. 405).

2. kurvánn evéhá kármāṇi
jijīviṣéc chatáṃ sámāḥ
evám tváyi nányáthetó
[a]sti ná kárma lipyate náre

The first difficulty we encounter is the metrical irregularity of d. We get a concluding pāda of an anuṣṭubh that has 10 syllables instead of 8. We might consider cancelling either *asti*, or *karma*, or *nare*. Of these *karma* seems indispensable; *asti*, while easily dispensable, would hardly be understandable as an interpolation: it is supported by all the presumptions that are in favor of a *lectio difficilior*. Dropping *nare* appears, then, to be the easiest solution to the metrical difficulty.

This offers a further advantage: *lipyate* in *d* becomes construable with *tvayi* in *c*. There also arises a difficulty: *asti*, appearing construable before—at a pinch ('thus, not otherwise it is with respect to you')—, now seems to hang in the air.

But it only seems so. In reality it does not: *asti* in a sentence that contains another finite verb form (in this case: *lipyate*) is quite idiomatic older Sanskrit. *na lipyate* means: 'it does not smear off,' *asti na lipyate*: 'it is [a fact, certain]: it does not smear off; actually it does not smear off; it *does* not smear off.'

This becomes evident by certain usages found in Patañjali's Mahābhāṣya (quoted in Kielhorn's edition):

I p. 243, l. 5 f. *asti khalv apy ekam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyate . . . tadyathā: eka ādityo 'nekādhikaraṇastho yugapad upalabhyate* 'It is also a fact, as you know (*khalu*): a single thing is observed (= is observable) as being in different places at the same time . . For example: the *one* sun is observed as being in different places at the same time (by different persons: l. 6).' *asti . . . upalabhyate* amounts to: 'it does happen to be observable; it is, indeed, observable.'

I p. 59, l. 20 ff. *grāmaśabdo 'yam bahvarthaḥ. asty eva śālāsamudāye vartate, tadyathā: grāmo dagdha iti; asti vāṭaparikṣepe vartate, tadyathā: grāmaṃ praviṣṭa iti; asti manuṣyeṣu vartate, tadyathā: grāmo gataḥ, grāma āgata iti. asti sāraṇye sasīmake sasthaṇḍilake vartate/. . . tam abhisamīkṣyaitat prayujyate: anantarāv imau grāmāv iti. . . .* "This word 'village' has many senses. It does occur in the sense of 'accumulation of huts,' for example [in the sentence]: 'the village got burned' (the sense being that the huts of the village got burned); it does occur in the sense of 'enclosure,' for example [in the sentence]: 'a man entered the village' (the sense being that he entered the enclosure surrounding the village); it does occur in the sense of 'people,' for example [in the sentence]: 'the village has gone, the village has come' (the sense being that the population of the village has gone/come); it does occur in the sense of 'a village together with the [surrounding] wilderness, its borders, and the ground [on which it lies].' Aiming at this sense the following sentence is used: 'these two villages are in immediate vicinity' (the

[3] Strictly speaking, *jagat* 'living being' means only an animal which 'moves,' in contradistinction to plants or trees that 'stand' and properly are called *sthāvara*. Yet it may be interpreted in a broader sense. Already ChU 6.11.1 says: . . . *sa eṣa jīvenātmanānuprabhūtaḥ pepīyamāno modamānas tiṣṭhati* 'this big tree stands pervaded by a live self, lustily drinking and enjoying itself': though a *sthāvara* ('*tiṣṭhati*'), it is alive like a *jagat*, a 'moving [living] being.' Thus we meet, e.g., the prescription that a *muni* should not rob a plant or a tree of one of its parts: Gaut. Dh. Ś. 3.20 *nāviprayuktam oṣadhivanaspatīnām aṅgam upādadhīta* 'he should not take a limb of a plant or a tree that is not already separated.' The expression 'limb' establishes the analogy of a live '*sthāvara*' to a *jagat*, as do the expressions 'drinking' and 'enjoying itself' of ChU 6.11.1.

[4] A great amount of interesting material pertaining to this question is found in Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mainz, 1961, *passim*, in particular p. 44.

sense being that their domains are bordering at one another)."

Cp. I 77.12 ff.; 83.22 ff.; 321.24 ff.; 144.13 ff.; 197.16 ff.; 231.16 ff.; 258.24 ff.; 306.5 ff.; 323.17 ff.; 338.18 ff. etc., etc.

I 230.19 ff.: *kaścit . . . pṛcchati: asty atra kāṃcid gāṃ paśyasi* "Somebody asks: 'Is it [that] you see here a certain cow?'" Cp. French: *Est-ce que vous voyez la vache?* The difference would be that French *est-ce que* has become 'grammaticalized': the question as given is interchangeable with: *Voyez vous la vache?*, while—in view of the above quoted passages—we are justified in taking it that there is a difference between: *paśyasi nu gām* 'do you see the cow?' and: *asti gāṃ paśyasi* 'do you actually see the cow; *do* you see the cow?.'

Cp. also the remarks offered by Patañjali I 256.18 ff. on the idioms: *bhavati pacati, bhavati pakṣyati, bhavaty apākṣīt*, which seem to amount to something like: 'it actually is cooking, actually is about to cook, actually did cook.'

That man is 'smeared,' that is: soiled, by his action is denied not only in our verse, but elsewhere, too. There is to be, however, a certain condition.

In the older prose Upaniṣads this condition usually is that he, who is not to be 'smeared,' 'know' certain truths hidden to common man: e.g., ChU (Chāndogya-Upaniṣad) 4.14.3 *yathā puṣkarapalāśa āpo na śliṣyanta evam evaṃvidi pāpaṃ karma na lipyate* 'as water does not stick to the leaf of a lotos, thus bad action does not smear off on him who knows thus . . .'; BĀU K. 4.4.23 ~ M, 4.4.28 *tasmād evaṃvid . . . ātmany evātmānaṃ paśyati . . . nainaṃ pāpmā tarati, sarvaṃ pāpmānaṃ tarati; nainaṃ pāpmā tapati, sarvam pāpmānaṃ tapati; vipāpo virajo vicikitso brāhmaṇo bhavati . . .* 'Therefore one who knows thus . . . sees the [universal] Self in his self . . . sin does not overcome him, he overcomes all sin; sin does not burn him, he burns all sin; he becomes a knower of the *brahman* who is without sin, without passion, without doubt . . .' which statement is substantiated by a verse which ends in the words:

. . . taṃ viditvā | na karmaṇā lipyate pāpakena

'. . . having come to know him (the 'Self'), he is not smeared (soiled) by bad action.'

This idea obviously is based on the belief in the miraculous magic power of truth. Basically, it is amoral—as all true magic.

Occasionally, quite a different condition is given: salvation, presupposing freedom from sin, is reached by giving up all desires. BĀU K. 4.4.6 ~ M. 4.4.8 *athākāmayamāno yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā utkrāmanti . brahmaiva san brahmāpy eti* 'But who does not desire — who is without desire, free from desire, whose desires are fulfilled, whose desire is the Self—, his life-forces do not expire in death. Being the *brahman*, he enters the brahman.'

BĀU K. 4.4.7 ~ M. 4.4.9 (= Kaṭha 6.14):

yadā sarve pramucyante
kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ
atha martyo 'mṛto bhavati
atra brahma samaśnute

'When all the desires hidden in his heart are let go, then mortal man becomes immortal: in this (the letting go of all desires) he reaches the brahman (i.e. the union with the primordial principle of the world = salvation).'

This idea is not found in the ChU, it is in contradiction to another one likewise stated in BĀU K. 4.4.5 ~ M. 4.4.6 . . . *yathākārī yathācārī tathā bhavati. sādhukārī sādhur bhavati, pāpakārī pāpo bhavati; puṇyaḥ puṇyena karmaṇā, pāpaḥ pāpena* 'as he (the self) is acting, as he is living, thus he becomes. Being of good acting, he becomes good; being of evil acting, he becomes evil, etc.' It appears to be younger. But it has a great future: it is, as is well known, one of the leading principles of the Bhagavad-Gītā (BhG). Cp. in particular BhG 5. I only quote BhG 5.10.

. . . . . saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ
lipyate na sa pāpena padmapatram ivāmbhasā

"he who acts after giving up attachment (cp. 5.11 *karmaphalaṃ tyaktvā* 'having given up [= not caring for] the fruit of his action) is not smeared by his sin as a lotos leaf [is not smeared] by water."

There can be no reasonable doubt that verse 2 of Īśopaniṣad belongs in the context of these ideas:

"*Do strive to live here* (in this earthly world) *a hundred years* (that is: throughout your whole life[8]) *as one who is just* (that is: without 'attachment') *doing his actions*;

[8] To 'live a hundred years' is not only a wish, not infrequently voiced in Vedic literature, it is supposed to be the normal destiny of man: Jāt. 4.496.25 *das ev' imā vassadasā maccānam idha jīvitam*. Cf. W. Schulze, *Kleine Schriften*, Göttingen, 1933, 147.

Thus—not otherwise than thus—your action actually does not smear off on you."

jijīviṣét in *b* can of course not be a 3rd person of the optative. First, because we expect a 2nd person in analogy to *bhuñjīthāḥ* and *gṛdhaḥ* of verse 1; secondly we do not expect a finite verb form in the middle of the sentence to be accented; thirdly, because the accent would be wrong, we expect: *jíjīviṣet*. Consequently *jíjiviṣét* has to be understood as sandhi-combination of *jíjīviṣa ít*. In the older languages, a finite verb form before *ít* is accented. We should expect, then, *jíjīviṣét* and perhaps this is to be restored as the original reading. But we cannot be quite sure: no unambiguous data are available in the Vedic prose (Delbrück, *Altindische Syntax* 495, n. 2), so there is the possibility that in the younger Vedic language, which is the language of our text, the old rule was no longer obeyed.

Īśop. 2 obviously is in contradiction to 1. The first verse says: You should not rob or kill a living being, for every living being is a dwelling place of the LORD, that is the 'Self.' The second verse says: You may do anything (even rob or kill a living being), provided you are acting without 'attachment' (passion, fear, hope, desire): for thus sin will not soil you. It amounts to what Kṛṣna tells Arjuna in BhG 5.

The line *cd* is translatable, of course, also when *nare* is kept. *cd* would then be:

"*If you [are acting] thus—not otherwise than thus—your action actually does not smear off on the man* (= your person)."

The addition of *nare* in the end, which faults the meter, can be traced to a motive: somebody wanted to make it clear that the true 'self,' which is identical with the great 'Self,' is not soiled by action anyway. Cp. BĀU K. 4.4.22 = M. 4.4.24 *na sa sādhunā karmaṇā bhūyān, no evāsādhunā kaniyān* "This [great Self] does not become more by good and not less by bad action": contrast BĀU K. 4.4.5 ~ M. 4.4.6, quoted above.

Actually it would not be necessary to insist on this. For the great 'Self,' which is the true 'self' of man, is, by definition, without attachment: e.g., BĀU K. 4.4.22 ~ M. 4.4.27 *asaṅgo na hi sajyate* '[The Self] is without attachment, for it does not attach itself.' The command given in Īśop. 2 *ab* consequently cannot be addressed to it.

3. asuryā́ nā́ma té lokā́
andhéna támasāvṛtāḥ
tā́ṃs té prétyābhígacchanti[*]
yé ké cātmaháno jánāḥ

"'*Demoniac*' *are called those worlds, they are covered with blind darkness—to them those people go after death who are killers of souls* (or: 'a soul')."

The expression *ātmahan-* might, of course, be taken as 'killer of one's own self,' explainable as 'a suicide,' which however does not fit in the context; or, rather laboriously, as 'one who does not care for his '[true] self' or 'soul' (thus PW and others). Śaṅkara, who is at the base of this, explains *ātmahanas* as 'those who do not know' (*avidvāṃsas*): they 'kill' the *ātman*, that is the 'true self' by *avidyā* 'ignorance.' It need hardly be emphasized that here the clear sense of *-han* 'killing' is twisted into something that it actually cannot mean. Yet, Śaṅkara's interpretation, highly forced as it is, seems to receive some support from an apparently parallel verse, quoted in BĀU K. 4.4.11:

anandā nāma te lokā
andhena tamasāvṛtāḥ
tāṃs te pretyābhigacchanty
avidvāṃso 'budho janāḥ

"'Joyless' are called those worlds, they are covered with blind darkness—to them these ignorant, unenlightened people go after death."

However, on close inspection the two statements differ enough to dissuade the attempt to harmonize their contents. In Īśop. 3 the worlds in question are 'demoniac,' that is they are 'hell,' in BĀU they are 'joyless,' that is they simply are a dreary beyond. In Īśop. it is the question of people who 'kill' (*-hanas*), in BĀU of people who are ignorant and unenlightened.

Both verses make sense as they stand: the formulation of each could be the result of a conscious adaptation of the other one to a new context.

Nowhere in the older Upaniṣads it is said that ignorance would lead to 'hell.' The point insisted upon is that only knowledge [of the truth] can lead to *ultimate* salvation. Ignorant, but pious people are either reborn: Ch. Up. 5.10.3-7 ~ BĀU K. 6.2.16 ~ M. 6.1.19; or go to 'meritful worlds' (*puṇyaloka*): Ch. Up. 2.23.1-2, that is, according to an archaic expression: to 'heaven' or the 'world

[*] M. *prétyápigacchanti*. Thus also BĀU M. 4.4.14.

of the Gods.' Here, however, they can stay only for a comparatively short time (till their 'good works' are used up), then they die again. This 'world of the Gods' consequently is not a desirable goal for the wise. Hence it tends to be depreciated: its more pleasant features are coming to be denied, and, finally, it is equated with a beyond that is dreary and joyless as the Homeric Hades.

Cf., e.g., Kaṭha Up. 1.3.

pītodakā jagdhatṛṇā dugdhodakā nirindriyāḥ
anandā nāma te lokās tān sa gacchati tā dadat

'Of drunk water (i.e., waterless), of eaten grass (i.e., without grazing grounds, meadows), of milked milk (without food for men), without sense organs (i.e., where there are no sensual perceptions and hence no pleasures)—"Joyless" are called these worlds, to them does he go who gives these [*dakṣinās*: 'sacrificial gifts for priests'].'

But it is still a far cry from a 'world without joys' to a 'hell,' a place for the retribution of sin. That this is meant by 'demoniac worlds' in Īśop. 3, is indirectly confirmed by Śaṅkara, who is at pains to show that *asuryās . . . lokās* must not be taken in its literal sense. He expounds that looked at from the viewpoint of the knower of the *brahman* even the *Gods* (*deva*) are demons (*asura*)—which means that in his opinion the expression *asuryās . . . lokas* amounts to *devaloka* 'world of the Gods.' He is forced to this assumption precisely because he takes *ātmahanas* to stand for "ignorant [of the nature] of the 'self'." BĀU M. 4.4.14, on the other hand, evidently is wrong in replacing *anandās* (K.) by *asuryās*, which it takes from Īśop. 3 where it fits, into this context, where it does not.

Īśop. 3, when properly understood, maintains the position taken by verse 1, it contradicts the position taken by verse 2. It looks as if the three verses contain a little discussion: the first speaker (A) maintains that you shall not rob or kill a living being, giving an ethical reason for it. The second speaker (B) rebuts this with the principle that action without 'attachment' does not 'soil' a man. Thereupon 'speaker A' upholds his view, adding that killing is not only wrong, but will be punished in hell. The discussion is thus articulated in three steps that may be called by expressions current in later scholastic disputations: *pūrvapakṣa* 'first alternative' (verse 1), *uttarapakṣa* 'second alternative' (verse 2), and *siddhānta* 'final conclusion' (verse 3).

The correctness of this view is borne out by the circumstance that also the rest of the Upaniṣad—exclusive of the concluding prayers: verses K. 15-18 ~ M. 15-17—can be explained as consisting of little discussions in which a 'speaker A' gives the *siddhānta* after an *uttarapakṣa* is put forward by a 'speaker B.'

VERSES 4-6: SECOND DISCUSSION

4. ánejad ékāṃ mánaso jávīyo
naínad devā́ āpnuvan pū́rvam árṣat[7]
tád dhā́vato 'nyā́n áty etitiṣṭhat
tásminn apó mātariśvā́ dadhāti

5. tád ejati tán naíjati
tád dū́re tád v antiké
tád antár asya sárvasya
tád u sárvasyāsya bāhyatáḥ

6. yás tú sárvāṇi bhūtā́ny
ātmánn evā́nupáśyati
sarvabhūtéṣu cātmā́naṃ
táto ná ví jugupsate[8]

(Uttarapakṣa:)

4. *"The One* (i.e., the *brahman*, the original principle that is identified with the 'Self'), *though not moving, is swifter than the mind: even the Gods did not reach it* (catch it) *when it was running in front. Though standing, it overtakes others, running ones. Wind puts water in it.*

5. *"It moves: it does not move; it is far: yet it is near by. It is inside everything: yet it is outside everything."*

(Siddhānta:)

6. *"Who however sees all beings in his own self, and his self in all beings—from him it (the One) does not strive to protect* (hide) *itself* (= to him it reveals itself readily)."

4*d* 'Wind puts water in it': like *a-c* a paradoxical statement: in observable reality wind dries up everything: Ch. Up. 4.3.2. The idea is elaborated BhG 2.23

nainaṃ chindanti śastrāṇi
nainaṃ dahati pāvakaḥ

[7] M. *arśat*: ignorant orthography reflecting wrong pronunciation of *ṣ* as *ś*. Already Patañjali notes mispronunciation of *śaśa* and *palāśa* as *ṣaṣa* and *palāṣa* (Mahābhāṣya I 14.18f.).
[8] M. *cikitsati*.

na cainaṃ kledayanty āpo
na śoṣayati mārutaḥ

"Swords do not cut him (the true self, the immortal soul), fire does not burn him, water does not moisten him, *wind does not dry him up.*"

5d has a syllable too much. Either *u* (cf. *a*) or *asya* could be cancelled without loss to the sense.

6d: K. *tato na vi jugupsate* certainly is superior to M. *tato na vicikitsati* 'thereupon he does not doubt.' On the sense of both expressions there can be, in view of parallel passages, no doubt:

ChU 3.14.4 *addhā na vicikitsāsti* 'Certainly, there exists no doubt'; Kaṭha 1.20 *yeyaṃ prete vicikitsā manuṣye* 'this doubt which exists with respect to man after he died'; BĀU M. 4.4.18 *na tadā vicikitsati* 'then he does not doubt.'

Kaṭha 4.5:

ya imaṃ madhvadaṃ veda
ātmānaṃ jīvam antikāt
īśānaṃ bhūtabhavyasya
na tato vijugupsate

"He who knows this honey-eating live self intimately ('from near') as the lord of past and future—from him it (the self) does not strive to protect (hide) itself." Correctly already Geldner, *Vedismus und Brahmanismus* [Tübingen] 1928, p. 165.

Cp. also ChU 5.10.8 *tasmād jugupseta* "from this (i.e. the being reborn in an 'evil stinking' womb) one should strive to protect oneself." Mahānār. 8.2 *evam anṛtād ātmānaṃ jugupset* 'thus one should strive to protect one's self from untruth.'

The reading of M. in Īśop. 6 *tato na vicikitsati* can be explained as due to an influence by BĀU M. 4.4.18 *na tadā vicikitsati*. Inversely BĀU K. 4.4.15 *na tato vijugupsate* appears to be due to influence of Īśop. 6 K. For in the BĀU verse (M. 4.4.18 ~ K. 4.4.15) the reading of M. is better, because the *tadā* refers to *yadā*, whereas the *tato* of K. has no point of reference:

yadaitam anupaśyaty ātmānaṃ devam añjasā
īśānaṃ bhūtabhavyasya na tadā vicikitsati

"When he sees this divine self of his as the lord of past and future, straightaway then he does not doubt [any more]."

Before Kaṭha 4.5. obviously was the reading of K.: it improved upon it by changing *yadaitam* into *ya imam*, thus getting a relative pronoun to which *tatas* could refer.

In Īśop. 4 and 5 'speaker B' insists on the paradoxicality of the primordial principle—implying that it cannot be known. Cf. for example what Yājñavalkya says of the 'Self,' identified with *brahman*: BĀU K. 3.9.26 (and elsewhere) ~ M. 3.9.28 (and elsewhere) *agṛhyo na hi gṛhyate* 'he (the Self) is unseizable, for it cannot be seized.' Kena 1.3, etc.

'Speaker B,' giving the *siddhānta* (verse 6), implicitly refers to a statement like BĀU K. 4.4.23 ~ M. 4.4.28 *tasmād evaṃvid . . . ātmany evātmānaṃ paśyati, sarvam ātmānaṃ paśyati . . . avicikitso brāhmaṇo bhavati* 'therefore one who knows thus . . . sees the Self in his self, sees the Self as everybody . . . becomes a . . . knower of *brahman*, who does not doubt [any more].'

VERSES K. 7-11*: THIRD DISCUSSION

7. yásmint sárvāṇi bhūtány
ātmaívábhūd vijānatáḥ
tátra kó móhaḥ káḥ śóka
ekatvám anupáśyataḥ

8. sá páryagāc chukrám akāyám avraṇám
asnāvirāṃ śuddhám ápāpaviddham
kavír manīṣī paribhūḥ svayaṃbhūr
yāthātathyató [á]rthān vyàdadhāc
chāśvatībhyaḥ sámābhyaḥ

(Pūrvapakṣa:)

7. *"In which [self] of a knowing one the self has become all beings—what perplexity, what grief [can there be] with respect to this [self] of him who sees [its] oneness* (='that it is one with all beings' and 'that it is the 'One,' *viz.*, the primordial principle')?"

8. *"It* (the self of a knowing one, of one who sees) *has come to the semen* (=the origin of the universe), *which is without body, without wounds, without sinews* (material body), *which is pure, not pierced* (untainted) *by evil.*

As the wise [*primordial*] *poet, the all-embracing Svayaṃbhū* (the God of creation), *it created the objects* [*of sensual perception*] *for eternal years* (= for all time)."

7. *a* and *c*: to *yasmin* and *tatra* has to be supplied a noun construable with the genitives *vijānataḥ* and *anupaśyataḥ*. This can only be the

* M. 7-8, 12-14.

locative *ātman* (verse 6), unambiguously suggested by the context.

8*d*: *artha* 'object [of sensual perception]' as Kaṭha 3.10—Cancelling *yāthātathyato*, we obtain a flawless triṣṭubh-line. It must be a later insertion. As in the case of the addition of *nare* in 2, this insertion can be motivated as due to somebody's wish to make clearer the correct philosophical standpoint: the reality of the 'objects [of sensual perception]'—that is: the material world—is not the same as that of the 'Self.' With *yāthātathyato* the line should be rendered:

"*it created* [*what are*] *according to reality the objects* [*of the senses*]," 'reality' being understood as '*factual* reality' in contradistinction to 'philosophical truth.'

8*cd*: The 'self' of a 'knowing one,' of 'him who sees,' has come to, that is: has become identical with, the primordial 'One,' described as the 'semen' of the universe. As such this 'self' is identical with the 'wise [primordial] poet, the all-embracing *Svayaṃbhū*,' that is God *Brahman* m., the personification of the *brahman* n. 'sacred poetry,' by which the universe came into existence. Cf. BĀU K. 1.4.10 = M. 1.4.21 f.:

brahma vā idam agra āsīt. tad ātmānam evāvet: ahaṃ brahmāsmīti. tasmāt tat sarvam abhavat. tad yo yo devānāṃ pratyabudhyata sa eva tad abhavat, tatharṣīṇām, tathā manuṣyāṇām. tad dhaitat paśyann ṛṣir Vāmadevaḥ pratipede: 'ahaṃ manur abhavam sūryaś ceti. tad idam apy etarhi ya evaṃ vedāham brahmāsmīti sa idaṃ sarvaṃ bhavati. "Verily, this universe was, in the beginning, the *brahman*. This [*brahman*] knew just its self: '*I* am the *brahman*.' From this [*brahman*] this universe came into existence. Whoever of the Gods got aware of this, he became this [*brahman*], so whoever of the *ṛṣis*, so whoever of the men. When seeing [with his inner eye] this [brahman], the *ṛṣi* Vāmadeva obtained [by revelation] (the verse RV 4.26.1):

'*I* became Manu and the sun, *I* am the inspired *ṛṣi* Kakṣīvant, etc.' Even nowadays, he who knows this [*brahman*], saying '*I* am the brahman,' becomes this universe."

9. andhám támaḥ prá viśanti
yé [á]vidyām upásate
táto bhūya iva té támo
yá u vidyāyāṃ ratāḥ

10. anyád evâhúr vidyáyā[10]
-nyád āhur ávidyayā[11]
íti śuśruma dhīrāṇām
yé nas tád vicacakṣiré

(Uttarapakṣa)

9. "*Into blind darkness do enter who worship* (~ cultivate) *ignorance, into even greater darkness than this* [*do enter*] *who take pleasure in knowledge* (are satisfied with knowledge).

10. "'*They speak of it* (the 'One') *as something other than knowledge, something other than ignorance.*'
Thus we heard from wise men who spoke to us about this (the One)."

9 = BĀU K. 4.4.10.

10. ~ Kena 1.4.

10*ab*: M.'s reading *vidyāyāṃ* and *avidyāyāḥ* (abl. sing.) certainly is easier of construction. K.'s *avidyayā* in *b* is not only the *lectio difficilior* but also alone correct metrically (|⏑ – – –), while *vidyayā* in *a* is at least possible (|– – – –, cp. *5a* |– – ⏑ –). Metrically most satisfying would be *vidyāyāṃ* in *a* (|– – – –), *avidyayā* in *b* (|⏑ – ⏑ –). Perhaps both K. and M. have harmonized in a different sense.[12]—The construction of *anyad* with instr., unusual enough, can be justified as due to influence by the construction of its contrary *sama* 'equal with' (instr.). Cf. *vi-yuj* 'separate from' with instr. after *saṃ-yuj* 'join together with' (instr.): Delbrück, *Altind. Syntax* 131 f.

The standpoint of verses 9 and 10—taken also by later texts: e.g., Kena 1.3,4; Kaṭha 6.12; Taitt. U. 2.9.; Muṇḍ. 3.1.8—can be justified by BĀU K. 3.5.1 M. 3.4.1 . . . *tasmāt paṇḍitaḥ* (K.: *brāhmaṇaḥ*) *pāṇḍityaṃ nirvidya bālye na*[12a] *tiṣṭhāset. bālyaṃ tu pāṇḍityaṃ ca nirvidyātha muniḥ. maunaṃ cāmaunaṃ ca nirvidyātha brāhmaṇaḥ.* ". . . therefore a learned man, having done away with learnedness, should not strive to stay in stupidity. But having done away with stupidity and learnedness—then he becomes a monk. Having done away with monkdom and non-monkdom—then he becomes a knower of the *brahman*."

[10] M. *vidyāyā*[*s*].
[11] M. *avidyāyāḥ*.
[12] Kena 1.4 replacing by *viditād* and *aviditād adhi* avoids metrical difficulty and grammatical hardness.
[12a] For *bālyena* I read *bālye nā*.

11. vidyáṃ cávidyāṃ ca
yás tád védobháyaṃ sahá
ávidyayā mṛtyúṃ tīrtvā
vidyáyāmṛtam aśnute

(Siddhanta:)

11. "*Knowledge and ignorance—who knows both these as [belonging] together* (and hence 'worships' both),
Having crossed death (like a river) *by ignorance, he reaches immortality by knowledge.*"

Answering 'speaker A,' who has extolled (in the *pūrvapakṣa*: verses 7 and 8) the glory of knowledge, 'speaker B' denies (in the *uttarapakṣa*: verses 9 and 10) its value: it is worth even less than ignorance: the 'One' is beyond both.—The 'darkness' entered is the darkness of a joyless beyond (BĀU K. 4.4.11 above p. 92), in contradistinction to the colourfulness of the place of salvation (cf. BĀU K. 4.4.9 = M. 4.4.12 *tasmiñ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca* 'in this world [into which the knower of *brahman* goes] there is white and blue, yellow, green and red').

'Speaker A' gives the *siddhānta*: 'knowledge' and 'ignorance' both serve him, who uses both: 'ignorance' serves 'to cross death,' that is: 'the mortal life' where one has to live as if there were no 'one-ness' (verse 7); 'knowledge' of the one-ness serves to reach immortality, that is: ultimate salvation after death.

VERSES K. 12-14[18]: FOURTH DISCUSSION

12. andháṃ támaḥ prá viśanti
yé 'saṃbhūtim upásate
táto bhūya iva té támo
yá u sáṃbhūtyāṃ ratāḥ
13. anyád evāhúḥ saṃbhavād
anyád āhur ásaṃbhavāt
íti śuśruma dhīrāṇāṃ
yé nas tád vicacakṣiré
14. sáṃbhūtiṃ ca vināśáṃ ca
yás tád védobháyaṃ sahá
vināśéna mṛtyúṃ tīrtvá
sáṃbhūtyāmṛtam aśnute

(Uttarapakṣa:)

12. "*Into blind darkness do enter who worship non-becoming,*
Into a darkness even greater than this [do enter] who take pleasure in becoming (are satisfied with the belief that there is a 'becoming').

13. "'*They speak of it* (the 'One') *as something other than becoming, as something other than non-becoming,*'
Thus we have heard of wise men who told us about this [One]."

(Siddhānta:)

14. "*Becoming and destruction—he who knows both these as [belonging] together—after having crossed death by destruction, he reaches immortality by becoming.*"

'Speaker B' denies (in the *uttarapakṣa*, verses 12-13) that there can be 'immortality' (verse 11), since the assumption that there is a coming into existence (a 'becoming') after death is an even more fatal view than the contrary belief. The flat denial of an existence after death, that is: a decidedly negative answer to the Hamlet question, is of course rare: all our instincts go against it. It is, however, found in the tree simile of BĀU K. 3.9.28 = M. 3.9.30-34:

yad vṛkṣo vṛkṇo rohati
mulān navataraḥ punaḥ
martyaḥ svin mṛtyunā vṛkṇaḥ
kasmān mūlāt prarohati
retasa iti mā vocata
jīvatas tat prajāyate
jāta eva na jāyate
ko nv enam janayet punaḥ

"When a tree that was felled grows again, a new one [comes into existence] from the root. A man when felled by death—from which root does he grow up again?

Don't say 'from semen': from a living one [only] does semen come into existence. After he was born [once], man is not born [again]: who should engender him again?"

'Speaker A' answers (in the *siddhānta*, verse 14): 'non-becoming' and 'becoming,' both serve him who uses both. 'Non-becoming,' which is now equaled with *vināśa* '[bodily] destruction,' serves to cross death, that is: it is the concomitant of mortal life; 'becoming,' that is: entering into a new existence by uniting with *brahman*, serves to attain immortality.

The four discussions not only make sense if

[18] M. 9-11.

taken singly: they can be connected with each other and, if connected, form a whole:

1. Statement: Do not hurt, rob or kill, a living being. For every living being is an abode of the LORD.—Objection: If you act without attachment, sin will not soil you.—Final answer: Who kills a living being will go to hell.

2. Objection: The 'One,' the primordial principle, that is the 'Self,' which was called (in verse 1) the 'LORD,' cannot be known, it is above understanding. How can it be used—this would be the implication—for justifying the moral precept not to kill?—Answer: Precisely by looking at every living being as identical with one's own self, one comes to know the real Self, that is the LORD, that is the 'One.' For it reveals itself readily to a man of this attitude.

3. Statement: This attitude leads to a knowledge that is of miraculous power and will bring about identification with the primordial element and through it with the creator.—Objection: Knowledge and ignorance both do not lead to salvation: thus tradition teaches.—Answer: Both serve him who uses both in a correct manner; ignorance: to live his mortal life (during which he has to practically acknowledge 'separateness'), knowledge (of the one-ness): to attain immortality.

4. Objection: 'Immortality' cannot be spoken of, since both views, the one that after death no new existence will begin and the one that there will be a new existence, do not lead to salvation: thus tradition teaches.—Answer: 'Non-becoming' is the bodily destruction, which is a concomitant of mortal life and of death. Both, then 'becoming' and 'non-becoming' serve him who understands them in a correct manner; 'Non-becoming,' that is 'bodily destruction': to live and end his mortal life, 'becoming': to attain immortality.

The first fourteen verses of the Īśopaniṣad form a consistent, meaningful whole when understood as a chain of argumentative discussions meant to be based on logical reasoning (actually intermingled with archaic beliefs). They are not, as would appear at first blush, a jumble of more or less vaguely contradictory statements that have no accurate relation to each other and would not deserve to be scanned too closely individually. They have a historically significant content that will escape both those who will look at the text with the blind admiration of a mystic adept and those who regard mysticism as just plain silliness not capable of rational exploration.

The views proposed and the views combated agree with certain specific views met with in the BĀU, which is equally a text of the White Yajurveda. They are heading for the views of the Kaṭha-Upaniṣad and the Bhagavad-gītā. That, from the point of ultimate truth, the 'self' cannot be killed (Kaṭha 2.18*d* = Bhag. G. 2.20*d*) is an idea already explicitly expressed in ChU (8.15: *na vadhenāsya hanyate* 'it (the self) is not killed by the killing of this [body],' hence certainly older than the Īśopaniṣad. But the radical consequence that there can be no killing at all, that it is wrong to think of a 'killer' and a 'killed one' (Kaṭha 2.19 ~ BhG 2.19) obviously has not yet been drawn. It seems characteristic that the expression *ātmahan* 'killing a self' in the sense of 'killing a living being'—naive from the standpoint of later philosophy—can not only be used (Īśop. 3), but go perfectly unchallenged.

The development of the argumentation was not perfectly understood already at an early time, as it is proved by the fact that M. reverses the order of the arguments following the statement of verses 7 and 8, thereby destroying the logical sequence. This goes to show that even in early times the text was looked upon as it is today: as a collection of authoritative statements, each being quotable singly for proving a point, but not as a coherent whole, where each verse is a functional part of a disputation. It is the same way in which an average Christian is wont to use the Bible: he may know by heart and freely quote a considerable number of edifying 'verses' from, say, an epistle of St. Paul, yet never ask a question regarding their position within the argument of the whole letter.

K. is more original than M not only in the arrangement of the arguments 3 and 4, but also in specific readings: K. *tato na vi jugupsate* in 6*d* is decidedly superior to M. *tato na vi cikitsati*; K. *avidyayā* in 10*b* is, for metrical reasons, better than M. *avidyāyāḥ*. But it would be rash to conclude that the readings of K. are always preferable to those of M.: M. *vidyāyās* in 10*a* may be better than K. *vidyayā* (again for metrical reasons). In BĀU the readings *anandā nāma* (K. 4.4.14) and *na tato vi cikitsati* (M. 4.4.18) seem better than *asuryā nāma* (M. 4.4.14) and *na tato vi jugupsate* (K. 4.4.15): above p. 94. Each case has to be judged on its own merits.

In three cases we have to cancel a whole word if we want to get a metrically correct verse line. Being shared by both recensions, the additions must be relatively old. Only in one instance can it be a question of a typical error in transmission. Pāda 5*d* *tad u sarvasyāsya bāhyataḥ* must be read as either: *tat sarvasyāsya bāhyataḥ* or: *tad u sarvasya bāhyataḥ*. On both alternatives, a simple explanation is available: the addition of *u* could be due to the wish to bring the wording of pāda *d* into harmony with that of *b*: *tad dūre tad v antike*; the addition of *asya* could be due to the wish to bring pāda *d* into harmony with *c*: *tad antar asya sarvasya*.

The two remaining cases (addition of *nare* in 2*d* and of *yāthātathyato* in 8*d*) are of an altogether different order. They add to, or rather clarify, the philosophical content of the lines; they are explainable—and only explainable—as due to a philosophically motivated interpolation. On principle, they may be thought of as going back to the very author of the Upaniṣad, who in teaching his verses to his pupils might have considered it desirable to add some clarifying gloss to their formulations. It should be noted that in both cases there is an unmetrical abundance of syllables but still a correct metrical cadence: 2*d* *asti na karma lipyate nare* has two syllables too many, but still ends as an anuṣṭubh should, namely in two iambi (⏑ – ⏑ –). The effect would have been spoiled by adding, e. g., *puruṣe, pūruṣe, purᵘṣe* (– –) or *manuṣye* (cp. Kaṭha 1. 20) instead of *nare*. 8*d* *yāthātathyato [a]rthān vyadadhāc chāśvatībhyaḥ samābhyaḥ* has five syllables too many, but it still starts as a triṣṭubh *can* start, namely with five syllables after which there is a caesura. The verse may be looked at as a triṣṭubh with two precaesura parts instead of one (– – ⏑ ⏑ –|– – ⏑ ⏑ –|– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –).[14] The language of the Upaniṣad is neither genuinely vedic, nor genuinely epic Sanskrit. There is only one grammatical form that could not be used in classical Sanskrit: the loc. sing. *ātman* in 6*b* (classical: *ātmani*). The metre, however, unambiguously shows that the verses originally were pronounced in a way appreciably different from that presupposed by the orthography which is that of a classical text: there is no vowel sandhi across the border line of any two pādas: we have to pronounce *asti* (not *'sti*) in 2*d*; *bhūtāni* (not *bhūtāny*) in 6*a*, 7*a*; *anyad* (not *'nyad*) in 10*b*. It is a safe inference that originally there was no consonant sandhi across pāda border lines either and that, accordingly, we have to pronounce *bhuñjīthāḥ* (not *bhuñjīthā*) in 1*c*, etc. In two cases the written abhinihita sandhi is correct: 4*c* *dhāvato 'nyān*, 12*b* *ye 'saṃbhūtim*; elsewhere it has to be disregarded: 8 *yāthātathyato arthān* (not *'rthān*), 9*b* *ye avidyām* (not *'vidyām*). The particle *u* is pragṛhya in 5*b*: *tad u antike* (not *v antike*), the orthography being justifiable by Pāṇ. 8. 3. 33. Only the assumption of an archaic pronunciation yields a correct line in 12*d*: *saṃbhūtiyām* (not *saṃbhūtyām*); in 9*d* read: *vidyāyaaṃ ratāḥ* (not *vidyāyām*), in 17*a* *vidyaaṃ cāvidyaaṃ ca* (not *vidyām*); in 4*c* *tad dhāvato 'nyān ati eti* (not *aty eti*) *tiṣṭhat. bhūya iva* in 12*c* is to be read as *bhūyaiva* (cf., e. g., BĀU K. 3. 9. 28 = M. 3. 9. 34 *retasaiti*, not *retasa iti*).

The anuṣṭubh, relatively rare in the RV, is the preferential metre as in the epics. It is interspersed with some triṣṭubhs (verses 4 and 8), as anuṣṭubhs and triṣṭubhs are mixed for instance in RV 10. 85 and, not infrequently, in the Mahābhārata.

The pattern of the anuṣṭubhs seems slightly younger than that of even late anuṣṭubh-verses in the RV, it is decidedly more archaic than that of the epic śloka. The even pādas usually end in two iambi (⏑ – ⏑ –), occasionally only in one: 1*b* and 1*d* (– – ⏑ –). The uneven pādas only exceptionally end in two iambi: 9*c* (⏑ – ⏑ –), only occasionally in one: 5*a*, 10*a* (in the reading of K.), 13*a* (– – ⏑ –) Comparing the first 14 anuṣṭubhs of RV X 85 we get a slightly higher percentage of uneven pādas ending iambically (the last syllable of a pāda must always be counted as long): 5*c*, 7*a*, 8*c*, 15*a* (⏑ – ⏑ –); 3*c*, 4*c*, 12*a* (– – ⏑ –), 2*a*, 3*a* (– ⏑ ⏑ –), 8*a*, 11*a* (⏑ – ⏑ –). The anuṣṭubh of the Īśopaniṣad is then more akin to the classic śloka in that it avoids more consistently an iambic ending of an uneven pāda.

But it is quite different from it in that it does not strictly shun an iambus or even two iambi before the finishing two iambi: 2*b* ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ –, 2*d* ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – —in the traditional form of 2*d* there are even four iambi.

The pattern of the Īśopaniṣad anuṣṭubhs agrees most closely with that of BĀU K. 3. 9. 28 = M. 3. 9. 30 ff. (tree simile).

[14] The ancesters of classical metres like *mandākrāntā* (– – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – – – ⏑ ⏑ – –) or *mālinī* (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – – – ⏑ ⏑ ⏑ –) must have been of a similar type, namely: × × × × ×|× × × × ×|– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – and × × × ×|× × × ×|– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –.

The pattern of the two triṣṭubhs seems even more archaic. The classic 'upajāti' shows no caesura, its 6th and 7th syllables are always short. In Iśop. we have, just as in the RV, a caesura either after the 4th or the 5th syllable, and the caesura is always followed by the sequence ×⏑. Pāda *a* of 8 is a (correct) jagatī line, while *b c d* are triṣṭubhs. The triṣṭubh of 8*d* conforms to an old type, well known since the RV: the type of the 'typically over-numbered triṣṭubh,' that is a triṣṭubh with a caesura after the fifth syllable, but continuing as if it were after the fourth.

Both features—occasional mixture of triṣṭubh and jagatī lines and 'typically overnumbered' (and conversely: 'typically undernumbered') triṣṭubh (and jagatī) lines—are met with, not only in the RV, but also in a younger text like the Kaṭha-Upaniṣad.[15]

It is noteworthy that certain triṣṭubhs quoted in BĀU are of a decidedly younger aspect. The triṣṭubhs, for example, describing the behavior of the soul during sleep (K. 4.3.11-13 = M. 4.3.12-14), have short 6th and 7th syllables not only if there is a caesura after the fifth, but also if it is after the fourth: K. 11*d* = M. 12*d* ⏑ – ⏑ – | – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ (old type only K. 12*c* = M. 13*c* ⏑ – ⏑ – | – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑). Several times there is no caesura after either fourth or fifth, but the 6th and 7th syllables are short: K. 11*a* = M. 12*a*, K. 13*a* = M. 14*a*, K. 13*d* = M. 14*d*.

Not less than 7 lines out of 15 exactly conform to the classical pattern of an upajāti: × – ⏑ – ⏑ – ⏑ –, namely K. 11*a* = M. 12*a*, K. 11*d* = M. 12*d*, K. 12*a* = M. 13*a*, K. 12*b* = M. 13*b*, K. 13*a* = M. 14*a*, K. 13*b* = M. 14*b*, K. 13*c* = M. 14*c*.

The two triṣṭubhs of Iśopaniṣad are, however, of questionable value for dating purposes. Both may be quotations from an older text. Neither seems quite indispensable for the argument, but both support it in an effective manner.

Examinations of the content, of the linguistic usage, and of the metrical patterns point to the same chronological conclusion. This conclusion is vague enough: it puts the Upanisad in the vicinity of the BĀU, which presupposes the existence of ChU. and before the Katha (above p. 97) and Kena (above note 12). Yet, vague as it is, it is something. Not knowing everything does not mean knowing nothing.

Iśopaniṣad K. 15*ab* (M. 17*ab*) may be looked upon as a final *siddhānta* to the preceding discussions: after all the assertive speculations about knowledge obtainable by revelation and immortality obtainable by knowledge, it states that the full truth is not within the reach of man in his mortal state:

hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham

'*The face of truth is covered with a golden bowl.*'

By 'golden bowl' certainly is meant 'the sun,' whose light blinds mortal eyes. Beyond it is the realm of immortality and truth. But this realm, though unreachably removed from the realm of mortality and ignorance, is bathed in light, it is not 'covered with blind darkness' (cf. verse 3, 9, 12). Bold metaphysical speculation finally is exchanged for a modest, but confident, religious attitude, as it is in the Bhagavad Gītā.

[15] Cp. L. Alsdorf, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 100 (1950), 623 ff.

PAUL THIEME
Tübingen

Vedisch manīśā́

I

An zwei Stellen (Nir. 2. 25, 9. 10) gibt Yāska eine gleichlautende Erklärung von *manīṣā́ : manīṣayā – manasa īṣayā – stutyā prajñayā vā* „[*manīṣā́* des Textes (RV 3. 33. 5 c, 1. 126. 1 a) steht für:] *manīṣayā*, d. h. ‚mit der Deichsel des Denkens', d. h. ‚mit Lobpreis' oder ‚mit Erkenntnis/Klugheit'." Das scheint einigermaßen sinnvoll, wenn man sich „Deichsel" als pars-pro-toto-Ausdruck für „Wagen" denken darf. „Lobpreis" wie „Erkenntnis" lassen sich zur Not als „Wagen, mittels dessen das Denken ein Ziel erreicht" plausibel machen – wenn man erst einmal die Analyse von *manīṣā́* als einem irgendwie unregelmäßig gebildeten Kompositum aus *manas* „Denken" + *īṣā* „Deichsel" als gegeben akzeptiert.

Was Yāska (nach Pāṇini[1], spätestens 500 v. Chr., aber vor Patañjali, 2. Jahrh. v. Chr.) sagt, scheint auf den ersten Blick zusammenzustimmen mit einer Bemerkung Patañjalis. In seiner Interpretation von RV 1. 164. 45 (Mahābhāsya Bd. I S. 3 Z. 26 – 29) bemerkt dieser zu *manīṣiṇaḥ* des Textes: *manasa īṣino manīṣiṇaḥ*.

Bei näherem Zusehen aber stutzt man und empfindet die Auffälligkeit des Ausdrucks „*manasa īṣiṇaḥ*". Sie läßt sich nur in dem Sinne deuten, daß Patañjali der scheinbar selbstverständlichen Auffassung entgegentreten wollte, daß *manīṣin-* in RV 1. 164. 45. eine simple *taddhita*-Ableitung des im Nirukta erklärten *manīṣā́* sei, also „mit Erkenntnis/Klugheit (*prajñā*) versehen", „weise" bedeute. Hätte er nämlich dieser Auffessung gehuldigt, hätte er ganz anders formulieren müssen. Etwa: *manasa īṣā manīṣā – prajñā – saiṣām astīti manīṣiṇaḥ*[2]. Vielleicht hätte er sich auch, wenn er *manīṣiṇaḥ* in RV 1. 164. 45 einfach als „weise Männer", „Weise" verstanden haben wollte, mit einem noch schlichteren Ausdruck begnügt: „*manīṣiṇo medhāvinaḥ*", d. h. mit Zitierung der Gleichung, die ihm die Nighaṇṭu (von Yāska kommentierte Synonymenlisten) 3. 15 zur Verfügung stellten. Schließlich ist ja *manīṣiṇaḥ* in diesem allgemeinen Sinn im gesamten klassischen Sanskrit als poetischer Ausdruck geläufig, kommt auch in zwei von Patañjali selbst zitierten grammatischen Merkversen („*kārikā*") vor (III 216. 18, 310. 7), wird aber hier keiner erläuternden Bemerkung gewürdigt.

Wenn Patañjali – zwar kein Etymologe im Sinne historischer Sprachbetrachtung, aber doch ein höchst scharfsinniger Gelehrter und überaus geistreicher Kombinator – einem rigvedischen *manīṣiṇaḥ* in einem Zusammenhang, auf den es ihm ankommt, eine Erklärung widmet, erwarten wir seinem Stil gemäß eine zwar knappe, aber überraschende Formulierung, die es alsbald einleuchtend macht, daß das banale „weise Männer" des klassischen Sanskrit hier nicht ausreicht und daß etwas Besseres an seine Stelle gesetzt werden muß und kann.

---

[1] Vgl. Thieme, ZDMG 89 (1935) S. *21* – *24*; GGA 1958, S. 39 ff.

[2] Vgl. z. B. Mallināth zu Kum. 1. 28. *manasa īṣā manīṣā – sāsyāstīti manīṣī – vidvān ...* „*manīṣā* ist (gemäß Yāska) ‚Deichsel des Denkens' (d. h., ebenfalls nach Yāska : *prajñā* ‚Erkenntnis'). *manīṣī* heißt (gemäß Pāṇini 5. 2. 94, 5. 2. 116): ‚diese (*manīṣā*) besitzt er' d. h. ‚ein Wissender'". Ähnlich z. B. Sāyaṇa zu RV 9. 97. 1 *manīṣī – manasa īṣā manīṣā – stutiḥ -tadvān*.

Ein *manasa īsinaḥ* – wie soll man es eigentlich übersetzen: „mit Deichseln Versehene/ Deichseln Besitzende des Denkens"?? – macht nichts einleuchtend, bietet keine schlagende Lösung. Es bedarf selbst der Erläuterung, die Patañjali uns gewiß nicht vorenthalten hätte.

Alle Schwierigkeiten verflüchtigen sich, wenn wir uns entschließen, anstelle des in den Hss. einhellig überlieferten *manasa īsinaḥ* als ursprünglich vielmehr: *manasa īśinaḥ* zu vermuten.

Das Motiv, das zu der Verderbnis führte, läßt sich leicht erkennen. Wir haben eine Verballhornung vor uns, die dem Wunsch entsprungen ist, Patañjalis etymologische Erklärung von *manīsinaḥ* in RV. 1. 164. 45 als *manasa *īśinah* in Einklang zu bringen mit der – lautlich sowieso glatteren – etymologischen Erklärung Yāskas von *manīsā* als *manasa īṣā*. Denn Yāskas Ansehen steigt im Laufe der Zeit immer mehr, sein Werk erwirbt die Würde eines „*vedānga*". Patañjali seinerseits benutzt zwar Yāska und handhabt, wenn er RV-Verse erklärt, seine etymologische Methode – obwohl sie in einem deutlichen Gegensatz zu Pāṇini steht –, aber er scheut sich keineswegs, von ihm in Einzelheiten abzuweichen und Yāskas Interpretation eines RV-Verses seine eigene gegenüberzustellen[3].

Mit der Paraphrase von *manīsinaḥ* durch *manasa īśinas* „über ihr Denken herrschend, die ihres Denkens Herr sind" hätte Patañjali eine Deutung gegeben, die alle Ansprüche erfüllt, die an eine „Etymologie" Patañjalis zu stellen sind. In ihrer Knappheit wäre sie nicht nur überraschend, sondern auch – innerhalb des zu Patañjalis Zeit für gültig gehaltenen Systems etymologischer Argumentation – schlagend.

Sie ist überraschend, insofern sie den üblichen, auf Nigh. 3. 15 fußenden Ansatz *manīsinaḥ* = *medhāvinaḥ* (so Nir. Par. 1. 2 bei der Erklärung des gleichen Verses) widerspricht. Man erkennt alsbald, daß es Patañjalis Überzeugung ist, daß gemäß dem von ihm kommentierten Vers RV 1. 164. 45

catvári vāk párimitā padáni

tāni vidur brāhmaṇā́ yé manīsinaḥ

gúhā trīṇi nihitā néṅgayanti

turīyaṃ vācó manuṣyā̀ vadanti

die Kenntnis des gesamten Umfangs der (heiligen) Sprache, die zu drei Vierteln im Verborgenen ruht und den (gewöhnlichen) Menschen nur zu einem Viertel bekannt ist, nicht von bloßer „Klugheit" (*prajñā*) oder auch „Weisheit" (*medhā*) abhängig sein kann: diese Kenntnis muß transzendenter Natur sein.

Patañjalis Deutung ist schlagend, insofern nun die transzendente Natur des vollkommenen Wissens von der heiligen Sprache aus der Qualifikation *manasa īśinaḥ* „[Brahmanen], die ihres Denkens Herr sind" unmittelbar hervorleuchtet. Nur der Yoga – denn das ist die Herrschaft über das „Denkorgan" (manas)[4] – gibt gemäß Patañjalis Interpretation die geistige Kraft zu transzendenter Erkenntnis, die hoch über landläufiger „Klugheit" oder „Weisheit" steht – und die zur Zeit des RV dem Dichter, „der seine Gedanken anschirrt", also der historische Ahn des späteren *yogin* ist, zugeschrieben wird.

---

[3] Vgl. hierzu Thieme, Indo-Iranica, Mélanges ... Georg Morgenstierne (1964), S. 168 ff.
[4] Vgl. z. B. Kaṭha U. 3. 5, 6; ŚveU 2. 9; BhagG 2. 60, 67; Yogasūtra 1. 1 – 12.

Wenn Patañjali, wie wir voraussetzen, im zweiten Teil von *manīṣin* eine Ableitung von der Wurzel *īś* „herrschen über (Gen)" (mit dem *kṛt*-Suffix *ṇini* gemäß Pāṇ. 3. 2. 78) erkennen zu dürfen glaubt, folgt er genau den Grundsätzen etymologischer Vedaerklärung, wie sie Yāska Nir. 1. 13 f., 2. 1 theoretisch verkündet und verteidigt[5] und in seinem Werk dann auch praktisch durchführt. Als ein Beispiel sei genannt Yāskas Erklärung von *puruṣa* mittels der etymologisierenden Paraphrase: *puri śayaḥ* „der in der Festung liegende" (Nir. 1. 13; 2. 3)[6], in der ebenfalls die Opposition *ś* : *ṣ* als irrelevant behandelt ist.

Im übrigen wird man sich in diesem Zusammenhang daran erinnern dürfen, daß in der nicht-hochsprachlichen Umgangssprache der Umgebung Patañjalis *ś* und *ṣ* in *ṣ* zusammengefallen waren[7]. Deshalb meint er, die Grammatik müsse besondere Veranstaltungen treffen, um für Wörter wie *śaśa* „Hase" und *palāśa* „Laub" einer fürs Sanskrit unrichtigen Aussprache *ṣaṣa* und *palāṣa* vorzubeugen (I 14, 18 f.; II 201. 2 f.). In *manīṣin* ein *īśin* hineinzuhören, konnte ihm also nicht allzu fern liegen.

Unsere Vermutung, daß Patañjali ein *manīṣiṇaḥ* (in RV-Versen wie 1. 164. 45) < *manasa īśinaḥ* (überliefert: *īṣiṇaḥ*) „über das Denken herrschend" (also ein Kompositum mit regierendem Verbaladjektiv im Hinterglied) von gewöhnlichem *manīṣin* < *manīṣā-in* „Erkenntnis/Klugheit besitzend" (also einer *taddhita*-Ableitung von *manīṣā*) unterscheiden wollte, steht im Widerspruch zu dem Verfahren der bekanntesten einheimischen Kommentatoren Sāyaṇa (RV-Kommentar), 14. Jahrh. n. Chr., und Mallinātha (Kommentare zu den „großen" klassischen Kunstgedichten), 15. Jahrh. n. Chr. Beide reden so, als ob Patañjalis Paraphrase, auf die sie sich des öfteren berufen[8], und die Angaben der Lexikographen (Nigh. 3. 15: *manīṣī* = *medhāvī*; AK 2. 7. 4 cd ff. *vidvān vipaścid doṣajñaḥ san sudhīḥ kovido budhaḥ, dhīro manīṣī jñaḥ prājñaḥ . . .*) genau zueinander passen und die erstere die Richtigkeit der letzteren erweise. Man vergleiche z. B. Sāyaṇa zu RV 1. 164. 45: *manīṣiṇo manasa īṣiṇo – medhāvinaḥ „manīṣiṇaḥ*, d. h. *manasa īṣiṇaḥ*, d. h. ‚Weise' (vgl. Nigh. 3. 15)"; Mallinātha zu Ragh. 5. 39 *manasa īṣibhir manīṣibhir – vidvabdhiḥ* (vgl. AK); zu Śiś. 1. 24 *manasa īṣiṇo manīṣiṇaḥ – santaḥ* (vgl. AK).

Dadurch brauchen wir uns aber nicht beirren zu lassen. Es ist selbstverständlich, daß die Gelehrten aus dem 2. Jahrtausend nach Chr. davon ausgehen, daß die großen Autoritäten der Etymologie (Yāska), der Lexikographie (Nighaṇṭu, AK) und der Grammatik (Patañjali) sich nicht widersprechen, sondern – wenn auch gelegentlich mit

---

[5] Vgl. insbesondere Nir. 1. 2 (ed. Roth S. 40 Z. 2 ff.): „[Der Etymologe] soll, indem er auf den Sinn insistiert, mittels irgendeiner Gemeinsamkeit der Bildung erklären. Auch wenn keine Gemeinsamkeit [der Bildung] vorhanden ist, soll er auf Grund der Ähnlichkeit von Silben oder Lauten erklären. Nicht aber soll er auf eine Erklärung verzichten. Nicht soll er die regelmäßige Wortbildung (den ‚*saṃskāra*', wie er von Pāṇini gelehrt ist) respektieren . . .". Vgl. auch GGA 1958 S. 39.

Die späteren Pāṇinīyas versuchen dann doch von den Etymologen und auch noch von Patañjali bei der Vedaerklärung ohne Skrupel vorausgesetzte Unregelmäßigkeiten mit Berufung auf eine Regel Pāṇinis oder ein vārttika Kātyāyanas zu rechtfertigen. Für manīṣin usw. greift man entweder auf Pāṇ. 6. 3. 109 (so Kaiyaṭa zu Patañjali l. c. Mallinātha zu Śiś. 1. 14, zu Kum. 5. 4, Ragh. 1. 11) oder auf vārtt. 4 zu 6. 1. 94 (so Mallinātha zu Kum. 1. 29, 5. 39) zurück.

[6] Yāska denkt natürlich an *puruṣa* „Seele, Ich" und ChU 8. 1. 1 – 5.

[7] Das ist wichtig für die Bestimmung seiner Heimat, nämlich, wie ich, Journal of Oriental Research Madras, vol. xxvii (1957/58), p. 15, angedeutet habe, Mathurā.

[8] Beide können *manīṣin* auch als *taddhita*-Ableitung von *manīṣā* auffassen (vgl. o. Anm. 2), ohne daß sich ein Unterschied in der Bedeutung ergäbe.

abweichenden Worten – die gleiche autoritative Lehre verkünden. Man harmonisiert also, indem man die Unterschiede verwischt[9] – sofern man sie überhaupt erkennt: es ist das goldene Zeitalter der Blindheit gegenüber historischen Nuancen.

Wie Mallinātha sich den semantischen Weg von *manasa īṣiṇaḥ* zu *vidvāṃsaḥ* oder gar zu *santaḥ* „die [nach dem dharma lebenden] Guten" gedacht hat, läßt sich kaum ausmachen, da es dunkel bleiben muß, welche Vorstellungen er mit *manasa īṣiṇaḥ* – wenn überhaupt von solchen die Rede sein kann – verbunden haben mag. Anders steht es mit Sāyaṇa. Wie dieser sich Patañjalis Paraphrase (die er zu 1. 164. 45 wörtlich zitiert) interpretiert hat, geht mit klarster Deutlichkeit aus folgenden seiner Bemerkungen hervor:

Zu RV 5. 57. 2, 8. 43. 19, 8. 44. 19, 10. 81. 4: *manīṣiṇo – manasa īśvarāḥ . . .* „*manīṣiṇaḥ*, d. h. ‚Herren ihres Denkens'";

9. 72. 2, 8. 5. 16, 9. 107. 14: *manīṣiṇo – manasa īśitāraḥ . . .*;
8. 14. 2: *manīṣiṇe – manasa īśitre . . .*

Dementsprechend ist Sāyaṇa zu 1. 52. 3 *manīṣibhir manasa īṣitṛbhiḥ – prājñaiḥ . . .* natürlich zu: *. . . īśitṛbhiḥ*, aber auch Sāyaṇa zu 1. 164. 45 *manīṣiṇo manasa īṣiṇo – medhāvinaḥ* zu *. . . manasa īśino* zu korrigieren. Das heißt aber: Sāyaṇa hat im Text des Patañjali noch so gelesen wie wir konjiziert haben[10].

Es gibt auch noch ein anderes, indirektes zwar, aber doch hinreichend deutliches Zeugnis:

Nīlakaṇṭha (17. Jahrh. n. Chr.) zu BhagG 2. 51 *manīṣiṇaḥ : mano nigraha-samarthā bhūtvā* „nachdem sie fähig geworden sind, ihr Denken (durch Yoga) in ihre Gewalt zu bringen" setzt gewiß auch die Erklärung von *manīṣiṇas* als *manasa īśinas* voraus.

Kaiyaṭa (11. Jahrh. n. Chr.) schweigt in seinem Kommentar zu Patañjali l. c. über die semantische Frage und läßt uns im Dunklen, ob er *manasa īṣiṇaḥ* oder *. . . īśinaḥ* gelesen hat.

Aber noch Nāgeśa (18. Jahrh.) diskutiert, als ob man sowohl *īśinaḥ* wie *īṣiṇaḥ* interpretieren könnte. Nach seiner Ansicht meint Patañjali allerdings nicht Yogis, sondern die Grammatiker. Er sagt: *bhāṣye: manasa īṣiṇaḥ – cittaśuddhikrameṇa vaśīkartāraḥ; viṣayāntarebhyo vyāvṛttyā himsakā vā . te ca vaiyākaraṇāḥ* „Im Bhāṣya heißt es: ‚*manasa īṣiṇaḥ*' d.h.: ‚kraft der Reinheit ihres Denkens [das Denkorgan] in ihre Gewalt bringend' (falls man nämlich *īṣiṇ* von Wz. *īśa aiśvarye* [Dh. P. 2. 10] ableitet) oder ‚durch das Abkehren [des Denkens] von anderen Gegenständen [das Denkorgan] schädigend'[11] (falls man nämlich *īṣiṇ* von Wz. *īṣa gati-himsā-darśaneṣu* [Dh. P. 1. 642] ableitet). Und zwar sind diese (die *manīṣiṇaḥ*) die Grammatiker."

Man kann mit Sicherheit behaupten, daß Nāgeśa nur die inzwischen zur Alleinherrschaft gelangte Lesung *īṣiṇas* bei Patañjali gekannt hat: eine varia lectio hätte er er-

---

[9] Vgl. auch unten Anm. 10.

[10] Während man sonst Patañjalis *manasa īśinaḥ* an Yāskas *manasa īṣā* angeglichen hat (o. S. 101 f.), verfährt Sāyaṇa umgekehrt und ersetzt Yāskas īṣā durch īśā „Herrin, Gebieterin". Daher z. B. zu 10. 111. 1 *. . . manīṣām manasa īśitrīm – stutim „manīṣām*: die Gebieterin des Denkens, d. h. die Lobpreisung". Der kühne Sprung, zu dem die Semantik sich hier nötigen lassen muß, beweist die echte Ursprünglichkeit der Lesung *manasa īṣā* (s. o. S. 99, aber auch u. S. 103) bei Yāska.

[11] Vielleicht zu interpretieren als: „ihm Gewalt antuend", vielleicht aber ganz wörtlich zu verstehen als Anspielung auf die von Patañjali erwähnte (II 120. 20 f.) Geschichte von dem Grammatiker, der, obwohl am Wege sitzend, einen vorbeiziehenden Lastwagenzug nicht bemerkte – so vertieft war er.

wähnt. Er wird aber gewiß – wenn nicht Sāyaṇa, so doch – Nīlakaṇṭhas Kommentar zu BhagG 2. 51 oder sonst eine ältere Erklärung gekannt und gewußt haben, daß für die Etymologien der Vedaerklärer der Unterschied von *ś* und *ṣ* von keiner Bedeutung ist. Im Übrigen hat er sein strenges Grammatikergewissen mit der zweiten Erklärung, die semantisch allerdings viel weniger einleuchtet, beruhigt.

II

Natürlich ist dem Sprachhistoriker Patañjalis Deutung von *manīṣin* nicht annehmbar. Es kann kein Zweifel bestehen – um von allem anderen abzusehen –, daß *manīṣin* von *manīṣā* abzuleiten ist: „durch *manīṣā* charakterisiert". Auf der anderen Seite wird man Patañjali zustimmen, daß „nachdenklich, klug, weise" für *manīṣin* in RV 1. 164. 45, aber auch an anderen Stellen, nicht wirklich ausreicht. Das Gleiche gilt für den Ansatz des PW für *manīṣā* „Nachdenken, Verstand, Bedacht"; „Äußerung des Nachdenkens und der Weisheit in Spruch, Gebet, Gedicht usw."; „Bitte, Begehren".

Mit Yāska möchte ich an ein altes Kompositum glauben. Das Vorderglied kann natürlich nicht als *manas-* angesetzt werden. Aber ein Wurzelnomen zu *man* „denken" (vgl. *tan-* f. „Erstreckung" zu Wz. *tan* „strecken, sich strecken"; *ran* m. „Genuß" zu Wz. *ran* „sich erfreuen"; *dam* n. „Haus" zu idg. Wz. **dem* „bauen") oder auch ein *i*-Stamm **mani-* (vgl. got. *muns* m. [*i*-Stamm] „Gedanke")[12] wäre wohl denkbar. Als Hinterglied käme allerdings wieder nur *īṣā* in Frage. Das heißt aber nun nicht, daß wir unbedingt mit dem Begriff „Deichsel" arbeiten müssen. *īṣā́* könnte ja auch eine Desiderativbildung sein. Ein Desiderativ von *i* oder *yā*, wie es wohl in dem Präsensstamm *īṣa-* „weichen, fliehen" zu Grunde liegt, kommt aus semantischen Gründen nicht in Frage. Man könnte an *iṣ* „suchen" denken. *manīṣā* als Instrumental erscheint zwar gelegentlich mit einem Ausdruck des inneren Suchens (8. 72. 3, 10. 129. 4); versucht man aber mit „Geistessuchen, inneres Suchen" an allen Stellen durchzukommen, wird man recht bald scheitern.

Nur eine einzige Möglichkeit bleibt. Der Desiderativstamm *īṣa-* < **i·iṣ·sa-* kann auch zu *yas* (Tiefstufe *iṣ*[13]) „sieden" gehören und bedeuten: „zu sieden wünschen, im Begriff sein zu sieden, in Wallung geraten", *īṣā́* wäre das regelrecht dazugehörige Verbalnomen: „Die Aufwallung". *manīṣā́* wäre dann „Geistesaufwallung, geistige Erregtheit" oder wie ich im folgenden, um Umständlichkeiten zu vermeiden, durchwegs sage: „Erregtheit". Das Desiderativ von *yas* ist zwar sonst nicht belegt, was natürlich Zufall sein kann. Hinter dem – laut Whitney, Roots – von Grammatikern gelehrten *yiyasiṣa* steht weder die Autorität Pāninis noch die des Mahābhāṣya. Was *īṣā* anbetrifft, so wird man immerhin erwägen dürfen, daß Yāska, wenn er *manīṣā* mit *manasa īṣā* glossiert, gar nicht „Deichsel des Denkens" gemeint hat, wie ich bisher mit der opinio communis unterstellt habe, sondern „Aufwallung des Denkens": der Weg von hier zu *prajñā* „Erkenntnis" und *stuti* „Lobpreis" ist bestimmt kürzer und gerader als der, den die (angebliche) „Deichsel" weist.

Ich würde also die lexikalische Gliederung des PW durch folgendes Schema ersetzen:

manīṣā́: 1. Geistesaufwallung, Erregtheit, Rausch;
insbesondere a) des Kriegers („Kampfeswut")
b) des Dichters („dichterische Ekstase, Enthusiasmus")

[12] Allenfalls verbaut in *many-ú* m. „Wut": A. Meillet MSL 20, 102.

[13] Mehrfach vermieden, schon im RV p. p. *-yasta*, später im Präsens *yásyati* (neben *yásati*: Pāṇ. 3. 1. 71), aber beglaubigt in dem durch das Altiranische als alt verbürgten reduplizierten Präsensstamm *yeṣa-* < **ya·iṣ·a*.

2. Resultat der Erregtheit („Spruch, Gedicht, Beschwörung")
3. Grund der Erregtheit („inständiges Wünschen", usw.) – Von hier aus gebildet klassisch *manīṣita* „erwünscht, gewünscht"

manīṣin: „durch eine [dem Bezeichneten eigentümliche] geistige Erregtheit (Typus a oder b) charakterisiert".

Im spätvedischen und klassischen Sanskrit erscheint *manīṣin* nicht selten, meist substantiviert im Plural, als: „die Weisen [der Vorzeit]".

Ich begnüge mich im folgenden einige Stellen herauszugreifen, an denen der neue Ansatz „Erregtheit" dem alten „Nachdenken, Verstand, Bedacht" deutlich überlegen ist. Es gibt natürlich auch Stellen, wo auch der zweite möglich, aber keine, an der er dem ersten vorzuziehen wäre[14]. Das gilt jedenfalls für den RV – auf den ich mich im folgenden beschränke. In jüngeren vedischen Texten nähert sich der Begriff der Sphäre von „Klugheit" (prajñā), „Weisheit" (medhā), als welcher zugehörig er ja auch den Nighaṇṭu und dem Yāska erscheint.

1 a

5. 57. 2 *vāśīmanta ṛṣṭimánto manīṣiṇaḥ*
sudhánvāna iṣumanto niṣaṅgíṇaḥ
sváśvā stha suráthāḥ pṛśnimātaraḥ
svāyudhā́ maruto yāthanā́ śúbham

Natürlich können in diesem waffenklirrenden Zusammenhang nicht die „nachdenkenden, verständigen, weisen" (Roth), die „mit Gedanken ... ausgerüsteten" (Geldner), sondern nur die „Erregtheit, d. h. Kampfeswut und -mut, zeigenden" Marut apostrophiert sein. Entsprechendes gilt für

1. 165. 10 bc *yá́ nú dadhṛṣvā́n kṛ́návai manīṣā́*
ahám hy ùgró maruto vidānaḥ ...

„an was ich mich herangewagt, tue ich mit Erregtheit (d. h. Kampfesbegeisterung), denn ich (Indra) bin, ihr Marut, als gewaltig bekannt ..." *manīṣā́* gewiß nicht „mit Bedacht" (Geldner).

3. 58. 2 c *járethām asmád ví panér manīṣā́m*
„Seid wachsam! von uns fort [lenkt] die Erregtheit (Wut) des Paṇi (= Räubers)."

1. 70. 1 a *vanéma pūrvír aryó manīṣā́ḥ*
„Wir mögen besiegen die vielerlei Erregtheiten (wütenden Anschläge) des Fremden ..."

1 b und 2

Es ist häufig, aber nicht immer, möglich zu entscheiden, ob *manīṣā́* „die (ekstatische) Erregtheit (des Dichters)" oder „das Resultat dieser Erregtheit (also das Gedicht selbst)"

[14] Ob der von Geldner und anderen vorausgesetzte Ausdruck *paró manīṣā́yā* (5. 17. 2, 8. 72. 3) „jenseits aller Vorstellung" in „jenseits der Erregtheit (= auch jenseits transzendenter Erkenntnis)" umzusetzen ist, scheint mir fraglich. Ich würde lieber *parás* mit dem vorangehenden Akkusativ konstruieren: 5. 17. 2 d *tám nákam citrā́śociṣam mandrám paró manīṣā́yā* „diesen [Agni], den von heller Glut, den erfreulichen, der [noch] jenseits des Himmels [der ebenfalls von heller Glut und erfreulich ist] durch seine Erregtheit (die Lebhaftigkeit seines Lichtes und die Intensität seiner Hitze) ist ..." 8. 72. 3 b *rudrám paró manīṣā́ya* „[Agni, den Furchtbaren,] der jenseits des Furchtbaren (Rudra) durch seine Erregtheit (seine Zerstörungswut) ist ..."

meint. Oft hängt die Entscheidung vom Verständnis des Zusammenhangs ab. Patañjali hat, wie schon bemerkt, ganz richtig gefühlt, daß in 1. 164. 45 *brāhmaṇā́ yé manīṣíṇaḥ* nicht nur „weise Brahmanen" heißt, sondern – um meine Auffassung zu geben – so etwas wie: „Kenner von [Wahrheits-]formulierungen (= heilige Dichter), die ekstatische Erregheit kennen". Ähnlich ist aufzufassen 10. 129. 4 cd *sató bándhum ásati nír avindan hṛdí pratīṣyā́ kaváyo manīṣā́* „den Ursprung des Seienden im Nichtseienden fanden die Dichter, im Herzen danach gesucht habend in (ekstatischer) Erregtheit". Vgl. auch 10. 81. 4 cd, 10. 124. 9.

Hier genüge es darauf hinzuweisen, daß das Bild des aufwallenden, vor dem Sieden stehenden Wassers im Text mehrfach die dichterische Erregtheit oder ihr Ergebnis, das heilige Gedicht, ausdrücklich erläutert.

RV 8. 14. 10 ab *apā́m ūrmír mádann iva*
stóma indrājirāyate . . .
„Wie eine wallende Wasserwoge ist der Lobpreis [für dich] unermüdlich". Wz. *mad*, wird, wie schon PW unter *mad* 6 sagt, gern von kochendem Wasser gebraucht (*madantī* = „kochendes Wasser")

9. 95. 3 ab *apā́m ivád ūrmáyas tárturāṇāḥ*
prá manīṣā́ irate sómam áccha
„Wie Wasserwogen, sich gegenseitig überholend (im gegenseitigen Wettstreit), erheben sich die Erregtheiten (des Dichters, seine Gedichte) hin zum Soma." Es kann hier natürlich auch an einen im bildlichen Sinn „kochenden" Fluß gedacht sein.

9. 96. 7 *právīvipad vācá ūrmím ná síndhur*
girāḥ sómaḥ pávamāno manīṣā́ḥ
„Der sich läuternde Soma hat erzittern lassen – wie ein Strom seine Woge – die Woge der Rede: die Lieder, die geistigen Wallungen (die ekstatischen Erregtheiten)."

4. 11. 2 *ví ṣāhy agne gṛṇaté manīṣā́m*
khā́ṃ vépasā tuvijāta stavānáḥ
„Binde los, Feuer, dem Preisenden seine Geisteswallung (so wie das Feuer sonst die Wallung des Wassers „losbindet"), [treibe sie] mit Zittern hin zur Öffnung (des Mundes, sonst des Topfes), du von starker Art, wenn du gepriesen wirst."

Nicht ganz so deutlich, aber im Zusammenhang doch bezeichnend:

1. 126. 1 a *ámandān stómān prá bhare manīṣā́*
„Nicht-träge (= stürmische) Lobpreisungen trage ich vor mit Erregtheit."

3

An „Erregtheit" im Sinne von „inständigem Wunsch" wird man denken, wenn *manīṣā́* die Qualifikation *uśatī́* „heischend, begehrlich" empfängt.

1. 62. 11 cd *pátiṃ ná pátnīr uśatī́r uśántam*
spṛśánti tvā śavasāvan manīṣā́ḥ
„Die begehrlichen Erregtheiten (d. h. unsere inständigen Wünsche) berühren dich wie begehrliche Gattinnen den begehrlichen Gatten." D. h. wohl: „sie versuchen auch dir begehrliche Erregtheit zu erzeugen". Vgl. auch 6. 47. 3.

Mehrfach begegnet ein *bṛhatī́ manīṣā́* „eine hohe Wallung", was immer im Sinn von „lebhafter, inständiger Wunsch" gemeint zu sein scheint:

3. 33. 5 c *prá síndhum ácchā bṛhatī́ manīṣá́*
„An den Strom ergeht eine hohe Wallung (= ein lebhafter, inständiger Wunsch)." Ebenso 6. 49. 4 a. Ähnlich:

7. 99. 6 ab *iyáṃ manīṣá́ bṛhatī́ bṛhántā-*
-urukramā́ tavásā vardháyantī
„Dies ist die hohe Wallung (= der im Gedicht ausgedrückte inständige Wunsch), der [auch] die hohen, breitschrittigen, starken wachsen läßt!" Die „hohe Wallung" die – wie kochendes Wasser – selber wächst, läßt auch die hohen Himmlischen wachsen.

Von „Wunsch" ist mit *manīṣá́* die Rede wohl auch in 5. 83. 10 d; 3. 57. 1.

Gerade *manīṣā* „inständiger Wunsch" lebt im klassischen Sanskrit, wenn auch ebenfalls in verblaßter Bedeutung, in dem denominativen Partizip *manīṣita* „erwünscht, gewünscht" weiter; aber auch in seiner eigentlichen Gestalt taucht es gelegentlich auf: Daś. (ed NSP, Bombay 1883) S. 11 Z. 22 (Pūrvapīṭhikā 2) ... *etadanveṣaṇamanīṣayā deśāntaraṃ cariṣṇavaḥ* ... „[je] eine andere Gegend bereisend, im Wunsche ihn (den Prinzen Rājavāhana) zu suchen".

kṛṣṭí und *carṣaṇí*

Von P. Thieme, Tübingen

1. Daß das griechische Wort für 'Grenze': hom. *οὖρος*, att. *ὅρος*, inschriftlich *OPFOΣ* [Kerk.], *OPOΣ*, *ANTOPOΣ* [Herakl.] m., also < **ὄρϝος*, ursprünglich 'die [mit dem Pflug gezogene] Furche' benannte, hat W. Schulze (Z. Gesch. lat. Eigennamen 549) aus der Benennung des Maulesels: hom. *οὐρεύς*, att. *ὀρεύς* — als ursprünglich 'Furchenzieher', 'Pflugtier' zu verstehen — erschlossen und durch Hinweis auf die lateinische Glosse: *urus* (d.h. *urvus*)· *circuitas civitatis* und *amburvare* (*urvare*) 'mit Furchen umziehen' gestützt[1]).

Seit J. Schmidt o. Bd. 25 S. 89 stellt man *kṛṣṭí* f. 'Volk, Land' und *carṣaṇí* f. 'dass.' beide zu *kṛṣ* 'pflügen' und hält sich dabei gern an die von ihm gegebene semasiologische Begründung[2]): 'Als „Ackerbauer" bezeichneten sich die arischen Stämme im Gegensatz zu den nicht Ackerbau treibenden stammfremden Ureinwohnern Indiens.' Diese Begründung kann aber nicht richtig sein. Denn nicht nur die ältesten Texte, sondern noch die Brāhmaṇas[3]) lehren unzweideutig, daß die dominierende und charakteristische Wirtschaftsform der vedischen Kultur nicht der Ackerbau — der übrigens auch, und zwar seit indogermanischer Zeit, bekannt war und auch eine bestimmte, allerdings bescheidene Funktion hatte —, sondern vielmehr die Viehzucht war. Gegenteilige Versicherungen beruhen auf höchst fragwürdigen Schlüssen eben aus den Bezeichnungen *kṛṣṭi* und *carṣaṇi*. Richtig sagt B. Schlerath, Königtum im Rigveda S. 52: 'Einen Anhalt, daß *kṛṣṭi* und *carṣaṇi* ... Ackerbauern bezeichnet hätten, geben die Texte nicht.'

Also wird man dazu gedrängt, in Analogie zu griech. *ὄρϝος* '*Furche' > 'Grenze', lat. *urvus* '*Furche' > 'Staatsgrenze' eine semasiologische Entwicklung *kṛṣṭí* f., *carṣaṇí* f. *'Pflügung' > *'Furche' > 'Grenze, [von Grenzen umschlossenes] Gebiet, [inner-

---

[1]) Vgl. auch F. Bechtel, Lexilogus, S. 261 s.v. *οὖρος* „Grenze", *οὖρον*, *οὐρεύς*.

[2]) So z.B. noch M. Mayrhofer, Etymol. Wb. des Altind. s.v. *kṛṣṭi* und *carṣaṇi*.

[3]) Vgl. hierzu W. Rau, Staat und Gesellschaft S. 20ff.

halb eines umgrenzten Gebietes siedelnde] völkische Gemeinschaft (Stamm, Volk)' vorauszusetzen. Als weitere Parallelen bieten sich an: av. *karšū* f. 'Furche' (ved. *karṣú* f. 'dass.') und *karša* m.n. 'Furche', die im Sinn von 'Gau' (Y. 11.2+ *pouru-nairyå karšuyå* 'des männerreichen Gaus', *karšō* F. 5) gebraucht werden können, ebenso das av. *karšvar* n. 'Erdteil, Weltgebiet', das gewiß ursprünglich 'umgrenztes (eigentlich: umpflügtes) Land' bedeutete. *kṛṣṭi* und *carṣaṇi* werden fast nur pluralisch gebraucht. *kṛṣṭáyaḥ*, *carṣaṇáyaḥ* im Sinn von '[von Grenzen umschlossenes] Gebiet' und natürlich auch 'Gebiete', finden ihr genaues Gegenstück im lat. Plural *fines* 'Grenzen' im Sinne von 'Gebiet, innerhalb dessen ein Volk lebt, Land'.

2. Mit dem Begriff 'Grenze' und 'umgrenztes Land' kommt man nun nicht etwa — ebensowenig wie mit rigvedisch *kṣitáyaḥ* 'Siedlungsgebiet(e)', 'innerhalb eines solchen Gebiets siedelndes Volk' — wieder auf ein Bauernvolk. Denn die Entscheidung, vor die uns die Frage nach der Wirtschafts- und Lebensform der vedischen Arier stellt, lautet nicht — wie sie des öfteren, z.B. auch von W. Rau, Staat und Gesellschaft S. 20 gefaßt wird[1]) — entweder 'wandernde Viehhirten' oder 'seßhafte Ackerbauern'. Es gibt auch seßhafte Viehzüchter — und gerade um solche handelt es sich offenbar im vedischen Indien. Schon die urarische Zeit kannte die *viś* f., die 'Niederlassung' — von Geldner im RV fälschlich mit 'Clan' übersetzt — als 'Geschlechtsdorf' — daher altpers. *viþ* auch 'Geschlecht, Familie'. Freilich gab es oft Züge, 'treks', die der Landgewinnung, also der Eroberung neuen Weidelandes, galten. Sie wurden unternommen von der 'wehrhaften Mannschaft' (*grāma*)[2]) einer Niederlassung, ausgesandt, weil der Raum zu eng geworden war (natürlich kamen daneben auch einfache Kriegs- und Beutezüge vor). Mannschaften aber, die ausziehen, um neues Weideland zu erkunden und — notfalls durch Kampf — in Besitz zu nehmen und so zeitweise der Seßhaftigkeit ermangeln, sind etwas anderes als Nomaden, denen Seßhaftigkeit überhaupt fremd ist[3]). Wirkliche Nomaden waren

---

[1]) Ähnlich R. Hauschild (nach J. Hertel), Asiatica (Festschrift Fr. Weller) S. 267.

[2]) Dies die Bedeutung von *grāma* im älteren RV. Über *grāma* in den Brāhmaṇas, wo es gelegentlich im Sinn von „trek" und sogar „Wagenburg" gebraucht wird, vgl. Rau, Staat u. Gesellschaft, § 36 S. 51ff.

[3]) Rau, o.c. S. 20f. und 51ff. scheint mir diesen Unterschied allzusehr zu verwischen.

offenbar die *vrātya*, die eben deshalb als rastlosem Wanderleben[1]) huldigend und daher durch wilde Sitten auffällig geschildert werden[2]).

Schon dem homerischen Sänger erweckt *οὖρος* nicht die — vom Etymologen noch erlauschte — Vorstellung der 'Furche'. Für ihn ist *οὖρος* die vom Menschen gesetzte Grenzmarkierung überhaupt, die auch ein aufgerichteter Stein darstellen mag (*Φ* 403). In dem avestischen *karšvar* 'Erdteil' ist nicht einmal diese Auffassung der Grenze als einer Einrichtung menschlichen Zusammenlebens spürbar: die sieben 'Erdteile' sind offenbar nicht durch von Menschen geschaffene und markierte, sondern durch natürliche — nicht nur für den Menschen gültige — Grenzen voneinander getrennt. Der sich im RV um *kṛṣṭí* und *carṣaṇí* gruppierende Sprachgebrauch läßt ebenfalls nirgends erkennen, daß man sich noch den Begriff 'Grenze' als 'Furche' anschaulich machte. Wohl aber wird der Exeget gut tun, wenn er durchweg dem bisherigen Ansatz 'Land', 'Volk' die Qualifikation 'umgrenzt' hinzufügt. Mehrfach wird er es sogar vorziehen dürfen, geradezu von 'Grenze' zu sprechen. Er wird sich zunächst am besten immer als Übersetzung das lateinische *finis* 'Grenze', *fines* 'Grenzen, umgrenztes Gebiet' denken. Im folgenden sei auf einige Stellen und Zusammenhänge im RV hingewiesen, wo mir die Vorstellung 'Grenze' als begleitend oder gar dominierend besonders deutlich faßbar erscheint.

3. 9.71.2a *prá kṛṣṭihéva śūṣá eti róruvat* 'Vorwärts geht er (der sich läuternde Soma) brüllend, wie ein Grenzen brechender[3]) Vieherbeuter[4]).

kṛṣṭí im Singular dürfte — wie lat. *finis* — überhaupt nur 'Grenze' bedeuten. Leider gibt es nur einen Beleg:

4.42.1d *rājāmi kṛṣṭér upamásya vavréḥ* 'Ich (der König Trasadasyu) herrsche [als Indra][5]) über die Grenze der obersten Hülle[6])',

[1]) In dem Idiom *vrātyāṃ dhāvaya-* Jaim. Br. 2.211, 223 (gegenüber sonstigem *vrātyāṃ car-* „ein Wanderleben führen") liegt wohl ein Hinweis auf die Rastlosigkeit 'sie lassen das Wanderleben eilig sein', 'sie führen ein rastloses (pausenloses) Wanderleben'.

[2]) Rau, o.c. S. 17.

[3]) Geldner: 'Völkertöter'.

[4]) *śūṣán, śūṣá* < **pśu-san-* : o. Bd. 69 S. 172.

[5]) König Trasadasyu spricht während der Königsweihe, bei der er mit Indra und Varuṇa mystisch identifiziert wird. So richtig H. Lommel, Beiträge zur indischen Philologie (Festschrift W. Schubring) S. 33ff.

[6]) Geldner: 'über das Volk von höchster Körperform' — was auch Lommel, o.c. S. 34, nicht zu übernehmen wagt — mit der Anm.: „Es sind wohl die Arier, nicht die Himmlischen gemeint." *vavrí* „Hülle, Decke; Umhüllung,

d.h. wohl: 'über die Grenze, die die oberste, also äußerste, Hülle [des Universums] ist', also: 'über das gesamte Universum', das man sich, jedenfalls nach oben, von mehreren konzentrisch angeordneten Hüllen umgeben denkt. In dem Ausdruck liegt wohl eine Steigerung der Rolle Indras als 'König der Grenzen', 'König der umgrenzten Länder' (*rājā kṛṣṭīnām*, *rājā carṣaṇīnām* 1.59.5, 1.177.1, 4.17.5, 6.30.5, 8.70.1).

Der ebenfalls vereinzelte Beleg für nicht-pluralisches *carṣaṇí*[1]: *kuṭásya carṣaṇíḥ* 1.46.4c, ist kaum mit letzter Sicherheit aufklärbar, da *kuṭa* im Veda sonst unbelegt ist[2]. Im klassischen Sanskrit bedeutet es a) 'Wasserkrug', b) 'Hütte, Haus'. Da in 1.46.4c *pitā́* 'Vater' danebensteht, dürfte 'Hütte, Haus' a priori wahrscheinlicher sein. Meine Übersetzung gebe ich mit selbstverständlichem Vorbehalt:

1.46.4 *havíṣā jārò apā́m*
píparti pā́purir narā
pitā́ kuṭásya carṣaṇíḥ

'Mit der Opferspeise (= 'zusammen mit der Opferspeise'? oder: 'mittels der Opferspeise'? oder: 'zur Zeit, da die Opferspeise ausgegossen wird'?) läßt der Buhle der Wasser (= Soma) als Hinübersetzer [über die Entfernungen, die euch von uns trennen; über Gefahren überhaupt] hinübersetzen, ihr beiden Männer (= Aśvin), er, Vater (d.h. der schützende Hausherr) [und] Grenze der Wohnstätte'. 'Grenze' könnte gemeint sein im Sinne von 'Umfriedung' = 'Schutz'.

Die bekannten Ausdrucksweisen *páñca jánāḥ*, *páñca kṣitáyaḥ*, *páñca kṛṣṭáyaḥ* und *páñca carṣaṇáyaḥ*[3] dürften erheblich klarer

---

Verdeckung" erscheint in Geldners Übersetzung als 'Hülle' in 1.164.29, 9.70.9, 9.71.2, 10.4.4; als 'Körperhülle' in 1.116.10; als 'Leibeshülle' in 5.74.5; als 'Versteck' in 10.5.5; aber als 'Körperform' in 1.46.9, 1.164.7, 4.42.1; aber als 'Leib' 5.19.1; aber als 'Einsperrer' in 1.54.10. — 'Körperhülle', 'Leibeshülle' mag in besonderem Kontext annehmbar sein, vorausgesetzt, man interpretiert es richtig als 'Hülle des Körpers' = 'Haut' (so deutlich in 1.116.10, 5.74.5). Geldner hat offenbar: 'Hülle, die der Körper ist' ('sterbliche Hülle'!) gemeint und dementsprechend einfach 'Leib' und dann weiter 'Körperform' sagen zu können geglaubt. Zu *vavrí* 'Hülle, Decke' (in besonderem Zusammenhang 'Haut') stimmt aw. *-vaori-* : *ham-vaori-*, *us-vaori- payah-* 'Milch mit, ohne Decke/Haut (d.h.: Rahm)' V. 5.52.

[1]) Für *prá carṣaṇi* in 1.109.5 ist *prácarṣaṇi* zu lesen, über welches sogleich.

[2]) Geldner läßt *kuṭásya carṣaṇíḥ* unübersetzt.

[3]) Zuletzt ausführlich diskutiert von Schlerath, Königtum, S. 28ff., wo man sich bequem über die im folgenden als bekannt vorausgesetzten Einzelheiten des Sprachgebrauchs orientieren kann.

werden, wenn wir genau übersetzen: 'die fünf Siedlungsräume, die fünf in Siedlungen lebenden Völker' (*pañca kṣitayaḥ*), 'die fünf umgrenzten Länder', 'die in umgrenzten Gebieten lebenden Völker' (*pañca kṛṣṭayaḥ* und — *carṣaṇayaḥ*): sie stehen als Länder und Völker siedelnder Viehzüchter den in Wildheit lebenden nomadischen Hirten-, Krieger- und Räubervölkern gegenüber; dabei denkt der Dichter vor allem an arische Stämme und Völker. Wie die Qualifikation 'fünf' zu verstehen ist, hat B. Schlerath (Königtum S. 35ff.) überzeugend erklärt. Die Ausdrucksweise: 'Fünf (umgrenzte) Völker, Länder' ist praktisch gleichwertig mit *víśvāḥ kṛṣṭáyaḥ* 'alle (umgrenzten) Völker, Länder' und kommt zustande, indem man sich das eigene Volk in der Mitte denkt, um die sich die anderen nach allen vier Himmelsrichtungen gruppieren[1]). Die von Schlerath — im Anschluß an R. Roth — rekonstruierte Vorstellung von der konzentrischen Anordnung der '[umgrenzten] Länder' oder der '[innerhalb fester Grenzen siedelnden] Völker' findet Bestätigung durch ein Bild, auf das bei dieser Gelegenheit hingewiesen sei. Es ist das Bild vom 'Rad der [umgrenzten] Länder', *carṣaṇīnāṃ cakrám*:

10.93.9cd *sahó na índro váhnibhir*
ny èṣāṃ carṣaṇīnām
cakráṃ raśmíṃ ná yoyuve

'Zusammen mit unseren Wagenfahrern (= den Opferfeuern, die die Himmlischen zum Opfer oder die Opferspeise zu den Himmlischen fahren) hat Indra das Rad ihrer (der Opferfeuer, d.h. der von den Opferfeuern geschützten [vgl. 1.189.3 *ánagnitrāḥ* ... *kṛṣṭíḥ* 'nicht von Agni geschütztes Land']? oder: der gabefreudigen Opferherren [vgl. 10.93.9b *maghónām*]?, d.h. der von diesen geschützten,) Länder wie einen Zügel fest in der Hand.'

Vgl. RV:

1.32.15cd *séd u rājā kṣayati carṣaṇīnām*
arán ná nemíḥ pári tā babhūva

'Dieser (Indra) herrscht auch als König über die umgrenzten Länder, wie ein Radkranz die Speichen hält er sie umschlossen.'

4. Auch der Plural von *kṛṣṭí* scheint nicht immer nur 'umgrenztes Land', sondern gelegentlich auch die 'Grenzen' selbst zu meinen.

[1]) In ganz entsprechender Weise denkt sich das Bundahišn die Anordnung der sechs übrigen *karšvar* um das siebente, in der Mitte liegende. Vgl. Bartholomae, Altir. Wb. s.v. *karšvar*.

1.160.5 *té no gṛṇāné mahinī́ máhi śrávaḥ*
kṣatrā́ṃ dyāvāpṛthivī́ dhāsatho bṛhát
yénābhí kṛṣṭís tatánāma viśváhā
panā́yyam ójo asmé sám invatam

c 'so daß wir dadurch (durch Ruhm [a *śrávas*], durch Herrschergewalt [b *kṣatrám*], durch Kraft [d *ójas*]) uns immerdar ausbreiten mögen hin zu (*abhí*)[1]) den Grenzen [der besiedelten Welt]'.

Vgl. 10.116.6 *vy àryá indra tanuhi śrávāṃsi* 'breite aus den (unseren) Ruhm, Indra, bei dem Fremden (wörtlich: die Rühmungen des Fremden)'[2]); 5.54.15b *yénā svàr ṇá tatánāma nṝ́ṃr abhí* 'so daß wir dadurch (durch Reichtum [a *drávi̯ṇam*]) wie die Sonne uns ausbreiten hin zu den Männern [an deren Rühmung uns liegt]'. Vgl. 6.13.5 *tā́ nṛ́bhya ā́ sauśravasā́*.

9.69.7cd *śáṃ no niveśé dvipáde cátuṣpade*
'smé vā́jāḥ soma tiṣṭhantu kṛṣṭáyaḥ

'Heil dem Zweifüßigen, dem Vierfüßigen in unserer Niederlassung! Bei uns (= in unserer Niederlassung) sollen bleiben, o Soma, die siegreichen Kräfte, die Grenzen!' Die siegreichen Kräfte — nämlich: der wehrhaften Mannschaft, des *grāma* — sind Bürgschaft der 'Grenzen', d.h. dafür, daß diese von Feinden nicht verletzt, nicht zu Ungunsten der 'Niederlassung' verändert werden: feste, 'bleibende' Grenzen bedeuten Frieden.

Recht deutlich scheinen *prácarṣaṇi* und *vícarṣaṇi*.

prácarṣaṇi wird erklärbar als 'dessen Grenze fort ist, grenzenlos' (gebildet gemäß Wackernagel, Altindische Grammatik II 1 § 110b η 3). Vgl. *praparṇa* 'dessen Blätter abgefallen sind, blattlos', av. *frā-vərəsa* 'dessen Haar ausgefallen ist, haarlos', lat. *prōfundus*, urspr. 'bodenlos'.

Als *prácarṣaṇī* werden Indra und Agni 1.109.5 (Padapāṭha fälschlich [Oldenberg]: *prá carṣaṇī*) bezeichnet. Deutlich genug von denselben AV 7.110.2bc (einziger anderer Beleg): *yā́v ātasthátur bhúvanāni víśvā prácarṣaṇī* . . . 'die alle Welten betreten haben, die ohne Grenzen sind (d.h.: keine Grenz n kennen)'.

Geldner übersetzt *prácarṣaṇi* mit 'den Vorrang habend', *vícarṣaṇi* mit 'ausgezeichnet'. Die daneben in der 'Übersetzung' auftauchenden Ausdrücke: 'vor allen Völkern sich hervortuend' (2.41.10), 'vor

[1]) Geldner: 'durch die wir allzeit die Völker überstrahlen' überfordert die Möglichkeiten der Wurzel *tan* 'ausstrecken, sich ausstrecken' und deutet *abhí* 'hin zu' in *áti* 'hinaus über' um.

[2]) Vgl. Thieme, Fremdling im Rigveda S. 72f.

allem Volk hervorragend' (1.79.12), 'der sich vor der Menge auszeichnet' (4.36.5) zeigen, daß Geldner das Kompositum gemäß Wackernagel, Altind. Grammatik II 1 § 118f. auffassen wollte, d.h. als bahuvrīhi-artige Zusammensetzungen mit regierendem präpositionellen Vorderglied. Aber weder *pra* noch *vi* werden als selbständige, mit einem Kasus verbundene Präpositionen gebraucht[1]) und erscheinen demgemäß gar nicht in diesem Zusammensetzungstypus: Wackernagel, o.c. § 119a Anm. — ganz abgesehen davon, daß sich *kṛṣṭi* und *carṣaṇi* in dem hier vorausgesetzten Sinn 'alles Volk, große Menge, Plebs, *οἱ πολλοί*' sonst nicht nachweisen läßt[2]).

Gemäß Wackernagel o.c. II 1 § 110bι muß *vícarṣaṇi* heißen: 'mit weit auseinanderstehenden Grenzen, von weiten Grenzen' oder aber (in der ältesten Sprache kaum wahrscheinlich) 'ohne Grenzen'[3]). 'Von weiten Grenzen' = 'ohne enge Grenzen' ist durchaus passendes Beiwort verschiedener Götter (insbesondere des Agni, des Indra und des Soma). Auch von dem Menschen, dem himmlische Hilfe zuteil geworden ist, kann es gesagt werden (4.36.5). Einmal (8.13.6) bezeichnet sich ein Lobsänger (*stotā́*) selbst als *vícarṣaṇiḥ*: er spielt wohl auf sein Wanderleben an, das ihm nicht innerhalb enger Grenzen zu verweilen erlaubt und ihn von Land zu Land führt.

5. Nicht immer ist es möglich, den Dichter auf entweder 'umgrenztes Land' oder 'Grenzen' festzulegen. Eine gegebene Ausdrucksweise mag sowohl in dem einen wie dem anderen Sinn interpretierbar sein. Das gilt z.B. für *carṣaṇi* und *kṛṣṭi* als typische Objekte von *dhṛ* 'festmachen, festhalten, erhalten'.

carṣaṇīdhṛ́t (von Indra, seiner Keule, Varuṇa, Mitra und den 'Allgöttern') kann meinen 'die umgrenzten Länder / die in umgrenzten Ländern siedelnden Völker erhaltend'. Vgl. 5.9.3 *dhartā́raṃ mā́nuṣīnāṃ viśā́m* '[Agni], den Erhalter der den Manu-Nachkommen gehörigen Niederlassungen'; *dhārayátkṣiti* (von Aditi und Mitrāvaruṇā) 'die Siedlungen erhaltend, festmachend'. Man kann *carṣaṇīdhṛ́t* aber auch als 'die Grenzen festmachend, erhaltend' verstehen. Das gleiche gilt von *dhartā́rā carṣaṇīnā́m* (von Indra und Varuṇa, 1.17.2; von Mitra und Varuṇa 5.67.2).

---

[1]) Delbrück, Altind. Syntax, S. 460 und 464.

[2]) Vgl. auch Thieme, Fremdling S. 34, 37, 51.

[3]) Vgl. auch Lüders, Philologia Indica, S. 434 nebst Anm. 4. Die Gelegenheit sei benutzt zu bemerken, daß ich den in meinen Untersuchungen zur Wortkunde . . . des Rigveda S. 54 Anm. 3 gegen Lüders erhobenen Einwand nicht aufrecht erhalte und die dort vorgetragene Erklärung zurückziehe.

Von Agni heißt es 5.1.6d *dhartā kṛṣṭīnām utá mádhya iddháḥ*. Hier scheint mir nun 'der Erhalter der (an der Peripherie verlaufenden) Grenzen und doch (*utá*) in der Mitte (des umgrenzten Gebietes) entzündet' einleuchtender als 'Erhalter des Landes', welches das 'und doch' seiner Wirkung berauben würde.

In 7.85.3cd werden Indra und Varuṇa gegenübergestellt:

kṛṣṭír anyó dhārāyati práviktā
vṛtráṇy anyó apratīni hanti

'Der eine (Varuṇa) macht fest (hält fest) fortgesprungene Grenzen (d.h. Grenzen, die plötzlich bei dem Angriff eines Vertragsbrüchigen sich in Nichts auflösen, gleichsam 'zerplatzen'); der andere (Indra) zerschlägt unwiderstehliche Widerstände.'

Faßt man, wie geschehen, *kṛṣṭíḥ ... práviktāḥ* in Analogie zu *prácarṣaṇi* 'dessen Grenzen fort sind' (sozusagen: *praviktāś carṣaṇayo yasya* 'dem die Grenzen zerplatzt sind') auf, wäre damit eine Aussage gewonnen, die zu Varuṇa, dem Gott des wahren Wortes, der wahren Rede, dem personifizierten *veridicium*[1]) besonders gut paßt: die Heiligkeit der Grenzen beruht ja auf feierlichen Abmachungen und Versprechungen, deren Einhaltung unter seinem Schutz steht. Vgl. auch RV. 7.83.9ab.

Die andere Möglichkeit: 'der eine (Varuṇa) macht fest, erhält, hält zusammen das losgesprungene[2]) (d.h.: vor Feinden in heftigem Schrecken geratene) Volk', läßt sich aber kaum ausschließen. Immerhin bringt sie uns in Verlegenheit gegenüber der — bei der ersten Auffassung unmittelbar, jetzt aber nur auf Umwegen lösbaren — Frage, was denn die ihm hier zugeschriebene Tätigkeit mit der Hauptfunktion Varuṇas, dem Schutz feierlicher Versprechen, Gelöbnisse und Eide, zu tun hat. In einer auf Wesentliches zielenden Aussage kann doch Indra, dem Gott alles überwältigender Offensive, also dem Gott kriegerischen Sieges, Varuṇa kaum als Gott besonnener Defensive — wie sollte man dazu kommen, sein Wesen so zu definieren? —, sondern nur als Gott des auf gegenseitig

[1]) Thieme, Mitra and Aryaman (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 41, p. 1—96 [1957]) S. 61ff.

[2]) Unglücklich erscheint mir Geldners Idee *právikta* statt zu *vij* 'springen' zu *vic* 'worfeln, aussondern' zu stellen: 'der eine hält die auserwählten Völker in Ordnung'. Nur *právikta* 'losgesprungen' — und nicht 'ausgesondert' oder 'auserwählt' (Geldner) — paßt auch für den anderen Beleg: 6.50.5 *bhúmā rejante ádhvani právikte* 'der Erdgrund zittert, wenn (euer, der Aśvin) (Reise)weg losgesprungen ist'. Vgl. 8.59 (Vāl. 11) 2c *yā́ sisratū rájasaḥ pā́re ádhvano* '[Indra und Varuṇa] die ihre (Reise)wege an das jenseitige Ende des Raumes springen lassen'. Vgl. Thieme, ZDMG 111 (1961) S. 112.

gegebenem Wort beruhenden Friedens, also des Grenzfriedens, auch wenn dieser aufs höchste bedroht erscheint, gegenübergestellt sein.

6. *carṣaṇīsáh* 'Grenzen (umgrenztes Gebiet) ersiegend, mit Gewalt erringend' kann jedenfalls da, wo es von den Ādityas gesagt wird, nicht in dem Sinne gemeint sein, daß sie Grenzen überrennen oder zu überrennen helfen, um in feindliches Gebiet einzudringen oder es zu erobern. Als Schützer der Wahrheit 'schaffen sie siegreich Grenzen', indem sie den vertragsbrüchigen Feind, der sie mißachtet, abwehren, und stiften damit die Bedingungen friedlichen, auf der Achtung vor Verträgen und Versprechungen gegründeten Wohnens: Grenzen, deren Unverbrüchlichkeit die Gottheit erzwingt, sind Umfriedungen.

8.19.35 *yūyáṃ rājānaḥ káṃ cic carṣaṇīsahaḥ*
kṣáyantaṃ mā́nuṣān ánu
vayáṃ té vo váruṇa mítráryaman
syā́méd ṛtásya rathyàḥ

'Ihr, ihr Könige, ihr Grenzen ersiegende, helft jedwedem, der unter den Manu-Nachkommen herrscht. Wir hier möchten Wagenkämpfer eurer Wahrheit sein (d.h. mit unseren Streitwagen für eure, d.h. die von euch beschützte Wahrheit, d.h. die Heiligkeit von Verträgen und Versprechungen, kämpfen), o [Gott] Wahrhaftigkeit (Varuṇa), o [Gott] Vertrag (Mitra), o [Gott] Gastrecht (Aryaman)!'

Entsprechend wird man *carṣaṇīsáh* auch im Zusammenhang mit Indra (alle übrigen Belege) nicht als 'völkerbezwingend' (Geldner) — Indra ist doch gerade der *rā́jā carṣaṇīnā́m* und wie Mitra und Varuṇa *carṣaṇīdhṛ́t* — sondern als 'durch Sieghaftigkeit Grenzen [für den Frieden] schaffend' interpretieren müssen. Indra ist ja keineswegs nur brutaler Kampf- und Siegesgott; fungiert er doch auch als sozusagen der Feldherr der Ādityas (vgl. z.B. 10.89.9)[1]).

7. Einen Unterschied in der Verwendung der Wörter *kṛṣṭi* und *carṣaṇi* festzustellen, der auf einen wie immer kleinen Unterschied der Bedeutung oder des begleitenden Gefühlswertes schließen ließe, ist mir nicht gelungen. Gelegentlich begegnen beide im gleichen Vers, wären aber auch in diesem Fall, soweit ich zu erkennen vermag, ohne weiteres austauschbar. Z.B. heißt es in 1.177.1 von

[1]) Vgl. Thieme, Mitra and Aryaman S. 62; Journal of the American Oriental Society, vol. 80 (1960) S. 309f.

Indra: *carṣaṇiprā́ḥ* und *rā́jā kṛṣṭīnā́m*. Er hätte genauso gut *kṛṣṭiprā́ḥ* (vgl. 4.38.9) und *rā́jā carṣaṇīnā́m* (5.39.4 und sonst) genannt werden können.

8. Die Sitte, eine Grenze durch eine mit der Pflugschar gezogene Furche zu markieren, liegt nahe genug. So wird man aus der sich im indischen, iranischen, griechischen und lateinischen Sprachgebrauch wiederholenden Verwendung eines Wortes für 'Furche' zur Benennung des Begriffs 'Grenze' nicht mit voller Sicherheit auf eine indogermanische Gepflogenheit oder ein indogermanisches rechtsgültiges Verfahren schließen dürfen. Es kann sich im Prinzip um 'konvergente Entwicklung', um einen zufällig unter ähnlichen Bedingungen entstandenen Parallelismus handeln.

Wenn aber auch nicht von Sicherheit, so wird man doch von erheblicher Wahrscheinlichkeit sprechen dürfen. In die Waagschale fällt die Tatsache, daß weder bei Homer noch im RV der Begriff 'Grenze', obgleich mit einem ursprünglich die Furche bezeichnenden Wort benannt, mit der Vorstellung 'Furche' notwendig verknüpft ist (vgl. o. S. 235). Es handelt sich also um eine aus der Vorzeit ererbte, nicht mehr wirklich lebendige Sitte.

Auch die Rekonstruktion einer Terminologie, die das Vorhandensein der Begriffe 'Pflugschar' und 'Furche' verbürgt, das natürlich die notwendige Voraussetzung der in Frage stehenden Sitte ist, bietet keine Schwierigkeiten.

Aus altpreußisch *wagnis*, griech. *ὀφνίς* (Hesych) 'Pflugschar' im Verein mit lat. *vōmis*, *vōmeris* (wohl umgestaltet aus *vōmi-* < **u̯og^{u}hni-*) ergibt sich ein idg. **u̯og^{u}hni-* 'Pflugschar'[1]).

Lat. *ur(v)us*, griech. *ὄρ͜ρος* 'Furche, Grenze' müssen gewiß auf eine idg. Grundform zurückgeführt werden, deren genaue Gestalt und etymologische Analyse zu diskutieren ich mir versage.

Als altes Wort scheidet jedenfalls aus av. *karšvar*, das mit E. Schwyzer o.Bd. 46 S. 165ff. als Neubildung zu beurteilen ist. *karšvar* 'Furche, (äußere) Grenze' könnte gereimt sein nach arisch **parvar/-an* 'Knoten, Abschnitt, (innere) Grenze'. Arisch **karšū* f. dürfte verlebendigende und personifizierende Neubildung (nach dem Typ *śvaśrū*, *vadhū* usw.) aus arisch **karša* 'Furche' sein: die Furche wäre gewissermaßen als Mutter der Saat feminisiert. Arisch **karša* 'Furche' lebt im Alt-iranischen (nicht im Indischen) als *karša* m.n. fort.

---

[1]) Vgl. z.B. F. Specht, o.Bd. 66 S. 42f., W. Porzig, Gliederung des idg. Sprachgebietes S. 109.

Ein Maskulinum *karša* 'Furche' gehört offenbar zum Bildungstyp griech. *φόρος*, slav. *vozъ*, wäre also als **qórso-* oder **qólso-* zu rekonstruieren (zur Wurzel **qers* oder **qels* 'ziehen, pflügen'). Für **qólso-* (und einen Wurzelansatz **qels*) wird man sich entscheiden, wenn man av. *karša* 'Furche' mit hom. *τέλσον* 'Ende, Grenze' (vgl. *τέλσον ἀρούρης* Σ 544, *N* 706 mit *οὖρον ἀρούρης* Φ 403) zu kombinieren sich entschließt. Ich würde dem, in Nachfolge Joh. Schmidts (o. Bd. 32 S. 387) und F. Spechts (o. Bd. 66 S. 23), zuneigen, allerdings den von diesen erwogenen Ansatz eines **τελσϝ-ο-ν* nicht für dienlich halten, da eine solche Bildung auch als Ableitung eines alten (?) **qelsū* 'Furche' keineswegs, wie es von ihnen vorausgesetzt wird, ohne weiteres verständlich wäre. *τέλσον* läßt sich einfach genug auf ein **qélso-* n. zurückführen (so Schwyzer, Griech. Grammatik I S. 285), das, zum *ἔργον*-Typ gehörig, sich ablautmäßig zu **qólso-* m. 'Furche' verhalten könnte wie z. B. lat. *serum* zu griech. *ὀρός* 'Molken'[1]). Das iranische *karša* n. 'Furche' muß das im Anlaut erwartete *č* in Anlehnung an *karša* m. durch *k* ersetzt haben.

Griech. *τέλσον* wäre, da eine Wurzel **qels* 'pflügen' sonst nur im Arischen erhalten ist, ein besonders wichtiges Zeugnis. Leider ist es aber mehrdeutig. Man könnte z. B. mit Bechtel, Lexilogus s. v. *τέλσον* an Ableitung von *τέλος* 'Ende, Ziel', ursprünglich 'Drehung [z. B. des Pfluges]' denken. Für diese Möglichkeit — und Zusammenhang mit germ. *hals* (aus **qolso-* 'durch Drehen charakterisiert', vgl. griech. *Ϝέτος* 'Jahr' : ved. *vatsá* 'Jährling, Kalb') — stimmt z. B. auch Schwyzer, Griech. Grammatik I S. 285. Über ein subjektives Abschätzen von Wahrscheinlichkeiten wird man hier kaum hinauskommen.

Ved. *carṣaṇí*, an und für sich eine einwandfreie Bildung[2]), überrascht durch den palatalen Anlaut, der auch in dem hapax *rathacárṣaṇa* 'Wagenfurche?' 8. 5. 19 begegnet[3]), sonst aber in Formen von *kṛṣ* 'pflügen' nicht erhalten ist. *carṣaṇí* — nur noch im Veda als ein offenbar hochpoetisches Wort lebendig — setzt für die Zeit seiner

[1]) Vgl. hierzu W. Schulze, o. Bd. 48 S. 236 = Kl. Schriften S. 81; J. Lohmann, Genus und Sexus S. 9.

[2]) Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammatik II 2 § 96c. Bedeutungsmäßig am nächsten steht *vartaní* 'Bahn' < *Wendung.

[3]) *-cárṣaṇa* alt oder zu *carṣaṇí* hinzugebildet (*vartaní, dyotaní* : *vártana* (im Veda zufällig nicht belegt), *dyótana*)? Palataler Anlaut im Bildungstyp auf *-ana* (griech. Typ *ὄργανον*) gegenüber gutturalem der Verbformen ist kaum erwartungsgemäß (vgl. Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammatik II 2 § 86b).

Entstehung — kaum früher als urarische Epoche — noch weitere lebendige Ableitungen von *kṛṣ* 'pflügen' voraus, die den palatalen Anlaut noch nicht durch *k* ausgleichend ersetzt hatten. Vielleicht darf man an ein dem griech. *τέλσον* möglicherweise entsprechendes arisches **čarša-* n. 'Furche, Grenze' denken. Schließlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß das Ableitungssuffix von vedisch *carṣ-aṇí* mit dem eines ganz anderswo geläufigen, etymologisch nicht verwandten Terminus für 'Grenze' reimt, dem lat. *fī-ni-s*. Natürlich aber kann es sich hier um einen bedeutungslosen Zufall handeln.

ĀDEŚA

VON

P. THIEME

1. — Altind. *ā+diś* 'hin *(ā)* -weisen, -zeigen' *(diś)* wird seit alter Zeit gebraucht im Sinn von a) 'auf etwas zielen', b) '[jmdm.] etwas zuweisen', c) 'anweisen, eine Weisung geben'. Daß es auch 'verkünden, lehren' meinen — d. h. synonym mit *upa+diś* verwendet werden — könne, behauptet das PW s.v. diś -ā 3). Von den hierfür gegebenen Belegen halten die wenigsten einer auch nur oberflächlich abtastenden Prüfung stand. Meist ergibt sich alsbald, daß eine der obengenannten Übersetzungen ebenso gut, oder vielmehr : besser, paßt wie 'verkünden, lehren'. Beispielsweise :

Rām. (Schlegel) 2.24.5 = (Baroda) 2.527* (p. 138) *nūnaṃ tu balavān loke kṛtāntaḥ sarvam ādiśan...* « Gewißlich, mächtig ist in der Welt das Schicksal, das alles zuweist (bestimmt) » — 'zuweist', nicht : 'verkündet' oder 'lehrt'.

Mahābhār. (C) 5.5984 = (Poona) 5.172.7 *kathaṃ asmādṛśo rājā parapūrvāṃ praveśayet|nārīṃ viditavijñānaḥ pareṣāṃ dharmān ādiśan* « Wie sollte ein König wie ich eine Frau, die schon einem anderen gehört hat, [als Gattin in sein Haus] einziehenlassen, [ein König] der Wissen besitzt, der anderen (nämlich seinen Untertanen) ihre Pflichten zuweist (~sie ihnen anbefiehlt) » — 'zuweist', nicht : 'verkündet' oder 'lehrt'.

Mahābhār. (C) 3.1796 = (Poona) 3.192* (p. 150) *gītavāditranṛtyāni bhūya evādideśa ha | tathāpi nālabhac charma tarasvī dyūtahāritam*[1] « Er zielte (richtete seine Aufmerksamkeit) in höchstem Grade auf Gesang, Musik und Tanz, und trotzdem fand er, der Ungestüme (Arjuna), nicht die Ruhe, die ihm das [von den Pāṇḍu

1. Die Ausgaben — also wohl auch die Hss. — einhellig : *dyūtakāritam* 'vom [Würfel-] Spiel verursacht', was kaum richtig sein kann. Die Konstruktion der folgenden Halbzeile *(Duḥśāsanavadhāmarṣī Śakuneḥ Saubalasya ca)* : « indem er ungeduldig war auf die Erschlagung des Duḥśāsana und [die] des Śakuni, des Sohns des Subala ».

verlorene] Würfelspiel geraubt hatte » — 'richtete seine Aufmerksamkeit auf', nicht : 'verkündete' oder 'lehrte', denn nicht Citrasena, der ihn die Musik lehrt, sondern Arjuna selbst ist offenbar in ab Subjekt, wie er es in cd und der schließenden Halbzeile des voraufgehenden Verses (Poona 3.45.8) ist.

Manu 4.80 cd *na cāsyopadiśed dharmaṃ na cāsya vratam ādiśet* « nicht soll er (der Brahmane) ihn (den Śūdra) den *dharma* lehren *(upa+diś)* und nicht soll er ihm ein/das Gelübde zuweisen (auferlegen) ».

Nach Kullūka handelt es sich um ein (beliebiges) Sühnegelübde ; *vratam ā+diś* ist aber auch charakteristischer Ausdruck für 'das Gelübde des brahmanischen Schülers, also Keuschheit usw., auferlegen'. So heißt der *brahmacārin* in *Manu* 5.58 *ādiṣṭin* 'der durch die Gelübde-Zuweiseung [seitens des Lehrers] Charakterisierte'.

In Kālidāsa, *RaghV.* 12.68 ist *ādiśya* höchst zweifelhafte Variante für trefflich in den Zusammenhang passendes *āviśya*. Mallinātha hat offenbar das letztere gelesen. Ein *ādiśya* hätte eine erläuternde Bemerkung (etwa : *ādiśya : upadiśyety arthaḥ*) herausgefordert.

Es ist aber kaum nötig, noch weiter auf Einzelheiten einzugehen. Niemand würde sich wohl sträuben, auf ein *ā+diś* 'lehren' zu verzichten, wenn nicht der älteste Beleg wäre, den das PW dafür anführt. Für *ChU* 3.18.1 *ity ubhayam ādiṣṭaṃ bhavati...* scheint sich — jedenfalls nach dem Urteil einer Mehrheit — sozusagen von selbst zu ergeben : 'so ist beides gelehrt...' (neben dem PW z. B. die Übersetzer Böhtlingk und Deussen, wie schon Śaṅkara : *ādiṣṭam : upadiṣṭam*).

2. — Ganz ähnlich wie mit *ā+diś* steht es nun mit dem Substantiv *ādeśa* m. 'Anweisung, Vorschrift', von dem zwar das PW kein *ādeśa* 'Lehre, Unterweisung' unterscheidet, wohl aber — in Beziehung auf Upaniṣadlehren und analog der angeführten Auffassung von *ādiṣṭa* in *ChU* 3.18.1 — Monier-Williams und die meisten Übersetzer. Sehr bekannte Textstellen :

ŚB 10.4.5.1 *ādeśā upaniṣadām* (Sāyaṇa : *ādeśāḥ : upadeśāḥ*, Eggeling : 'doctrines', Monier-Williams : 'instruction' ; *ChU* 6.1.3 *uta tam ādeśam aprākṣyaḥ* (Böhtlingk : 'Lehre', Hertel : 'Lehrsatz', Deussen, Hillebrandt, Ruben : 'Unterweisung', Senart : 'enseignement').

Immerhin weichen Einzelne ab. Z.B. K.F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, S. 110, überträgt in *ChU* 6.1.3 'Veranschaulichung (in Form eines Gleichnisses)' unter Verweis auf *KenaU* 4.4. (*o.c.* 149 nebst Anm. 836). Hier sagt er 'Verdeutlichung' ('die plötzliche Brahmanerleuchtung wird durch den Überraschungslaut

ah !... und durch das plötzliche aufleuchtende Erinnerungsbild veranschaulicht') und steht dabei wohl unter dem Einfluß Śaṅkaras, der zu *KenaU* 4.4. *ādeśa* mit *upamopadeśa* 'Unterweisung mittels Vergleichs' paraphrasiert (ohne übrigens bei der Erklärung von *ChU* 6.1.3. auf diese spezielle Ausdeutung, die hier auch gar nicht eigentlich paßt, zurückkommen). In der Tat würde die Annahme, *ādeśa* sei im Ernst eine solche spezialisierte 'Unterweisung', der Bestätigung gar sehr bedürfen, einer Bestätigung von einem Punkt aus, der möglichst außerhalb upanischadischer Ausdruckweise liegen sollte.

Eine solche ergibt sich weder in abstracto, aus der Analyse der Wortbildung ('Hin-weisung, Hin-zeigung'), noch auch, was noch wichtiger wäre, in concreto, aus dem Nachweis eines entsprechenden sonstigen Sprachgebrauchs. Nicht einmal innerhalb der *ChU* (vgl. die unten gegebenen Belege !) ließe sich ein Ansatz 'Belehrung durch Vergleich' oder 'Veranschaulichung' auch nur zur Not festhalten.

Dem Ansatz 'Lehre, Unterweisung' wie dem Ansatz 'Veranschaulichung' überlegen ist die Auffassung Oldenbergs, der sich von dem wohlbeglaubigten Wert 'Anweisung' nicht trennt (*ZDMG* 50, S.461), also z.B. ŚB 4.5.3.11 *(ādeśā upaniṣadām)* von den 'Anweisungen der Verehrungsformen' reden läßt. Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus läßt sich nicht das Geringste gegen ihn einwenden. Es ist auch richtig, daß die upanischadische Unterweisung häufig — wenn auch nicht immer — in der Form einer Anweisung vor sich geht (Typ : *ChU* 1.1.1 *om ity etad akṣaram udgītham upāsīta* « er (der udgātṛ) soll den udgītha als die Silbe ōm [mystisch] verehren ».

Trotzdem erheben sich Bedenken. Man wird zwar keinen entscheidenden Wert darauf legen dürfen, daß die Unterweisung in Zusammenhängen, in der sie als *ādeśa* bezeichnet wird, mehrfach gerade nicht die Form der Anweisung, sondern vielmehr die einer schlichten Feststellung hat : *ŚB* 10.4.5.1 ; *ChU* 3.19.1 ; 7.25.1,2. Relevanter scheint, daß in *ChU* 6.1.3f. nicht nur der Form, sondern auch der Sache nach ganz offensichtlich nicht nach einer Anweisung sondern nach einem Verfahren gefragt wird. Haben wir nicht auch — und zwar vor allem — ein Recht zu erwarten, daß man die Unterweisung nicht nach einer der Formen, in der sie erscheint — so typisch diese immer sein mag —, sondern vielmehr nach ihrem Inhalt bezeichnet ? Tut man das nicht, wird man doch von der Unterweisung schlicht als 'Unterweisung' sprechen, was die meisten Übersetzer ja auch getan haben — damit die Berechtigung unserer Erwartung bestätigend. Man wird die Tatsache, daß die Unterweisung auch zugleich 'anweist', umso weniger in den Vordergrund

zu spielen Veranlassung gesehen haben, als dies ja schlechterdings keine Eigenheit lediglich upanischadischer Unterweisung ist.

3. — Nun ist *ādeśa* nicht nur als 'Anweisung, Vorschrift', sondern auch als wissenschaftlicher Terminus mit einer Spezialbedeutung bei den Grammatikern belegt. Pāṇini braucht *ādeśa* im Sinn von 'Substitution' (1.1.48, 7.2.86) und 'Substitut' (1.1.56, 8.3.59, 6.4.120, 8.2.5). Patañjali hat auch das Verb *ā+diś* 'substituieren', 'als Substitut lehren'[1]. Es liegt nahe zu fragen, ob wir in der vedischen Prosa ebenfalls mit einem *ādeśa* 'Substitution, Substitut' rechnen dürfen. Wir hätten damit, was wir suchen : die Benennung eines vom Lehrer gelehrten Verfahrens ('Substitution', 'Ersetzung') anstelle einer Bennung einer vom Lehrer gebrauchten Lehrmethode ('Vorschrift'). Zu untersuchen wäre, ob das in den (älteren) Upaniṣads gelehrte Verfahren adäquat als 'Substitution', 'Ersetzung' benannt werden kann.

Wir selbst würden wohl 'Identifizierung' sagen. 'Substitution' meint jedoch im Grund dasselbe, wenn auch in einer klein wenig anderen Beleuchtung. Wenn $a = b$ ist, heisst das ja, daß man im Prinzip *b* für *a* und *a* für *b* 'substituieren', *a* und *b* gegenseitig 'ersetzen' kann. Vielleicht darf man sogar meinen, der Ausdruck 'Substitution' sei angemessener als 'Identifizierung'. Denn in den meisten Fällen handelt es sich gar nicht um eine gegenseitige 'Austauschbarkeit' — also eine vollständige Identität —, sondern nur darum, zu erkennen, daß für den Wissenden *a* durch *b* zu ersetzen ist, wenn man es in seinem Wesen, seiner Essenz richtig fassen will, während nichts daran liegt *b* durch *a* zu ersetzen[2]. Nach *ChU* 1.1.1 ist der *udgītha* als die Silbe *ōm* zu 'verehren', das heißt : bei der Kontemplation ist der *udgītha* durch die Silbe *om*, die sein eigentliches Wesen darstellt, ihm seine heilige Wirkungskraft gibt, zu ersetzen — nicht aber heißt das, man soll die Silbe *om* als *udgītha* verehren, d.h. die Kontemplation über die Silbe *om* durch eine Kontemplation über den *udgītha* ersetzen.

4. — Die in Frage kommenden (außergrammatischen) Belege für *ādeśa* 'Substitution, Ersetzung' sind die folgenden :

ŚB 10.5.4.1 *athādeśā upaniṣadām : vāyur agnir iti ha śākāyanina*

1. Vgl. Pathak-Chitrao, *Word Index to Patañjali's Vyākaraṇamahābhāṣya* s.v. *ādeśa* und *diś-ā*.

2. Richtig über die Wichtigkeit der Unterscheidung von Subjekt und Prädikat im Nominalsatz und bei Konstruktion mit doppeltem Akkusativ Whitney, *AJPh* XI p. 422 ; leider hat er im Einzelfall falsch entschieden, da er nicht beachtet hat, daß das Prädikat im alten Sanskrit vorauszustehen pflegt (im Unterschied zu Deutsch und Englisch).

upāsata ādityo 'gnir ity u haika āhuḥ... « Nunmehr die Substitutionen (Ersetzungen : 'Identifizierungen') der mystischen Verehrungen (die darin bestehen, daß man ein *a* als in Wirklichkeit *b* andachtsvoll anschaut) : Die Śākāyanin verehren das Feuer, indem sie sagen : 'Das Feuer ist der Wind' ; Einzelne sagen auch : 'Das Feuer ist die Sonne'... »

ChU 3.19.1 *ādityo brahmety ādeśaḥ* « Das brahman ist die Sonne' so [ist/lautet] die Substitution (Ersetzung : 'Identifizierung') ».

ChU 7.25.1 *athāto 'haṃkārādeśa eva... aham evedaṃ sarvam iti* 2 *athāto ātmādeśa eva... ātmaivedaṃ sarvam iti* « Nunmehr die Substitution des Ich... : 'Dieses Universum ist das Ich' 2 Nunmehr die Substitution des Selbst... : 'Dieses Universum ist das Selbst'. »

ChU 3.18.1 *mano brahmety upāsīlety adhyātmam. athādhidaivatam: ākāśo brahmety ubhayam ādiṣṭaṃ bhavaty adhyātmaṃ cādhidaivataṃ ca* « Man soll das *brahman* verehren indem man sagt : 'Das *brahman* ist der Verstand' — so mit Bezug auf das Selbst (den Mikrokosmos). Dann soll man das *brahman* verehren mit Bezug auf den Kosmos[1] (den Makrokosmos) [indem man sagt] : 'Das *brahman* ist der leere Raum.' [So] kommt zustande *(bhavati)* beiderlei Substitution[2], einmal mit Bezug auf das Selbst (hier wird *brahman* durch *manas*) und einmal mit Bezug auf den Kosmos (hier wird *brahman* durch *ākāśa* ersetzt). »

ChU 3.5.1... *guhyā evādeśā madhukṛtaḥ, brahmaiva puṣpam...* 2 *te vā ete guhyā ādeśā etad brahmābhyatapan...* « Die Bienen des Götterhonigs sind die geheimen Substitutionen ('die mystischen Identifikationen'), die Blume ist das *brahman* ('die heilige, magisch kräftige Formulierung')... Wahrlich, diese geheimen Substitutionen bebrüteten dieses *brahman...* »

Gerade weil solche — geheimen — Substitutionen, Ersetzungen durch das in Wahrheit Gültige, den eigentlichen Inhalt aller altupanischadischen Lehre bilden, ergibt sich die Übersetzung von *ādeśa* mit 'Lehre' so scheinbar selbstverständlich — aber eben nur mit Bezug auf diese. Bei Pāṇini ließe sich 'Substitution' nur sehr gelegentlich durch 'Lehre' ersetzen (so in 1.1.48), im allgemeinen ist das keineswegs möglich. Bei den grammatischen Operationen handelt es sich — zwar sehr häufig, aber doch — eben durchaus nicht immer um 'Substitutionen', sondern auch um ganz andere Verfahren (Anfügung von Bildungselementen, Komposition usw.).

Insofern in der upanischadischen Weltanschauung die eigent-

1. *daivata* n. « das aus den *devatās*, den 'Himmlischkeiten', d.i. den 'kosmischen Elementen', Bestehende ».

2. *ādiṣṭa* n. als Verbalsubstantiv nach geläufigem, schon von Pāṇini (3.3.114) notiertem, Sprachgebrauch.

liche Kraft, das wirkliche Wesen, die mystische Wahrheit einer Sache oder eines Begriffs sich mittels einer 'Substitution' enthüllt, kann *ādeśa* in einer Weise gebraucht werden, die es verführerisch nahe legt zu sagen : 'Offenbarung, Enthüllung, mystische Wahrheit'. 'Ersetzungen' wie : *ādityo brahma ; mano brahma ; ākāśo brahma ; aham evedaṃ sarvam ; ātmaivedaṃ sarvam*, sind in der Tat solche 'Enthüllungen', aber — das darf der Übersetzer nicht übersehen und, solange er wirklich als Übersetzer und nicht als Interpret auftritt, nicht korrigieren — sie sind nicht als solche sprachlich bezeichnet.

BĀU (M) 2.3.11 (K) 2.3.6 *athāta ādeśaḥ : neti neti* « Nunmehr seine (des makrokosmischen und mikrokosmischen Seelenwesens : *puruṣa*) Ersetzung (die seine mystische Wahrheit enthüllt). Sie lautet immer wieder : 'nicht'. » Das heißt : bei dem Versuch, dieses höchste Wesen durch irgend etwas anderes Konzentrierteres, Kräftigeres zu ersetzen (wie man gemäss *ChU* 1.1.1 den *udgītha* durch die Silbe *om* ersetzt), kommt man immer wieder zu einem negativen Ergebnis[1]. Der Text fährt ja hinreichend deutlich fort : *na hy etasmād iti nety anyat param asti . atha nāmadheyaṃ satyasya satyam iti* « Denn nicht existiert etwas anderes, Höheres als dieser [von dem man] : 'dies ist er nicht' [sagt]. Aber seine Benennung ist 'die Wahrheit der Wahrheit'. »

Die schwierigste Stelle, die hierher gehört, ist *KenaU* 4.4ff. (= *JaimU* 4.21.4ff.) : als Ausgangspunkt für die Begriffsbestimmung von *ādeśa* eignet sie sich am allerwenigsten. Ich stelle meinen Übersetzungsvorschlag zur Diskussion, ohne ihn ausführlich zu begründen, und sage nur soviel, daß ich es für selbstverständlich halte, daß zwischen dem Begriff *ādeśa* in 4.4. und dem Ausdruck *ity upāsitavyam* in 4.6 dieselbe logische Verbindung besteht wie in *ŚB* 10.5.4.1 zwischen *ādeśāḥ* und *iti...upāsate*, und in *ChU* 3.18.1 zwischen *ādiṣṭam* und *ity upāsīta*. Im übrigen wird es wohl klar werden, daß ich die Schwierigkeit nicht in der gedanklichen Tiefe

1. Der Gedanke ist zu unterscheiden von dem, der in dem mehrfach wiederholten, berühmten Satz ausgedrückt ist : *BĀU* (M) 3.9.28 = 4.2.6 = 4.4.27 *sa eṣa neti nety ātmā : 'agṛhyo' — na hi gṛhyate ; 'aśīryo' — na hi śīryate ; 'asaṅgo'sito' — na sajyate na vyathata iti* « Von diesem Selbst spricht man immer mit 'nicht' (d.h. es ist nur negativ zu bestimmen) : 'Er (der ātman, das Selbst) ist unfaßbar' — denn er wird nicht gefaßt ; 'er ist unzerstörbar' — denn er wird nicht zerstört ; 'er ist ohne (von ihm ausgehende) Haftung, ohne (ihm angetane) Bindung' — er haftet nicht (an 'Liebem'), er erfährt kein Leid (von 'Unliebem'). » —

Übrigens liegt hier wohl ein alter Vers zugrunde, etwa :

sa eṣa neti nety ātmā :
agṛhyo, na hi gṛhyate ;
aśīryo, na hi śīryate ;
na sajyate na vyathate,
asaṅgo asito [hi saḥ]

der Aussage, sondern in der schwerfälligen, ungenügend durchformten Konstruktion des Satzes sehe.

4 *tasyaiṣa ādeśaḥ : yad etad vidyuto vyadyutad ā itīn, nyamīmiṣad ā* (JaimU *nyamiṣad*) *ity*[1] *adhidaivatam ;*

5 *athādyātmam : yad etad gacchatīva ca manaḥ, anena caitad upasmaraty abhīkṣṇaṃ saṃkalpaḥ,*

6 *tad dha tadvanaṃ nāma . tadvanam ity upāsitavyam...*

« Nun die (mystische, seine Wahrheit enthüllende) Ersetzung dieses *brahman :* 'Dasjenige, was da als des Blitzes [Licht] geblitzt hat : 'ah !' ; was die Augen hat schließen lassen : 'ah !'[2] — so mit Bezug auf den Makrokosmos ; und nun mit Bezug auf das Selbst (den Mikrokosmos) : dasjenige, was da gleichsam in den Sinn kommt — und es erinnert sich (schafft ein Erinnerungsbild) dadurch plötzlich die Vorstellung —, das ist seine (des *brahman*) Materie[3]. Es (das *brahman*) ist also zu verehren indem man sagt : 'Seine Materie ist dies (das Zucken des Blitzes, das Aufleuchten der Erinnerung)'. »

Der *ādeśa* besteht also in der 'Identifikation' der Materie, der Substanz des *brahman* mit dem Zucken des Wetterstrahls (im Makrokosmos) und dem Aufleuchten der Erinnerung (im Mikrokosmos), also mit dem materiellen und dem geistigen Aufblitzen. Vgl. z.B. *BĀU* (M) 2.3.10 (K) 2.3.6 *tasya haitasya puruṣasya rūpam ...yathā sakṛd vidyuttam* « Und die Gestalt dieser höchster Seele

1. Streng genommen wäre ein doppeltes *iti* (also : *itīti*) zu erwarten, das erste zu *āḥ*, das zweite zu *adhidaivatam* gehörig. Aber auch sonst begegnet in ähnlichen Fällen ein einzelnes *iti*, z.B. *ChU* 6.4.5 *etad dha sma vai tadvidvāṃsa āhuḥ pūrve mahāśālā mahāśrotriyāḥ : na no 'dya kaścanāśrutam amatam avijñātam udāhariṣyatīti hy ebhyo vidāṃ cakruḥ ...* « Die die dieses (die Lehre von den drei komischen Elementen : Glut, Wasser, Nahrung) kannten — frühere Lehrer von großen [Unterrichts-] Hallen (= mit großem Schülerzulauf), große Vedakenner pflegten mit Bezug hierauf zu sagen : 'Nicht wird uns jetzt irgendeiner etwas Unerfahrbares, Undenkbares, Unerkennbares als Beispiel nennen können', denn so (in folgender Weise) kannten sie es (das Unerfahrbare usw.) von diesen (den drei Elementen) her ... » Das *iti* schließt die direkte Rede, gehört aber auch als 'so', 'in folgender Weise' zum nächsten Satz, der natürlich nicht mit *hi* beginnen kann. Vgl. z.B. auch *ChU* 3.18.1 ... *ākāśo brahmety ubhayam ādiṣṭaṃ bhavati*, o.S. 719. Auch z.B., um aus einem sehr viel späteren Text einen Beleg zu geben, im Kommentar des *Nāgeśabhaṭṭa* zu Paribhāṣā 5 a.E. (*Paribhāṣenduśekhara* ed. KIELHORN p. 6 Z.2) müßte es logisch korrekt heißen : ... *nyāyyam itīti* (Text : *iti*) *dik :* das einzige überlieferte *iti* gehört zu *nyāyyam* (das letzte Wort eines Patañjali-Zitats) und zweitens zu *dik* : 'so ist die Richtung (die man einzuschlagen hat, um zu einer richtigen Auffassung zu gelangen)'.

2. Nach der (einfacheren) Lesung der *JaimU* müßte man übersetzen : « Dasjenige, was da als des Blitzes [Licht] geblitzt hat — man hat mit 'ah' die Augen geschlossen— ».

3. *vana* n. 'Holz' im Sinn von *'hyle*, Materie'. In *Eighteen Principal Upaniṣads* (Poona 1958) wird zur Stelle — treffend, wie mir scheint — auf RV 10.81.4 verwiesen. — Man beachte, daß *tadvana* im ersten Sätzchen als *tatpuruṣa*, im zweiten als *bahuvrīhi* übersetzt ist.

ist ...wie wenn es auf einmal aufgeblitzt hat » ; *BĀU* 3.7.15 *yasya vidyuc charīram... sa ta ātmā... amṛtaḥ.*

5. — Auf einem besonderen Blatt steht der Gebrauch, den Uddālaka Āruṇi in *ChU* 6.1.3ff. von dem Terminus *ādeśa* macht. Sein Sohn Śvetaketu ist nach 12 jährigem vedischen Unterricht nach Hause zurückgekehrt 'hohen Verstandes, selbstsicher, gelehrt sich dünkend' *(mahāmanāḥ stabdho 'nūcānamānī)* — voll, so dürfen wir hinzufügen, von den wahrheitsenthüllenden 'Ersetzungen' vedischer Mystik des oben belegten Typs : 'Das Feuer ist der Wind', 'Das Feuer ist die Sonne', 'Das *brahman* is die Sonne', 'Das *brahman* ist der Verstand', 'Das *brahman* ist der leere Raum' usw. Mit einer Spitze bemerkt also sein Vater : « Da du nun, mein Lieber, derartig hohen Verstandes, selbstsicher, gelehrt dich dünkend bist, hättest du auch nach derjenigen Ersetzung gefragt haben können (*uta tam ādeśam aprākṣyaḥ*[1]), durch die das Ungehörte zu etwas Gehörten, das Ungedachte zu etwas Gedachtem, das Unerkannte zu etwas Erkanntem wird. » Den 'Ersetzungen' mystischer Weisheit, wie sie dem in langem Vedaunterricht Geschulten vertraut sind, wird hier das Substitutionsverfahren logischen Denkens gegenübergestellt, das die am Besonderen gemachte Erfahrung verallgemeinert — also das Besondere durch das Allgemeine ersetzt — und die konkrete Beobachtung in eine abstrakte Erkenntnis verwandelt — also das Konkrete durch das Abstrakte ersetzt —, wie durch das Folgende deutlich wird :

6.1.3 « ... 'Wie geht denn, Ehrwürdiger, diese Ersetzung vor sich ?' 4 'Wie, mein Lieber, durch einen einzigen Lehmkloß (den man in seinem Wesen erkannt hat) alles, was aus Lehm besteht zu etwas Erkanntem (erkennbar) werden dürfte... ; 5 wie, mein Lieber, durch ein einziges Kupferkügelchen alles, was aus Kupfer besteht, zu etwas Erkanntem werden dürfte... ; 6 wie, mein Lieber, durch ein einziges Nagelmesser alles, was aus Eisen besteht, zu etwas Erkanntem werden dürfte..., so, mein Lieber, geht diese Ersetzung vor sich.' »

Der Ausdruck *ādeśa* wird so zum terminologischen Angelpunkt eines bedeutenden geistesgeschichtlichen Umschwungs. Die an die Wunderkraft übersinnlicher Wahrheit glaubende Magie mit ihren esoterischen Identifikationsersetzungen, 'den *ādeśa* der mystischen Verehrungen' (*ŚB* 10.5.4.1), wird abgelöst von einer an die Kraft der Vernunft glaubenden materialistischen Naturphilosophie — der Vorstufe des Sāṃhkya —, bei deren Einführung (*ChU* 6.1) das

1. *aprākṣyaḥ* ist Kondizional (bei *uta* : Pāṇ. 3.3.141) mit verschlepptem *s*-Aoristablaut der Wurzelsilbe. Vgl. *AitB* 6.24.16 *agrahaiṣam : AitU* 3.3. *agrahaiṣyat.*

Abstrahieren und Generalisieren als eine noch von keinem Lehrer gelehrte Methode bewußt gemacht wird : Uddālaka Āruṇi verkündet sie als eine neue Art von *ādeśa*, ein besonderes 'Ersetzungsverfahren', mittels dessen man vom Bekannten auf das Unbekannte schließt — mit dem bisher gelehrten Verfahren hat es nur den Namen gemein.

6. — Einer Überlegung wert scheint schließlich die Frage, wie sich *ādeśa* 'Substitut, Substitution' und *ā+diś* 'substituieren' zu gewöhnlichen *ādeśa* 'Vorschrift, Anweisung' und *ā+diś* 'hinweisen' geschichtlich verhalten.

Man mag sich versucht fühlen, *ādeśa* 'Substitut' als Ausgangspunkt der Entwicklung zu setzen und dies — nicht als ein von *ā+diś* abgeleitetes Verbalnomen, sondern — als ein gemäß Wackernagel, *Altind. Gramm.* II 1 § 119b, gebildetes Kompositum zu erklären : 'was sich an Stelle *(deśa ā)* von einem anderen befindet' = 'Substitut'. *ādeśa* 'Substitution' müßte (und könnte sehr wohl) nach geläufigem Muster analogisch sich eingestellt haben : *upadéśa* 'Unterweisung, Handlung deren Objekt die Lehre ist' : *upadeśa* 'Lehre, Objekt der Unterweisung' = *ādeśa* 'Substitut' : x ('Handlung, deren Objekt das Substitut ist, Substitution'), was dann weiter zu einer verbalen Rückbildung : ā+*diś* 'substituieren' geführt hätte.

Die Belegchronologie spricht nicht dagegen. Bei Pāṇini herrscht *ādeśa* 'Substitut'. Auch in 1.1.48, 7.2.86, wo man zunächst an 'Substitution' denken möchte, läßt sich mit 'Substitut' auskommen: *hrasvādeśe* 'wenn ein Substitut, das ein kurzer Vokal ist, [gelehrt wird]' ; *anādeśe* 'wenn kein Substitut [gelehrt ist], wenn es sich um ein Nichtsubstitut handelt'. An den oben behandelten Stellen der vedischen Literatur ist mehrfach 'Substitut' neben 'Substitution' möglich : *ŚB* 10.5.4.1, *ChU* 3.19.1, 7.25.1,2.

Aber *ādeśa* 'Substitution' paßt besser oder allein in *BĀU* (M) 2.3.11, *ChU* 3.5.1, 6.1.3f. Außerdem zeigt *ādiṣṭa* n. 'Substitution' in *ChU* 3.18.1, daß ein Verb *ā+diś* 'substituieren' (häufig erst bei Patañjali) bereits in verhältnismäßig alter Zeit verwendbar war.

Die Belegchronologie spricht also auch nicht eindeutig für die erwogene Entwicklung. Man wird daher die folgende Möglichkeit ebenfalls in Betracht ziehen : *ā+diś* 'etwas hin-weisen', d.h. 'an einen Platz weisen', im besonderen Fall, der in bestimmten Zusammenhängen (in der Identitätsspekulation und in der Grammatik) typisch werden konnte : 'an einen Platz weisen, der bis dahin von etwas anderem eingenommen wurde' — 'substituieren'.

kiṃ punar atrārthasatattvam? devā etaj jñātum arhanti (Patañjali, *Mahābhāṣya* I S.492, Z.22 f.) « Was aber ist hier die tatsächliche Wahrheit ? — Götter [nur] brauchen (oder : 'dürfen beanspruchen') das zu wissen ! »

Tübingen.

RV 10.146.2 ĀGHĀṬIBHIR IVA DHĀVAYAN

Die Übersetzung des Vergleichs RV 10.146.2 c müßte gemäß Oldenberg (Noten) lauten: "wie [ein Vornehmer], der begleitet von Musikern, die den *āghāṭa* ertönen lassen, einherfährt". Geldner (Übersetzung) sagt: "wie einer, der unter Zimbelklängen ausfährt". Dieser Auffassung gegenüber, die wohl als heutige opinio communis gelten darf, lassen sich drei Fragen stellen, deren positive Beantwortung allein sie als gerechtfertigt zulassen könnte. Sie lauten: 1. Bedeutet das — scheinbar intransitive — Kausativ von *dhāv* "laufen, eilen" wirklich "einherfahren, ausfahren"? 2. Muß es oder kann es sich bei *āghāṭi*[*n*] um "Musikanten" oder "Instrumente, auf denen Musikanten musizieren" handeln? 3. Paßt der Vergleich in den Zusammenhang des Liedes, dem er angehört?

Da die Beantwortung dieser Fragen nicht nur für den in Rede stehenden Vergleich von Interesse ist, verdienen sie vielleicht eine kurze Untersuchung.

1. *dhāvaya-*

Die Annahme, *dhāvaya-* hieße schlechtweg "fahren" im Sinne von "einherfahren, umherfahren, reisen" gründet sich auf die Angabe des PW s.v. *dhāv* caus 2: "[*dhāvaya-*] fahren, sich fahren lassen". Sowohl gegen den Bedeutungsansatz "fahren" wie gegen den als Erläuterung gemeinten Zusatz "sich fahren lassen" erheben sich grundsätzliche Einwände, die eine Durchsicht der in Frage kommenden Belegstellen aus der vedischen Prosa — die wichtigsten schon im PW l.c. aufgeführt — bestätigt. Erstens erwarten wir bei einem Stamm der Wurzel *dhāv* "laufen, eilen" (in Suppletion mit *sṛ* 'springen, laufen')[1] als wesentliche Bedeutungskomponente die Vorstellung der Schnelligkeit (also nicht: "fahren, einherfahren", sondern "schnell/rasch fahren"). Zweitens müßte doch ein reflexives Kausativ "sich fahren lassen", wie es das PW als Ausgangspunkt der Ausdrucksweise voraussetzt, medial flektiert werden. Tatsächlich erscheinen durchweg aktive Formen.

Bei einem nicht-reflexiven, scheinbar intransitiven Kausativ kann es sich nur um

[1] Pāṇ. 7.3.78. Thieme, *ZDMG* 1961, 109.

eine elliptische Konstruktion handeln: der von der Verbalform abhängige Akkusativ ergibt sich so selbstverständlich, daß er ungenannt bleiben darf. Wenn nun im gleichen Sinnzusammenhang neben der intransitiven Konstruktion wiederholt eine Konstruktion mit einem bestimmten Akkusativ begegnet, dürfen wir glauben, den Ausgangspunkt der elliptischen Ausdrucksweise gefunden zu haben. Das ist hier der Fall.

Die Ausdrucksweisen *adhvānaṃ dhāvayati* (PB 6.3.15), *tām* (= *adhvano mātrām*) *dhāvayati* (16.13.12) bilden offenbar die Grundlage des idiomatischen Gebrauchs von *dhāvaya-* "schnell dahinfahren"; es ist also auszugehen von "die Straße/ den Reiseweg schnell laufen lassen", d.h. "die Straße schnell ans Ziel gelangen lassen". Der Weg, der rasch ans Ziel führt, gelangt — in nicht ganz denkrichtiger, aber anschauungskräftiger Formulierung — sozusagen selbst rasch ans Ziel.

Eine entsprechende Redewendung begegnet im RV: 8.59.2 c *yá sísratū rájasaḥ pāré ádhvano* "[Indra und Varuṇa], die ihre Reisewege an das jenseitige Ende des Raumes springen lassen" = "ihre Reise in gewaltigem Sprung zurücklegen";[2] mit Ellipse des Akkusativs des Weges: 5.54.10 cd *ná vó 'śvāḥ śrathayantāha sísrataḥ sadyó asyádhvanaḥ pārám aśnutha* "eure Pferde erschlaffen nicht, wenn sie [ihren Weg] springen lassen (= ihn in höchster Eile zurücklegen); an einem Tag erreicht ihr das jenseitige Ende dieses Weges".

Ein Blick auf einige repräsentative Belege aus der vedischen Prosa genügt, um zu sehen, daß [*adhvānam*] *dhāvaya-* in der Tat "seinen Weg mit [besonderer] Schnelligkeit zurücklegen", "mit höchster Eile reisen" bedeutet.

PB 6.3.15 *yad vai rājāno 'dhvānaṃ dhāvayanti, ye 'śvānāṃ vīryavattamās tān yuñjate* 'Wahrlich, wenn Könige mit besonderer/höchster Eile reisen, dann spannen sie die stärksten ihrer Pferde an'.

PB 16.13.12. ... *yaivādhvano mātrā tāṃ dhāvayanti* 'was das Maß des Reiseweges ist, das (= den gesamten Weg) legen sie (die Soma-Herolde) mit höchster Schnelligkeit zurück'. — Kaum ausreichend Caland: "they travel as far as is the measure of a journey". Auf die Schnelligkeit kommt es nämlich gerade an, wie auch aus dem Folgenden (16.13.13) hervorgeht: an die Wagen werden mit frischer Milch gefüllte Ledersäcke gebunden — die bei der schüttelnden Fahrt entstehende Butter soll beim Opfer Verwendung finden: *sadyastvāya* "damit alles (Botenfahrt und Darbringung) an einunddemselben Tag durchgeführt werden kann."

PB 13.3.12 *sa aikṣvāko dhāvayan*[3] *brāhmaṇakumāraṃ rathena vyacchinat* 'dieser Nachkomme des Ikṣvāku schnitt, als er einmal mit höchster Eile reiste, mit seinem Streitwagen einen Brahmanenknaben entzwei'. — Der in *dhāvayan* liegende Hinweis auf die Schnelligkeit der Fahrt offenbart die Ursache des Unglücksfalles.

ŚB 10.3.5.2 *yathā pūrvābhyāṃ syanttvāparābhyāṃ dhāvayet tādṛk tat* 'Das ist so, wie wenn man, nachdem man mit einem ersten Paar [Pferde] gereist ist, [nach einem Gespannwechsel] mit einem zweiten Paar mit besonderer (= frischer, erhöhter) Schnelligkeit seinen Weg zurücklegt'.

[1] Thieme, *op. cit.*, 112.
[3] So mit Leyden- Mskpt.: Caland, Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa translated ad l.c.

ŚB 1.8.2.9 ... *tasmād yena vāhanena dhāvayet tad vimucya brūyāt: pāyayatainat suhitaṃ kuruteti. eṣa u vāhanasyāpahnavaḥ* 'Wenn er mit einem Gespann in höchster Eile reist, soll er daher, nachdem er es abgespannt hat, sagen: Tränkt es, macht es schön satt! Das ist die Entschuldigung dem Gespann gegenüber'. — Die Entschuldigung ist nötig zweifellos wegen der besonderen Schnelligkeit, die dem Gespann zugemutet worden ist.

ŚB 12.4.1.10 *tadyathaivādo dhāvayato 'śvo vāśvataro vā gadāyeta balīvardo vā yuktas tena daṇḍaprajitena tottraprajitena yam adhvānaṃ samīpsati taṃ samaśnuta evam eva* ... 'Ebenso, wie wenn einer, dessen Zugtier, Pferd oder Maultier oder Ochse, während er mit höchster Eile seinen Weg zurücklegt, zusammenzubrechen drohen sollte, sein Reiseziel, das er zu erreichen wünscht, erreicht, indem er dieses Zugtier mit dem Stock oder mit dem Treibstachel antreibt ...'. — Der starke Ausdruck *gadāyeta*, wörtlich: "krank werden sollte", darf nicht gemildert und verschleiert werden (z.B. Eggeling: "might become weary"): offenbar handelt es sich wieder um eine allzu rasche Fahrt, die die Kräfte des Zugtiers überfordert.

Kauṣ U 1.4 *tadyathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣeta, evam ahorātre paryavekṣate* 'Wie wenn einer, der mit dem Streitwagen in höchster Eile dahinfährt, auf die Wagenräder herabblickt, so blickt er (der im höchsten Himmel angelangte Erlöste) auf Tag und Nacht (d.h. die sich unter ihm drehenden Tag- und Nachthimmel) herab'. — Möglicherweise ist gemeint: wie bei schnellster Fahrt die Räder still zu stehen scheinen, so hört für den Erlösten der Wechsel von Tag und Nacht auf: die Zeit "bleibt stehen", sie existiert für ihn nicht mehr.

Es gibt nun allerdings einige vom PW und anderen in diesen Zusammenhang gezogenen Stellen, an denen ein *dhāvaya-* "mit höchster Schnelligkeit seinen Weg zurücklegen" gar nicht passen will. Aber auch ein einfaches "einherfahren, reisen" würde mehrfach zu Schwierigkeiten führen. In der Tat dürfte hier ein ganz anderes Idiom — ebenfalls mit einem öfters scheinbar intransitiv gebrauchten *dhāvaya-* — vorliegen, zu dessen richtiger Beurteilung Geldner, Ved. Studien II.185 den Weg gewiesen hat. Mit Recht sträubt sich Geldner dagegen, den Ausdruck ... *janako janaka iti vai janā dhāvanti* (BĀU 2.1.1 ~ Kauṣ U 4.1) und *janān dhāvayet* (ŚB 11.4.1.4,5,6) auseinanderzureißen, und kommt so zu dem Schluß, daß in der Wendung *udīcyān ... dhāvayāṃ cakāra* (ŚB 11.4.1.1 = GB 1.3.6) der Akkusativ *udīcyān* der beim Kausativ eines Intransitivs selbstverständlich erwartete "Akkusativ der veranlaßten Person" ist. Also nicht: "er legte mit höchster Schnelligkeit seinen Weg zu den Nördlichen zurück" (ähnlich Eggeling gegen Geldner: "was driving about ... amongst the people of the North"), sondern: "er veranlaßte die Nördlichen zu laufen" wäre zu konstruieren.

Damit sind wir vor die Frage gestellt, mit der uns in entsprechender Weise das *dhāvanti* von BĀU 2.1.1 konfrontiert und der wir schon deshalb gar nicht ausweichen können, die Frage nämlich, was hier mit "laufen" gemeint sein kann. Nach Geldner käme *dhāvayāṃ cakāra* auf "er veranlaßte einen Auflauf" heraus. Einfaches *dhāv*, ohne Präverb, heißt jedoch nicht "zusammenlaufen", auch nicht — sofern nicht ein

Akkusativ des Ziels die Richtung festlegt — "irgendwohin laufen", sondern schlicht "laufen", insbesondere "weglaufen, fliehen". Man vergleiche z.B RV 1.101.6 und die übrigen im PW Bd. III Sp. 953 Z. 5 zitierten Stellen. Gerade in einem Zusammenhang wie dem von ŚB 11.4.1.1, in dem die Vorstellung des Sichfürchtens (*bhī*) auftritt, wird man doch geradezu auf "weglaufen" gestoßen. Vgl. z.B. Taitt U 2.8 ~ Kaṭha U 6.3 (... *bhīṣāsmād ... dhāvati*). Nehmen wir *dhāvaya-* im Sinne von "zum [Weg-]-Laufen veranlassen", "in zur Flucht führende Furcht versetzen", "in panischen Schrekken versetzen", entschleiert sich alsbald der Zusammenhang von ŚB 11.4.1.1ff.[4] Schon Eggeling hat die Satzkonstruktion richtig aufgefaßt — wenn er auch *dhāvaya-* lexikalisch falsch bestimmt, wie sich besonders deutlich in 4ff. bei der Übersetzung von *janaṃ dhāvayet* ('he ... may drive about amongst people') zeigt.

ŚB 11.4.1.1 *Uddālako hāruṇiḥ/ udīcyān vṛto dhāvayāṃ cakāra. tasya niṣka upāhita āsaitad dha sma vai tat pūrveṣāṃ vṛtānāṃ dhāvayatām ekadhanam upāhitaṃ bhavaty upavalhāya bibhyatām* 'Uddālaka Āruṇi versetzte einst, als er [im Gebiet der Nördlichen zum Opferpriester] gewählt war, die Nördlichen in panischen Schrecken. Nun hatte er ein Goldstück [als Preis] ausgesetzt, [um die, die sich fürchteten, zur Diskussion herauszulocken] — wahrlich so pflegte es zuzugehen: zu Opferpriestern Gewählte früherer Zeiten, pflegten, wenn sie [durch den Ruf ihrer Gelehrsamkeit] panischen Schrecken verbreiteten, einen Einzelpreis auszusetzen, um die, die sich fürchteten, [zur Diskussion] herauszulocken....'.

Die Brahmanen aus der nördlichen Gegend beauftragen schließlich einen der Ihren, mit Uddālaka zu diskutieren. Dieser beginnt und setzt das Gespräch fort mit der stereotypen Formel (11.4.1.4ff): *sa vai ... vṛto janaṃ dhāvayet yo ... vidyāt* 'Wahrlich, der könnte, wenn er [zum Opferpriester] gewählt wurde, die Leute in panischen Schrecken versetzen, der da ... wüsste/ kennte [aber kein anderer]'.

Das gleiche Idiom begegnet noch an folgenden Stellen:

ŚB 11.6.2.1 *Janako ha vai Vaideho brāhmaṇair dhāvayadbhiḥ samājagāma Śvetaketunāruṇeyena, Somaśuṣmeṇa Sātyayajñinā, Yājñavalkyena* ... 'Janaka, der Fürst der Videha, kam einmal zusammen mit den [durch ihr Wissen] panischen Schrecken verbreitenden Kennern von Wahrheitsformulierungen: Śvetaketu Ā., Somaśuṣma S. und Yājñavalkya ...'

ŚB 10.5.5.8 *atha ha Koṣā dhāvayantaḥ/ nirūḍhaśirasam agnim upādhāvayāṃ cakrus. teṣāṃ haika uvāca: śrīr vai śiraḥ. śriyam asya nirauhīt. sarvajyāniṃ jyāsyata iti. sa ha tathaivāsa* ... 'Nun ließen einmal die Koṣa, [durch ihr Opferwissen] panischen Schrecken verbreitend, ein Feuer mit herausgeschobenem Haupt verehren (*upā-dhāv*).[5] Da sagte einer (ein Gegner)[über einen] von ihnen: "Wahrlich, das Haupt ist

[4] Die Parallelstelle GB 1.3.6 leidet offensichtlich an mehreren Verderbnissen. Statt *bibhyato* (ed. D. Gaastra S. 69 Z. 12f.) ist wohl nach ŚB *bibhyatāṃ* (Mskpt. C: *bibhātā*), statt *dhāvīt* (*op. cit.* 70 Z. 9f. zu *dhāvet* verbessert) nach ŚB *dhāvayet* zu lesen. Es wären aber noch weitere, noch willkürlichere Maßnahmen nötig. Vgl. im übrigen Gaastra, *op. cit.*, Einleitung 7f. zum — traurigen — Befund der Überlieferung des GB.

[5] Das heißt: sie lehrten eine bestimmte neuartige Form der Anlage der Feuerstätte beim Opfer. Zum Sachlichen vgl. Eggeling ad l.c.

Glücksglanz. Er hat seinen (des Feuers) Glücksglanz herausgeschoben. Er wird ganz und gar überwältigt werden". Da ging es diesem (über den er das gesagt hatte) so (wie er behauptet hatte).'

In ŚB 11.4.1.1ff., 11.6.2.1ff. und 10.5.5.8ff. werden die, die zunächst wegen ihres neuartigen Wissens Furcht und Schrecken verbreiten, schließlich von einem, der ihnen doch entgegenzutreten wagt, widerlegt. Je gefürchteter der Gegner, umso heller erstrahlt der Ruhm des Siegers.

Im Licht des Idioms[*janaṃ*]*dhāvaya-*"[die Leute] in panischen Schrecken versetzen" gewinnt nun auch der Ausdruck *janā dhāvanti* in der oft zitierten Stelle ŚB 14.5.1.1 = BĀU 2.1.1 ~ Kauṣ U 4.1 ein neues Gesicht. Auch hier kann es sich nicht um "zusammenlaufen", sondern muß es sich um "weglaufen", "in panischem Schrecken davonlaufen" handeln:

... *sa hovācājātaśatruṃ Kāśyam brahma te bravāṇīti. sa hovācājātaśatruḥ: sahasram etasyāṃ vāci dadmo. 'Janako', 'Janaka' iti vai janā dhāvantīti* "Da sagte er zu Ajātaśatru, dem König von Benares: 'Ich werde dir eine Wahrheitsformulierung verkünden'. Da sagte Ajātaśatru: 'Wir schenken 1000 [Rinder], wenn diese Rede [sich bewahrheitet] (d.h. 'wenn du mir wirklich eine neue Wahrheit verkünden kannst').[6] [Denn:] Indem sie immer wieder sagen: 'Er (Ajātaśatru) ist ein Janaka [auf Grund seines Wissens]', laufen [jedesmal][7] die Leute davon [statt sich mir zur Diskussion zu stellen]". — Die 1000 Rinder des Königs als Preis für den Gegner, der es wagt, sich ihm zu stellen, und ihn dann auch besiegt, entsprechen dem Goldstück des Uddālaka Ā. in ŚB 11.4.1.1. Der König sagt "*janā dhāvanti*", weil er sich nicht selbst als "*dhāvayan*", 'einer, der in panischen Schrecken versetzt', bezeichnen möchte.

2. *āghāṭíbhis*

Der Ausdruck *āghāṭíbhis* wirft eine Reihe von Fragen auf, von denen sich mehrere nicht eindeutig beantworten lassen. Mehrfach müssen wir uns zunächst damit begnügen, nebeneinanderliegende Möglichkeiten festzustellen, zwischen denen dann die Rücksicht auf den Gesamtzusammenhang entscheiden muß.

Als zugrunde liegender Nominalstamm kommt einmal — wofür Oldenberg eintritt — ein *in*-Stamm in Frage, der neben den AV 4.37.4 belegten *āghāṭá* m. liegen könnte. Die Wörterbücher pflegen, Sāyaṇa folgend, *āghāṭi* (m. oder f.) anzusetzen.

[6] Zum Lok., den man auch auffassen kann: "um dieser Rede willen" (= "wenn du mir diese Wahrheitsformulierung wirklich verkündest"), vgl. vārtt. 6 zu Pāṇ. 2.3.36, zu dem Patañjali das Beispiel gibt: *carmaṇi dvīpinaṃ hanti* etc. "um des Fells willen erschlägt man den Leoparden" usw. Die Konstruktion ist im Sanskrit selten. Ich notiere noch Mahābhārata (Poona) 5.104.21 *dakṣiṇāṃ kāṃ prayacchāmi bhavate gurukarmaṇi* "... um deines Tuns als Lehrer willen"; Vācaspatimiśra zu Sāṃkhyakārikā 69. Vgl. auch Kielhorn *JRAS* 1898, 18f.

[7] Die Wiederholung der Aussage ("*Janakaḥ*") zeigt an, daß sie immer wieder gemacht wird, und daraus wiederum ergibt sich, daß die Leute "jedesmal" davonlaufen. Vgl. z.B. Patañjali, Mahābh. III S.7, Z.6 *naṭānāṃ striyo raṅgagatā yo yaḥ pṛcchati "kasya yūyaṃ", "kasya yūyaṃ" iti taṃ taṃ "tava", "tave'ty ahuḥ* "Auf der Bühne auftretende Weiber von Tänzern — wenn immer einer sie fragt: 'Wem gehört ihr?', sagen jedesmal zu ihm: 'Dir!'."

Im ersten Fall könnte es sich um Handhaber eines bestimmten (musikalischen) Instruments handeln, im zweiten um ein Musikinstrument selbst.

Sicher belegt als Name eines Musikinstruments ist — und zwar nur bei den Taittirīyas — der *ī*-Stamm *āghāṭī* (Baudh. 16.20;[8] TB 2.5.5.6), der aber eine z.B. auf *karkarī* 'Laute' reimende Neubildung sein könnte. Außer *āghāṭī* erscheinen noch *apāghāṭilā* PB, *apāghāṭalikā* JB, AŚS, *avaghaṭarikā* ŚŚS als Instrumentennamen.[9]

Was für ein Instrument gemeint ist, geht aus den Texten nicht mit unmittelbarer Deutlichkeit hervor. "Zimbel" wie "Klapper" (beides im PW) ist geraten. Mindestens ebensogut möglich wäre "Trommel" — ein Ansatz, für den man sich auf offensichtlich verwandte Ausdrücke noch besonders berufen kann.

"*āghāṭi-* (*-ṭá-*) gehört zu *āghāta*", wie Debrunner, Nachträge zu Wackernagel, Altind. Gramm. I S. 177,9f., mit Hinweis auf *op. cit.*, S. 168, ebenso lakonisch wie überzeugend feststellt. Schon im Vārttika weist Kātyāyana (vārtt. 1 und 2 zu Pāṇ. 3.2.49) darauf hin, daß das Kompositionshinterglied *-āghātá* '-Schläger, -Trommler' (bildbar gemäß Pāṇ. 3.2.1, belegt in *āḍambarāghātá* VS, *dundubhyāghātá* BĀU 'Trommelschläger', 'Paukentrommler') hinter gewissen Vordergliedern (*dāru-* und *cāru-*) als *āghāṭá* erscheinen muß oder kann: *dārvāghāṭá* 'Holztrommler' (belegt seit der vedischen Prosa im Sinne von "Specht") und *cārvāghāṭá*, *cārvāghātá* (anderweitig unbelegt). Wackernagel, Altind. Gramm. I §146 a, S. 168 erklärt die Lingualisierung des *t* von *-āghāta* > *-āghāṭa* offenbar richtig[10] als Fernassimilation an das vorausgehende intervokalische *r* des Vordergliedes (*dāru-*, *cāru-*). Das heißt aber, daß wir *āghāṭí*[*n*] (RV) und *āghāṭá* (AV) als Kurzformen für Komposita mit einem intervokalisches *r* zeigenden Vorderglied halten müssen.

Nun läßt sich *āghāṭá* in AV 4.37.5 in der Tat ohne weiteres als [*dārv-*] *āghāṭá* "[Holz-] Trommler" = "Specht" verstehen:

yátra vaḥ preṅkhá háritā árjunā utá
yátrāghāṭáḥ karkaryàḥ saṃvádanti
tát páretāpsarasaḥ ...

"Wo eure Schaukeln sind, die grünen (d.h. die Zweige und Ranken der Bäume und Lianen) und die silbrigen (d.h. die Wellen der Waldbäche und -flüsse),[11] wo die Spechte (d.h. der weithallende Trommellaut der Spechte) und [eure] Lauten zusammenklingen (d.h. im tiefsten Wald), dorthin geht fort, ihr Apsarasen ..."

Wir dürfen uns also wohl *āghāṭī* als Name eines Musikinstruments als "die spechtartige" = "Trommel" zurechtlegen.

āghāṭí[*n*] aber kann kaum Ableitung von *āghāṭá* 'Trommler, Specht' sein. Aber so etwas wie "Trommel" oder "Trommler" wird es wohl bedeuten. Grammatisch am

[8] Vgl. die Nachweise Calands, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa translated* S. 86f.
[9] Vgl. Caland, *l. c.*
[10] Anders K. Hoffmann *ZDMG* 110, 177. — Lingualisierende Wirkung eines vorausgehenden *r* auf folgendes *t* in den Volkssprachen alt und gewöhnlich: *paṭi* < *prati*, *paṭhama* < *prathama*.
[11] Vielleicht doppeldeutig: *harita* auch "[gold-]gelb" = 'golden' und *arjuna* 'silbrig' = 'silbern'. Vgl. AV 5.28.1.5.

einfachsten wäre es, wenn wir nicht mit einer Ableitung von *āghāṭá* 'Trommler, Specht', sondern mit einer primären Bildung, wie sie *-ghātin* (Wackernagel, Altind. Gramm. II 2 §3b Anm., S. 5; §216 a β, S. 341, §217 a, S. 344) darstellt, rechneten. *āghāṭín* wäre also — um unsererseits in Betracht kommende, intervokalisches *r* enthaltende Vorderglieder vorzuschlagen — kurz für z.B. **dārv-āghāṭin* 'auf das Holz schlagend', **āḍambarāghāṭin* 'auf die Trommel schlagend, trommelnd', oder etwa auch **carv-āghāṭin* 'auf Töpfe/ Kessel schlagend',[12] d.h. eine Bezeichnung für jemanden, der irgendwelche Trommelgeräusche charakteristisch, d.h. seiner Natur oder seinem Beruf gemäß, (Pāṇ. 3.2.78 ... *ṇinis tācchīlye*) erzeugt, also für einen 'Trommler'.

Das muß aber nicht notwendigerweise ein "Specht" — für die Benennung dieses Begriffs scheint das entschiedener substantivische *-āghāṭá* reserviert — oder ein "Musikant" sein. Zu *dhāvayan* 'caus 2' (PW), das, wie wir gesehen haben, nicht bedeuten kann "[im Pomp] einherziehend", sondern allenfalls "in höchster Eile seinen Weg zurücklegend", paßt nicht "mit Musikanten". Zu *dhāvayan* "zum [Weg-]-Laufen veranlassend" = "scheuchend, verscheuchend" aber paßt ausgezeichnet "durch Trommler" in Sinne von "Treiber" — "beater", wie man *āghāṭin* fast wörtlich ins Englische übersetzen kann: ein beater ist ja eigentlich "one who beats (*-āghāṭin*) the bush (*dāru*)".[13]

3. *Der Vergleich im Zusammenhang des Ganzen*

Die bisher angestellten Überlegungen führen für RV 10.146.2:

vṛṣāravāya vádate yád upāvati ciccikāḥ
āghāṭíbhir iva dhāváyann Araṇyānír mahīyate

auf den folgenden Übersetzungsversuch:
"Wenn der 'Tschitschi-Macher' (ein Tier mit lauter, kreischender Stimme, z.B. ein Papagei) den rufenden 'Hengstgewieher'[14] unterstützt (d.h. ihm sozusagen mit seinem

[12] Ich vermag die Bemerkung nicht zu unterdrücken, daß Kātyāyana vārtt. 2 (zu Pāṇ.3.2.49): *cārau vā* mir wesentlich sinnreicher schiene, wenn man statt *cārau* vielmehr *carau* läse. Statt eines *cārv-āghāṭa* "ein Liebes/ Angenehmes/ Liebliches Trommelnder", das sich — wenn überhaupt, dann doch — nur mühsam rechtfertigen läßt, erhielten wir ein unmittelbar einleuchtendes *carv-āghāṭa* "Topfschläger, Topftrommler" (also "Wildscheucher, der einen Topf/ Kessel als Trommel benutzt"). Die Verderbnis müßte recht alt sein. Schon Candra in seiner Vṛtti zur Grammatik 1.2.37 paraphrasiert: *cārv āhantīti cārvāghāṭaḥ*. — Dem Patañjali scheinen übrigens beide von Kātyāyana gelehrten Ausdrücke: *dārvāghāṭa* und *cārvāghāṭa* (lies **carvāghāṭa*?) nicht geläufig zu sein. Das letztere nennt er ohne semantische Bemerkung, zum ersteren zitiert er die relevanten Ausdrücke (*dārvāghāṭas te vanaspatinām*) aus dem yajus: *puruṣamṛgaś candramasaḥ* etc. (alle YV-Saṃhitās).

[13] Z.B. Jāt. I.150.38ff. gibt eine anschauliche Schilderung vom Vorgehen der Treiber: *rukkhagumbādayo* (= *dāru*) *ca bhūmiṃ ca muggarehi paharantā ... mahānadaṃ nadantā...* Über den Lärm der Treiber (*vanagrāhin* Śak. $2^{8}/_{7}$, vgl. auch: *gṛhītaśvāpadam araṇyam* Śak. $2^{4}/_{3}$) klagt der Vidūṣaka in Śak. $2^{0}/_{1}$ (*vaṇaggahaṇakolāhaleṇa paḍibodhido mhi*).

[14] "Dessen Ruf wie [das Wiehern] des Hengstes ist". *ru* vom Wiehern des Hengstes RV9.86.7, im klassischen Sanskrit selbstverständlich immer möglich. Vgl. auch RV2.43.2, wo der Ruf des Weissagevogels in Analogie zu dem (glückbringenden) Wiehern des Hengstes gesetzt wird (Lüders,

Ruf sekundiert), zeigt sich 'Wildnis' mächtig, wie [ein Mächtiger], der durch Trommelnde/ Treiber[15] [die sich gegenseitig mit ihrem Lärm sekundieren, gefährliche Raubtiere] zum [Weg-]Laufen veranlaßt (scheucht, vertreibt)."

Wir brauchen nicht darüber zu streiten, ob es angemessener und treffender ist, die Tierschreie der Wildnis — vielleicht Warnrufe von Papageien, Hähern, Affen oder dergleichen, die dem Wanderer entgegentönen, oder auch das gegen Abend einsetzende Heulen der Schakale — mit der Musik, die den pomphaften Zug eines Fürsten begleitet, oder aber mit den Geräuschen einer Treibjagd zu vergleichen: hier mag subjektivem Ermessen und Geschmack ein Spielraum gegönnt sein. Unzweifelhaft aber scheint mir, daß der Zusammenhang des Liedes im ganzen eigentlich nicht einen poetischen, ästhetisch ansprechenden Vergleich, wie es der erste wäre, sondern vielmehr eine in die Form des Vergleiches gekleidete beschwichtigende Behauptung verlangt, wie sich unser Vorschlag interpretieren läßt. Wie auch in den folgenden Versen hat eine solche beschwichtigende Behauptung wohl geradezu beschwörende Wirkung: sie zwingt "Wildnis" in die ihr durch das Dichterwort mittels Analogie nahegelegte oder unmittelbar zugeschriebene Verhaltensweise hinein. Das Objekt von *dhāvayan* — von mir als "gefährliche Raubtiere" ergänzt — ist freilich nicht genannt. Es kann aber als selbstverständlich fortgelassen sein — wie in der vedischen Prosa so häufig das Objekt von *dhāvaya-* 'in panischen Schrecken versetzen, verscheuchen' —, höchstwahrscheinlich ist es sogar mit Absicht verschwiegen, wie durch die Wendung in Vers 5 b: *anyáś cén nábhigácchati* 'wenn nicht ein anderer (ein wildes Tier, ein Räuber, ein dämonischer Unhold) dazukommt' noch besonders nahegelegt wird: die ausdrückliche Nennung des gefürchteten Feindes könnte ihn gemäß weltweit verbreiteter Besorgnis herbeirufen.

Eine Übersetzung des ganzen Liedes möge meine — für das Verständnis des Vergleichs *āghāṭibhir iva dhāvayan* entscheidende — Auffassung verteidigen, daß es sich nicht um ein stimmungsvolles Abendgedicht (Geldner: "das stimmungsvolle Lied ist gedacht als Abendsegen ...")[16] handelt, sondern vielmehr um eine Art Zauberdichtung, um solenn geformte Aussagen, durch die eine bedrohliche und unheimliche Situation im Wort verharmlost und damit, magischem Denken entsprechend, auch in der Wirklichkeit harmlos gemacht wird.

Angeredet ist die Wildnis, die kraft der mit ihr verbundenen Vorstellungen und Emotionen, aber auch besonderer, kunstvoll eingesetzter Wortbildungsmethoden,

---

Philologica Indica S. 767ff.). Natürlich wäre auch "dessen Ruf wie [das Gebrüll] des Bullen ist" möglich. *gomāyu* "dessen Brüllen wie [das] des Rindes ist" von bestimmten Fröschen in RV 7.103.6, 10; seit der vedischen Prosa begegnet ein *gomāyu* 'Schakal'. — Sicherheit darüber, welches bestimmte Tier in unserem Vers — sei es mit *ciccika*, sei es mit *vṛṣārava* — gemeint ist, läßt sich natürlich nicht erlangen.

[15] TB 2.5.5.6 liest: *āghātĺbhir*, das man 'mit Trommeln' übersetzen muß. Da *āghāṭi* 'Trommel' bei den Taittirīyas auch sonst belegt ist (s.o. S. 388) kann man die Lesung kaum (als Druckfehler) beiseite schieben: das ungeläufige *āghāṭin* ist durch das vertraute *āghāṭi* ersetzt worden.

[16] Richtig W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien, S.53: "...während die Wildnis stets ungeheuer und furchterregend war: das indische Altertum kannte keine Waldromantik".

als lebendige Person zur Darstellung kommt. Es ist dabei — nicht etwa an einen undurchdringlichen Dschungel, sondern — an eine unbesiedelte, menschenleere Steppenlandschaft zu denken, die ausschließlich wegen ihrer Einsamkeit und der bei Eintritt der Dunkelheit drohenden Angriffe bösartiger Wesen die Furchtsamkeit erregt und das Bewußtsein der Gefahr erzeugt.

Der nur im Nom. Acc. sing. (*araṇyānís, -ím*) erscheinende Nominalstamm *araṇyānī-* (2d, 3c, 5a, 6d) läßt sich kaum anders begreifen denn als künstliche Personifizierung des neutralen Kollektivplurals *áraṇyāni*. Die Vorstellung schwankt zwischen männlicher (2cd) und weiblicher (3cd, 5) Auffassung. Die letztere ist unverkennbar die lebhaftere. So wird denn auch *araṇyānī-* außerhalb des Nominativs ersetzt durch Formen des Stammes *araṇyānī́* (1 a Vok., 4 c Lok.), der zusammenfällt mit *araṇyānī́* 'große Wildnis' (ŚB 12.2.3.12, Kātyāyana vārtt. 1 zu Pāṇ. 4.1.49). Auch dieser wohl — wie der gleichfalls von Kātyāyana l.c. gelehrte Stamm *himānī́* 'große Winterzeit' — Personifikation des Kollektivums, also des Nom. pl. n. *áraṇyāni*, und zwar in Anlehnung an die femininen Nomina auf *-ānī́* ('Frau des ...'). Ganz wörtlich könnte man übertragen: *araṇyānī* 'Dschungelin', *araṇyāni* 'Dschungelei'. Dienlicher als solche auf die Spitze getriebene Wörtlichkeit ist die Bereitschaft, dem Dichter zu folgen, wenn er zwischen den Vorstellungen "Wildnis", "(insbesondere als Frau, in 2 aber auch als Mann) personifizierte Wildnis", "in der Wildnis lebende, ihr zugehörige und sie vertretende Person", "in der Wildnis als Gottheit wirkende Person", ohne je feste Grenzen zu beobachten, hin und her gleitet.

4. *RV* 10.146

1 "Wildnis! Wildnis! Die du da gleichsam vor mir verschwindest[17] — wieso fragst du [mich] nicht nach einem Ort, wo Menschen sind?[18] Überfällt[19] dich nicht so etwas wie Furcht?[20]

2 "Wenn der 'Kreischer' (Papagei?) den rufenden 'Hengstgewieher' (Häher, Affe, Schakal?) [mit seinem eigenen Ruf] unterstützt, zeigt sich 'Wildnis' wie ein Fürst, der [bei der Treibjagd] mit Treibern [Raubtiere] scheucht.

3 "Wildnis am Abend[21] — und doch ist es, wie wenn Kühe fressen; und doch

[17] Man glaubt, der "Wildnisfrau" hart auf den Fersen zu sein, aber sie zieht sich foppend immer weiter zurück — "nach vorn" (*pra*) vom Standpunkt des ihr folgenden Wanderers. — Im Sinn des Dichters ist zugleich zu verstehen: "die du dich da gleichsam nach vorn verlierst". Das öde Gebiet verschwindet immer wieder hinter die Grenzen des Blickfeldes.

[18] Kaum sicher zu entscheiden, ob *grāma* hier schon im Sinn von "Dorf" oder noch in dem von "Lagerplatz [einer auf Wanderschaft begriffenen wehrhaften Mannschaft]". Vgl. W. Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, 53.

[19] Vgl. 7.89.4 b *tṛṣṇāvidaj jaritāram*, ŚB 11.4.1.1 ... *tān ... bhīr viveda*.

[20] Wildnis hat keine Furcht, bedarf nicht menschlicher Gesellschaft — also ist auch kein Anlaß zur Furcht für den Menschen, der sie einsam durchquert.

[21] "Wildnis am Abend" — eine nicht Stimmung, sondern Furcht auslösende Konstatierung — ist eigentlich eine Parenthese, die kunstvoll zwischen die zweite und dritte Behauptung geschaltet ist. Ebenso ist der nächste Vers gebaut. Auch hier erscheint der von mir an die Spitze gestellte Satz zwischen der zweiten und dritten Beobachtung.

ist es, wie wenn ein Wohnhaus sich zeigt; und doch ist es auch, wie wenn ein (fahrender) Planwagen[22] knarrt.[23]

4 "Wer abends in der Wildnis sich aufhält,[24] glaubt:[25] 'da lockt doch einer eine Kuh'; 'da hat doch einer Holz abgeschlagen'; 'es hat gerufen[26]'.

5 "Wahrlich, die Wildnis tötet nicht — wenn nicht ein anderer (ein Raubtier, Räuber, Unhold) dazu kommt. Sie ißt von süßer Frucht[27] und legt sich zur Ruhe nach Wunsch.[28]

6 "Sie, die nach Salbe duftende, wohlriechende; sie, die reichlich Nahrung bietet, [doch] ohne Pflugknechte ist — ich bin's, der Wildnis, die Mutter der Wildtiere,[29] gepriesen hat."

TÜBINGEN

[22] Vgl. K. L. Janert, KZ 71,118f.

[23] Die Wahrnehmungen in der Wildnis werden in Analogie gesetzt zu den friedlichen Wahrnehmungen an einem "Ort, wo Menschen sind" und damit gezwungen, selbst friedlich zu sein.

[24] Auch: "Wer bei Frau Wildnis die Nacht zubringt" (*vas* oft = "die Nacht zubringen"), d.h. "wer sich auf dies Abenteuer einläßt".

[25] D.h. auch: "der erkennt als richtig (als wider-profane, gültige Wahrheit)".

[26] Analogien zu friedlichen Geräuschen. "Es hat gerufen": solange man eines anderen Ruf hört, kann man sicher sein, daß auch der eigene Notruf gehört wird; man ist nicht mehr als einen "*krośa*" von Menschen entfernt, also nicht *bahiḥ krośāt* (Yājñavalkya 2.272); W. Schulze, Kleine Schriften S. 168.

[27] Wildnis ist Vegetarierin und als solche harmlos.

[28] Im Gegensatz zu dem nachts auf blutige Jagd gehenden Raubtier oder Unhold. Wie die Furchtlosigkeit der Wildnis (Vers 1) darf auch ihr harmlos-vertrauensvolles Verhalten zur Abendzeit dem Wanderer als Vorbild dienen.

[29] Steigerung des Gedankens der Harmlosigkeit zur Vorstellung des mütterlichen Schutzes, den "Wildnis" nun in Gehorsam gegenüber dem beschwörenden Wort, das ihren wundersamen Duft (vgl. hierzu Thieme, Studien zur idg. Wortkunde, S. 17 Anm. 4) und ihr paradoxes — also wunderbares — Wesen wahrheitsgemäß gerühmt hat, zu übernehmen gezwungen ist.

Über einige persische Wörter im Sanskrit

Von **Paul Thieme-Breslau**

P. Tedesco hat in ZII 2, S. 40f. die Vermutung geäußert, daß skrt. *aśvavāra* „Reiter" durch Vermittlung einer indischen volkssprachlichen Form **assavāra* (prakrt. *āsavāra*) auf ap. *asbar : asabāra*[1]) (oder: *asaβāra*[2])) zurückgehe. Das klingt um so plausibler, als das Reiten in alter Zeit wohl bei den Persern, aber nicht bei den Indern, als kriegerische Kunst eine bedeutende Rolle gespielt hat. Es ist recht wohl möglich, daß erst der Feldzug des Darius den berittenen Kämpfer in Indien bekannt gemacht hat.

Der Einfluß, den aus dem Westen einbrechende Eroberer seit der Achämenidenzeit auf das indische Militärwesen ausgeübt haben, muß stark gewesen sein. Noch die Münzen der Gupta-Könige belehren uns, wie vor allem auch fremde kriegerische Tracht neben der einfachen einheimischen, an den Fürstenhöfen zumindest, üblich war. B. Liebich ist einigen griechischen militärischen Lehnworten in Indien nachgegangen, und es ist ihm gelungen, die kulturhistorischen Fingerzeige, die uns Worte wie skrt. *kampana* (aus acc. *καμπον* < *campus*) und *kramelaka* (aus *καμηλος*) geben, klar zu deuten[3]), nachdem schon O. Stein skrt. *surunga* (aus griech. *συριγξ*) als einen Fachausdruck griechischer Belagerungs-

1) Wenn auf den folgenden Seiten frühiranische Worte in zweifachen, durch ein Kolon getrennten Formen erscheinen, so stellt die erstgenannte Form die einfache Umschreibung der Überlieferung, die zweite ihre sprachwissenschaftliche Interpretation dar.

2) Vgl. Meillet-Benveniste, Grammaire du Vieux Perse², S. 76. — Pali *bāveru* aus ap. *babiruš : bābairuš* (oder *bāβairuš*) (Meillet-Benveniste, S. 43) spricht für die zweite Alternative.

3) B. Liebich, A volume of Indian Studies presented to E. J. Rapson (BSOS, vol. VI), S. 431ff. Vgl. auch Streitberg-Festgabe, S. 230ff.

technik verstanden hatte[1]). Mindestens ebenso wahrscheinlich wie griechische, sind a priori persische, seien es nun achämenidische oder arsakidische[2]), Spuren im indischen kriegerischen oder höfischen[3]) Wortschatz. Die *Yavanī* als königliche Waffenmeisterin, die uns in Kālidāsa's Dramen begegnet, ist auch sicherlich nicht eine „Griechin" gewesen, sondern eine „Perserin": das ergibt sich mit annähernder Sicherheit aus Ragh. V. 4. 61, wo die *Yavanīs* als Frauen der *Pārasīkas* auftreten[4]).

Untersuchungen, die älterem als sassanidischem Sprachgut nachgehen, werden erschwert einmal durch die Geschicklichkeit, mit der im Sanskrit auch fremden Wörtern eine echt aussehende Form gegeben zu werden pflegt, zum andern durch den hypothetischen Charakter der chronologischen Ansätze unserer indischen Literaturgeschichte. Auch im Fall des von Tedesco behandelten Wortes *aśvavāra* lassen uns einiger-

1) ZII 3, S. 117f.

2) Erst aus sassanidischer Zeit stammen wohl die zuerst im Setubandha belegten *māḍhi* „Ringelpanzer" (A. Weber, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 811ff.), *pāikka* „Fußsoldat" (S. Goldschmidt, l. c., S. 922), *sāhi* „Straße" (Weber, l. c., S. 810f.) und das auf Vallabhī-Schenkungsurkunden erstmalig erscheinende *diwǐra*[*pati*] „Schreiber" (Weber, l. c., S. 812ff.).

3) Nur im Vorbeigehen sei die Möglichkeit einer Beeinflussung der indischen Königstitulatur durch persische Vorbilder gestreift. Das *rājātirāja* der Kuṣan-Inschriften gibt das *ṣaonano ṣao* der Münzen des Kaniṣka usw. wieder (Lüders, SBPAW 1912, S. 829): Damit scheint auch z. B. auf das *mahārājādhirāja* der Guptas (Fleet, CI III, Textes etc., S. 10 Anm. 3) Licht zu fallen. Daß *deva* in der der Kunstdichtung und im Pali geläufigen Bedeutung „König" iranischem Einfluß zu danken ist, wie W. Eilers, ZDMG 90, S. 165 Anm. 1 vermutet hat, wird sich schwer beweisen lassen. Ich möchte es jedenfalls für recht wahrscheinlich halten. — Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn sich ausländische Dynastien mit ihren einheimischen Titeln bezeichnen, wie z. B. die *kṣatrapas*.

4) Vgl. dazu K. Chaṭṭopādhyāya, The date of Kālidāsa (Allahabad 1926), S. 123ff. — Ich glaube allerdings nicht, daß Kālidāsa Perser und Griechen verwechselt hat. Es tritt uns hier einfach der Sprachgebrauch einer späteren Zeit entgegen: *Yavana* war das gewöhnliche Wort für die westlichen Nachbarn (später „Muhammedaner"); *Pārasīka* in Ragh. V. 4. 60 eine genauere, Gelehrsamkeit zeigende Bezeichnung.

maßen datierbare ältere Texte im Stich. Denn Tedesco's auf dem PW. (s. v. *aśvavāra*) fußende Angabe, daß es sich bei Pāṇini und Kātyāyana finde, beruht auf einem Irrtum. Das PW. verzeichnet ein *aśvavāra* bei Patañjali (vol. III, S. 358 Z. 18f.), das jedoch mit *aśvavāra* „Reiter" nichts zu tun hat, sondern „Roßschweif" heißt, wie die hier als ebenfalls richtig gelehrte Form *aśvavāla* deutlich macht. Der Wechsel von *r* und *l* ist für *vāra* „Haar der Mähne oder des Schwanzes eines Pferdes" charakteristisch[1]). Auch bei Kauṭalya findet sich kein *aśvavāra*. Hier wird ständig *aśvāḥ* für „Reiterei" (vgl. z. B. engl. horse im Sinne von „Kavallerie") gebraucht.

Der älteste Beleg von *aśvavāra* im Sanskrit ist erst in Śiś. 3. 66 zu finden. Es mag also mit demselben, oder besserm, Recht wie auf ap. *asaβāra* auf mp. *asβār* zurückgeführt werden.

1. *kūrpāsa* „Jacke"

Gelegentlich der Besprechung der Pflichten des Waffenmeisters führt Kauṭ. unter den Schutzwaffen hintereinander auf (*prak.* 36, ed. Jolly, S. 61 Z. 8f.): den Helm (*śirastrāṇa* „Kopfschutz"), die Halsberge (*kaṇṭhatrāṇa* „Halsschutz"), die Jacke (*kūrpāsa*), den langen Rock (*kañcuka*), und das Wams (*vārabāṇa*).

Die Ausdrücke für Helm und Halsberge können wir fast wörtlich ins Iranische umsetzen: aw. *sāravāra* „Kopfschutz"[2]), mp. *sārvār*; mp. *gryvp'n : grīvβān* „Halsschutz" (< *grīvā* + *pāna*). Die sachlichen Verhältnisse erlauben uns, die Möglichkeit zu erwägen, daß die indischen Ausdrücke Lehnübersetzungen darstellen. Noch Kālidāsa erwähnt unter den verschiedenen Kennzeichen der von Raghu besiegten Perser (*Pārasīka*): ihrem Wein (Ragh. V. 4. 61), ihrer Reiterei (4. 62), ihren Bogenschützen (4. 62), ihren Bärten (4. 63), auch ihre Helme (*śirastrāṇa*), die sie ihrer Sitte gemäß als Zeichen der Unterwerfung abnehmen (4. 64).

1) Die Bedeutung von *aśvavāra* bei Patañjali ist übrigens schon im PW. unter 1. *vāra* 1) richtig beurteilt.

2) *-vāra* = „Schutz". Siehe Benveniste-Renou, Vṛtra et Vṛθragna, S. 6. Irreführend über *sāravāra* Horn, Neupersische Schriftsprache, S. 192.

kūrpāsa (später auch *kurpāsa*, prakrt. *kuppāsa*) ist natürlich kein echtes Sanskritwort. Ist es aber eine Entlehnung, dann wird es von einem westlichen kriegerischen Kulturvolk geborgt sein. Aborigener Ursprung eines solchen Wortes ist unwahrscheinlich. Nun könnte *pāsa* ja sehr wohl die alte südwestpersische Form des gemeiniranischen **pāθra* (belegt in aw. *pāθravant*) „Schutz" reflektieren, die wir als *pāssa* umschreiben würden[1]), und die in dem nicht seltenen mp. *pās* „Schutz" fortlebt. Diese Möglichkeit ist um so verlockender, als sich auch für *kūr-* (*kur-*) eine passende iranische Entsprechung finden läßt. Ich denke an aw. *xvara* „Verwundung" und schlage vor, ein altes südwestpersisches **xvarapāssa* „Verwundungsschutz" als Urbild des indischen *kŭrpāsa* zu rekonstruieren. Die stimmlose gutturale Spirans wäre in Indien durch die gutturale Tenuis ersetzt worden: ganz ähnlich sind die Griechen verfahren, als sie ein iranisches *xva-* durch *κυα[-ξαρης]* wiedergaben. Syntaktisch würde dem Kompositum z. B. *vātapāna* TS. 6. 1. 1. 3, *vātatrāṇa* „Windschutz" (Pāṇ. 6. 2. 8) entsprechen.

2. *vārabāṇa* „Wams"

Außer an der schon angeführten Stelle des Kauṭ. und bei späteren Lexikographen[2]), ist *vārabāṇa* noch Ragh. V. 4. 55 und Śiś. 15. 84 belegt. Ragh. V. 4. 55 berichtet, daß Blütenstaub die *vārabāṇas* der Soldaten Raghu's parfümierte, ohne daß diese sich darum zu bemühen brauchten. Die *vārabāṇas* scheinen demnach aus Stoff bestanden zu haben. Man denke etwa an den mit Jasminblüten parfümierten Mantel im Mṛcchakaṭika (Mṛcch. I v. 52/53: *jādīkusumavāsido pāvārao*). Śiś. 15. 84 schildert, wie die ausziehenden Krieger ihre Frauen so leidenschaftlich umarmen, daß ihre *vārabāṇas* beim Druck gegen ihre festen Brüste bersten (*daladvaravārabāṇam*). Auch hier möchte ich nicht an eiserne Rüstungen denken. Deshalb habe ich oben *vārabāṇa* mit „Wams" übersetzt. Dazu stimmen auch die Lexikographen, die das Wort

1) Vgl. Meillet-Benveniste, § 105.
2) Auch Gaṇapāṭha zu Pāṇ. 2. 4. 31.

als Synonym von *kañcuka* lehren. *vāravāṇa* m., das Kauṭ. *prak.* 29 (S. 48 Z. 9) unter den aus Schafwolle hergestellten Gegenständen erwähnt wird, steht sicherlich für *vārabāṇa* „Wams". J. J. Meyer's Auffassung als „Roßhaargewebe", das seinen Namen von seiner Grobheit hätte[1]), erscheint mir sachlich wie sprachlich unwahrscheinlich.

Einige späte Lexikographen kennen auch ein *bāṇavāra* „Pfeilabwehrer" (Hār. 197[2])), ebenfalls = *kañcuka*. Prinzipiell ist es bedenklich, von dieser jungen, durchsichtigen Form das alte, bildungsmäßig schwierige Wort erklären zu wollen. Warum sollte man „Schutzpfeil" statt „Pfeilschutz" gesagt haben? Allenfalls könnte man an eine phonetische Metathese denken. *r* und *ṇ* wechseln ja gelegentlich den Platz. Aber in so leicht analysierbarem Worte? Auch scheint es gerade der Nasal zu sein, der in volkstümlicher Aussprache an die erste Stelle strebt: skrt. *Vārāṇasī* > prakrt., pali *Vāṇārasī*; *kareṇu* > *kaṇeru* (Wackernagel, Altind. Gramm. I § 239c); in heutiger ungebildeter Aussprache: *Naklao* für *Laknao* (Lucknow); *Pandrēthān* (ein Tempel bei Śrīnagar) aus *Purāṇādhisthāna*, und ähnliches.

So leicht es also ist, ein *bāṇavāra* als Neubildung nach volksetymologisch gedeutetem *vārabāṇa* zu begreifen, so schwierig ist es auch, *vārabāṇa* für *bāṇavāra* gesetzt zu denken.

Haben wir es auch hier mit einem sanskritisierten Lehnwort aus dem Persischen zu tun? *-bāṇa* „Pfeil" könnte mp. *-βān* „Schutz" wiedergeben sollen. Dann müßte *vāra-* die mittelpersische Fortsetzung von aw. *varō* „Brust", also *var* (np. *bar*) reflektieren. Die Länge des indischen Wortes würde volksetymologischen Rücksichten zu danken sein. Ein mp. **varβān* „Brustschutz" ist ganz tadelfrei[3]). Vgl. das oben

1) Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben (im folgenden zitiert als „Übersetzung"), S. 113f. nebst S. 114 Anm. 1.

2) Ich nehme der Einfachheit halber an, daß die Überlieferung (oder vielmehr die Ausgabe) korrekt ist.

3) Aus neupersischen Übungen bei F. C. Andreas erinnere ich mich, daß dieser np. *bārbūn* auf ein mp. **varβān* zurückführte. Ein Beleg aus der Literatur ist mir nicht bekannt. Burhān-i Qāti' kennt *bārbūn* im Sinne von „feiner, seidener Stoff". Prof. A. Siddiqi, den ich betreffend

zitierte mp. *grīvβān* „Halsberge"; j. aw. *rānapānō*[1]), mp. *r'np'n : rānβān* „Beinschiene".

Daraus, daß sich dann bereits bei Kauṭalya eine Form mit mp. Übergang von intervokalischem *p* zu *β* finden würde, läßt sich jedenfalls kein Einwand herleiten. Die bekanntlich schon seit langem von F. C. Andreas vertretene Anschauung, daß der erwähnte Übergang aus der Wiedergabe iranischer Namen im Griechischen und Aramäischen[2]) als volkssprachlich schon im 5. Jahrh. v. Chr. vorhanden sich erweisen lasse, hat erst jüngst eine neue, überraschende Stütze durch den Nachweis „mittelpersischer" Formen aus der Achämenidenzeit gefunden[3]). Wir brauchen aber auf eine Diskussion dieses Problems uns gar nicht einzulassen. Wir dürfen uns mit der Feststellung begnügen, daß Kauṭalya, wenn er ein *bāhlīka* (Kauṭ. *prak.* 74, S. 79 Z. 6) aus **bāhlēγ*, Ethnikon zu mp. *bāhl* < **bāxθri*[4]) kennt, natürlich auch **varβān* gehört haben kann[5]).

Meine Vorschläge betreffend *kūrpāsa* und *vārabāṇa* stützen sich also gegenseitig insofern nicht, als die Worte verschiedenen Sprachstufen oder -schichten entnommen sein müßten.

---

dieses Wortes interpellierte, war seinerzeit so freundlich, mir als seine Meinung mitzuteilen, „daß *bārbūn* nichts mit *pārnigān* zu tun habe, daß jedoch die Lexikographen (insbesondere der Verfasser vom Burhān) sich bei der Erklärung des Wortes durch *pārnigān* haben verleiten lassen, die Bedeutung „feiner, seidener Stoff" aufzustellen. So sind auch die Formen *bārnūn* und *pārnūn* entstanden". Vgl. Vullers, Lexicon Persico Latinum I, S. 219 und 228.

1) Vd. 14. 9. Das ebenfalls überlieferte *rānapō* ist sicher falsch.

2) NGGW 1931, S. 8.

3) W. Eilers, Eine mittelpersische Wortform aus frühachämenidischer Zeit?, ZDMG 90, S. 160ff., insbes. S. 173, Anm. 1 a. E. (= S. 176!).

4) Zu ap. *baxtri : bāxt(u)ri* usw. vgl. NGGW 1931, S. 310ff.

5) Wenn wir, wie billig, von Kauṭalya absehn, über dessen Datum immer noch keine Sicherheit erlangt ist, dann ist der älteste datierbare indische Beleg für **bāhlēγ* in Patañjali's *bāhlī* (zu Pāṇ. 4. 2. 99, II S. 292 Z. 2) gegeben (d. h. im 2. vorchristlichen Jahrhundert, nicht schon, wie man früher anzunehmen pflegte, bei Kātyāyana). Aus dem Wortlaut der in Frage stehenden, das Wort *bāhlī* enthaltenden Bemerkung des Bhāṣya ergibt sich mit völliger Sicherheit, daß sie nicht von Kātyāyana stammt.

Sachlich scheint mir aber doch so viel für sie zu sprechen, daß ich sie in der Hoffnung vorgetragen habe, daß weitere Funde sie noch sichern. So viel wird man mir wohl zugeben, daß es notwendig ist, unser Auge einmal in diese Richtung schweifen zu lassen und derartige Möglichkeiten in Betracht zu ziehen[1]). Sichereren Grund betreten wir freilich erst bei dem jetzt zu behandelnden Wort, das sich an die bisher betrachteten anschließen läßt, da es wahrscheinlich erscheint, daß es zunächst in die Sprache indischer Fürstenhöfe eingedrungen ist. Auch möchte ich meinen, daß es sich hier ebenfalls um eine vorsassanidische Entlehnung handelt.

3. *bandī* „Sklavin"

Daß das seit Kāḷidāsa im Sanskrit belegte *bandī* (auch geschrieben: *vandī*[2])) ein Lehnwort aus dem Persischen ist, dürfte zuerst ausgesprochen worden sein von Th. Aufrecht im Index seiner Ausgabe der Abhidhānaratnamālā des Halāyudha (London 1861), wo es heißt: „*vandī* f. a captive, a prisoner ... This word is borrowed from the Persian *bändä*." Danach sagt, weniger deutlich, das PW. (Bd. V, Sp. 1642): „2. *bandī* (vgl. *bandh*, *bändä* pers.) f. ein Gefangener, eine Gefangene[3])."

1) Das sicher älteste persische Kulturlehnwort ist bekanntlich Pāṇini's *lipi* „Schrift" (für ap. *dipi*) (Pāṇ. 3. 2. 21). In derselben Regel findet sich noch *libi*, das ein **dißi* wiedergeben könnte. Es darf aber wohl nicht als sicher betrachtet werden, daß diese Form dem echten Text angehört. Sie mag von Spätern zugefügt sein, wie das *niśā* (Kielhorn, Ind. Ant. 16, S. 179) derselben Regel.

2) Ich schreibe im folgenden immer *bandī*, auch gegen etwaige Überlieferung. Wenn *bandī* gelegentlich mit *vandin* „Barde" zusammengebracht wird (s. u. S. 140) oder wenn im Sāh. Darp. (Bombay 1902), S. 363 *vandyām* als doppeldeutige Form (entweder = loc. sing. von *bandī* oder = acc. sing. von *vandyā*) gekennzeichnet wird, so beweist das nur eine Aussprache *bandin* und *bandyā*, wie sie nicht nur in Bengalen, sondern auch in westlicheren Teilen Nordindiens ganz gewöhnlich ist. Vgl. Wackernagel, Altind. Grammatik I § 161.

3) Vgl. auch A. Weber, Über das Saptaçatakam, S. 92; Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 463; Das Saptaśatakam, S. 19. Die volkssprachlichen Belege von *bandī* werden unten S. 127 f. erörtert werden.

Aufrecht's Vermutung halte ich für richtig. Fürs erste bedarf sie nur einer kleinen Modifizierung. Zu oder vor der Zeit Kālidāsa's kann natürlich nicht ein np. *bändä*, sondern nur ein mp. *bandaγ* entlehnt worden sein, dessen auslautende stimmhafte Spirans als indischem Munde unbekannt ebenso vernachlässigt wurde wie diejenige von mp. *bāhlēγ*; *pārsēγ*: skrt. *bāhlī* (Pat. II, S. 292 Z. 2), *bāhlī-ka* (z. B. Kauṭ. *prak.* 74, S. 79 Z. 6); *pārasī-ka* (z. B. Kālidāsa, Ragh. V. 4. 60)[1]).

Wenn auch die Tatsache, daß *bandī* ein persisches Lehnwort ist, meines Wissens nie bezweifelt worden ist, so ist man sich doch darüber nicht einig gewesen, welches persische Wort zugrunde liegt: Uhlenbeck's Wörterbuch stellt skrt. *bandī* mit np. *bändī* „Gefangene(r)" zusammen. Das wirkt auf den ersten Blick bestechend. Mp. *bandaγ*, np. *bändä* heißt ja „Diener[in], Sklav[in]" und scheint in der Bedeutung weniger gut zu skrt. *bandī* zu passen.

Bei näherem Zusehen erhebt sich ein Bedenken. Es ist zum mindesten zweifelhaft, ob np. *bändī* „der Gefangene" (eigtl.: „der zum Gefängnis gehört"), einen frühen mp. Vorgänger hat. Die Ableitung auf *ī* (*Nisbä*) ist im Np. lebendiges Bildungsmittel, und es ist nicht ohne weiteres erlaubt, jede einzelne der mit ihr gebildeten Formen auf ein mp. Urbild zurückzuführen. Das gewöhnliche mp. Wort für „Gefangener" lautet ganz anders, wie wir noch sehen werden[2]).

Diesem Bedenken gesellt sich ein Einwand, der die Frage entscheidet:

Die seit Aufrecht, l. c. in unsern Wörterbüchern angesetzte Bedeutung: *bandī* „Gefangene[r]", läßt sich nicht durchführen. Die ältesten Stellen, an denen das Wort belegt ist, lehren uns, wenn richtig verstanden, daß skrt. *bandī*

1) Patañjali's *bāhlī* allein beweist schon, daß Nöldeke's Meinung, daß *šāhī* kaum vor dem 8. Jahrhundert nach Indien gekommen sein könne, da sonst **sāhīk* oder **sāhīg* statt *sāhi* (Setubandha) zu erwarten wäre (zitiert bei Weber, Monatsber. Berl. Ak. 1879, S. 810), auf einer irrigen Voraussetzung beruht.

2) Firdōsī kennt — wir dürfen wohl sagen: noch — kein *bandī*. Vgl. F. Wolff, Glossar zu Firdosis Shahname.

einem mp. *banday* „Diener[in], Sklav[in]" näher steht als einem np. *bändī* „Gefangene[r]".

Versteht man *bandī* als „Gefangene", dann muß man Kālidāsa's Kompositum *surabandī* (Kum. S. 2. 46 und 61) als Karmadhāraya (nach Pāṇ. 2. 1. 70) mit maskuliner statt femininer Endung des Vordergliedes (nach Pāṇ. 6. 3. 42) auffassen und mit dem PW. als „dea captiva" interpretieren. Dieser Versuch scheitert jedoch von vornherein daran, daß ein Femininum zu *sura* „Gott" überhaupt unerhört ist. Es gibt *devīs*, aber keine **surīs*. Außerdem begegnet Ragh. V. 10. 47 ein *svargabandī*. Das könnte nur heißen „Himmelsgefangene". Von den Übersetzern, die ich verglichen habe (Stenzler, Nandargirkar, Walter, Renou), hat nur Renou den Mut gehabt, entsprechend zu übertragen. Wer aber unbefangen den Satz liest: „Vous délivrerez les captives du ciel", wird kaum auf den Gedanken kommen, daß es sich um Gefangene handeln soll, die früher einmal im Himmel waren, jetzt aber in Laṅkā sitzen. Die andern Übersetzer haben denn auch zu Ausflüchten gegriffen, die ihre Verlegenheit gegenüber der Ausdrucksweise Kālidāsa's deutlich verraten. Stenzler übersetzt die Worte: *mokṣyadhve svargabandīnāṃ veṇībandhān* mit: „solutas volitare sinetis captivarum coeli feminarum comas"; Nandargirkar mit: „you shall set free the braids of hair of the captive women of heaven." „Der gefangenen Frauen des Himmels" würde aber nur lauten können: *saṃyatasvargavadhūnām*[1]), oder, freilich mit einer Bedeutungsfärbung, die erst noch festgestellt werden soll: *bandīkṛtasvargavadhūnām*. Walter umgeht die Schwierigkeit: „Dann sollt ihr die Haarflechtenbänder der gefangenen Götterfrauen lösen." Offenbar hat er statt *svargabandīnām* das ebenfalls überlieferte *surabandīnām* zugrunde gelegt. Nun ist es zwar richtig, daß auch in Kum. S. 2. 61 *svargabandī* neben *surabandī* überliefert ist, und daß wir hier wohl *surabandī* als besser beglaubigt vorziehen müssen[2]). Aber ein

1) Der Gefangene heißt bei Kālidāsa *saṃyata:* Ragh. V. 3. 20; auch *baddha* wäre möglich: Ragh. V. 17. 19.

2) E. Möhrke, Vallabhadeva's Commentar zu Kālidāsa's Kumārasaṃbhava. Königsberger Dissertation 1933, S. 12.

Recht, auch Ragh. V. 10. 47 *surabandī* zu lesen, dürfen wir hieraus nicht ableiten. Mindestens an einer Stelle muß die Lesung *svargabandī* echt sein. Daß es der genannte Ragh. V.-Vers ist, bestätigt aufs überzeugendste Bhavabhūti's *puraṃdarapurībandī* (Mah. Car. I v. 59), das ich noch näher besprechen werde.

Legt man sich die Frage vor, wer nun eigentlich die *surabandīs* sein mögen, von denen es in Kum. S. 2. 42 heißt, daß sie dem schlafenden Asura Tāraka mit Yak-Schweifen Kühlung zufächeln, und in Kum. S. 2. 61, daß der zu erzeugende Heerführer der Götter (*Skanda*) ihre Zöpfe[1]) lösen wird, so scheint es von vornherein offenbar, daß es sich nicht um Göttinnen wie *Indrāṇī*, *Sarasvatī* usw. handelt, sondern um die Apsarasen, die man sich als die Sängerinnen, Tänzerinnen und Kurtisanen des Himmels vorstellt. Gerade Kālidāsa ist reich an Synonymen für „*apsaras*“: *surastrī* (Vikr. I v. 4), *suravadhū* (Ragh. V. 9. 19; Kum. S. 8. 17), *surāṅganā* (Ragh. V. 8. 79), *surayuvati* (Megh. D. 62), *amaravadhū* (Kum. S. 2. 41), *surakāminījana* (Kum. S. 4. 20), *suralokasundarī* (Vikr. II v. 2).

1) Seit der Erläuterung des PW. zu *veṇi:* „Haarflechte, insbes. das in einem einzigen Zopf zusammengeflochtene Haar der Weiber (gewöhnlich ein Zeichen der Trauer)“, wird angenommen, daß *veṇī* neben dem einfachen „Zopf“ auch bezeichne: „hair twisted into a single unornamented braid and allowed to fall on the back (so worn by widows and women who mourn for absent huslands)“ (M. Williams, danach Apte). In Wahrheit gibt es für diese Bedeutung keine Autorität. Die *veṇī*, der Zopf, der den Rücken herunterfällt, ist eine ganz gewöhnliche Haartracht, und wird, wie Vergleiche der Kunstdichter zeigen, an und für sich als Schmuck empfunden. Nur davon ist die Rede, daß eine Frau, die ihren Gatten zeitweilig oder für immer verloren hat, ihren Zopf nicht löst, um ihn aufs neue zu flechten. Mall. zu Ragh. V. 14. 12: *na proṣite tu saṃskuryān na veṇiṃ ca pramocayed iti Hārītaḥ.* Ganz deutlich ist z. B. Gaüḍavaha 182. — *ekaveṇīdharā* als Attribut der verlassenen Frau heißt nicht „eine einzelne Haarsträhne tragend“ oder dgl., sondern: „die nur einen (nicht erneuerten) Zopf trägt“. Ebenso bedeutet *ekaveṇī* Megh. D. 89: „Die Frau, die nur einen (nicht erneuerten) Zopf hat“ oder aber: „die *śikhā* (Zopf), die nur eine (nicht erneuerte) Flechtung hat“. — *veṇīṃ muc* meint: „einer Frau die Trennung von ihrem Gatten beenden“.

Sollten nicht *surabandī* in Kum. S. 2. 42 und 61 und *svargabandī* in Ragh. V. 10. 47 zunächst „Götter-" bzw. „Himmelsdienerin" heißen, und ebenfalls Synonyme für „*apsaras*" darstellen?

Wir müssen uns nur von der von einem nachher noch zu erörternden, späten Sprachgebrauch suggerierten Vorstellung freimachen, daß Kālidāsa hat mit einem Wort zum Ausdruck bringen wollen, daß die in Frage stehenden Frauen „gefangen" sind. Ihre besondere Lage ergibt sich aus dem Zusammenhang. In Kum. S. 2. 42 haben die *surabandīs* dem Asura zu dienen, wie die *amaravadhūs* in Kum. S. 2. 41. Sie weinen, weil sie von den Göttern, die sie als ihre Gatten betrachten, getrennt sind. Wenn die Stunde gekommen ist, wo der *Asura* (Kum. S. 2. 61), beziehungsweise der *Rākṣasa* (Ragh. V. 10. 47), besiegt ist, ist das erste, was geschieht — nicht, daß sie befreit werden[1]), was allein für Gefangene angemessen wäre, sondern daß sie ihre Zöpfe lösen, da sie wieder mit ihren „Gatten" vereint sind.

Ich übersetze die in Frage stehenden Stellen:

Kum. S. 2. 42:

vījyate sa hi saṃsuptaḥ śvāsasādhāraṇānilaiḥ
cāmaraiḥ surabandībhir[2]*) bāṣpasīkaravarṣibhiḥ.*

„Denn er (der Asura Tāraka) wird gefächelt, wenn er schläft, von den Götterdienerinnen mit Yak-Schweifen, deren Wind [ihrem] Atem gleicht[3]), und welche Wassertropfen sprühen, die ihre Tränen sind."

---

1) Renou: „Vous délivrerez les captives du ciel . . ." fügt diesen Gedanken aus eigenem hinzu.

2) *surabandībhiḥ* (zugrunde gelegt von Vallabhadeva) ist besser als *surabandīnām* (erwähnt von Vallabhadeva als „andere Lesart", zugrunde gelegt von Mallinātha). Vgl. Möhrke o. c., S. 10. Möhrke meint freilich: „Kālidāsa hätte wohl nie eine so unschöne Häufung von Instrumentalen geduldet." Diese Bemerkung scheint mir eher den Geschmack später Paṇḍits zu treffen, die ihren Dichter verbessern zu können vermeinten. Vgl. z. B. die Konstruktion von Megh. D. 89.

3) Wind und Atem sind sanft (*manda*): Rām. 5. 11. 31, und wohlriechend (*surabhi*): Rām. 5. 9. 56.

Das heißt: Die Götterfrauen müssen für den Asura Blüten von den Himmelsbäumen abschneiden (v. 41), denn die Götterdienerinnen dienen jetzt ihm (v. 42).

Kum. S. 2. 61:

tasyātmā śitikaṇṭhasya saināpatyam upetya vaḥ
mokṣyate surabandīnāṃ veṇīr vīryavibhūtibhiḥ.

„Nachdem der Sohn des Śiva Euer (der Götter) Heerführer geworden ist, wird er durch die Entfaltungen seiner Kraft die Zöpfe der Götterdienerinnen lösen."

Das heißt: Durch den Sieg Skanda's werden die Apsarasen wieder mit ihren himmlischen Liebhabern vereinigt werden.

Ragh. V. 10. 47:

mokṣyadhve svargabandīnāṃ veṇībandhān adūṣitān
śāpayantritapaulastyabalātkārakacagrahaiḥ.

„Dann werdet Ihr (die Götter) auflösen der Götterdienerinnen festgeflochtenen Zöpfe[1]), die ungeschändet blieben durch gewalttätige Haarzausereien des Rāvaṇa, da er durch eine Verwünschung (nämlich die des Nalakūbara) in Schranken gehalten wurde."

Das heißt: Die Götter werden ihre Geliebten unversehrt wiedererhalten. Die Vorstellung, daß der Gatte selbst bei der Wiedervereinigung den Zopf der Frau löst, liegt z. B. auch Ragh. V. 14. 12 zugrunde.

Es ist von vornherein nicht überraschend, wenn Kālidāsa die Apsarasen auch einmal als „Dienerinnen" der Götter oder des Himmels anschaut: Die „Götterfrau" Hariṇī, die Indra ausgeschickt hat, den Tṛṇabindu von der Askese abzulenken, bittet den erzürnten Asketen um Gnade mit den Worten:

1) Eigentlich: „Die [festen] Bindungen, welche ihre Zöpfe sind." Vgl. *paryaṅkabandha* Kum. S. 3. 45, 3. 59 „die starr eingenommene *paryaṅka*-Haltung", eigentlich: „die Bindung, welche der *paryaṅka* ist." „Einen Zopf binden" würde heißen: *veniṃ bandh*, ebenso wie „den *paryaṅka* einnehmen" heißt: *paryaṅkaṃ bandh* (Buddhacar. 12. 117; Saund. 15. 1; 17. 3). In solchen Ausdrücken deutet „binden" die Absicht an, vorläufig nicht zu lösen. „Einen festen Entschluß gefaßt habend" drückt Aśvaghoṣa so aus: *baddhvā vyavasāyakakṣām* „den Gürtel des Entschlusses gebunden habend" (Saund. 17. 3).

bhagavan, paravān ayaṃ janaḥ „Herr, ich bin unfrei" (Ragh. V. 8. 81); Urvaśī läßt sich durch ihre Freundin bei Purūravas entschuldigen, da sie ihn verlassen muß: *paravaso ayaṃ jaṇo* (Vikr. II v. 17/18); in seiner Antwort spricht Purūravas von dem Befehl des Herrn (*īśvaraniyoga*) der Apsarasen, Indra, und bezieht sich weiterhin darauf, daß Urvaśī ihren Körper nicht ihr eigen nennen kann (*anīśayā śarīrasya* . . . Vikr. II v. 28); als sie endgültig von ihm gehn soll, kennt er den Schlüssel ihres Betragens: *na hi* . . . *kartum ātmapriyāṇi prabhavati paravattā, śāsane tiṣṭha bhartuḥ* „Nicht ist ja die Stellung eines Unfreien imstande, das [dem Unfreien] selbst Angenehme zu tun; beharre bei dem Befehl Deines Herrn (Indra's)." Schon in einer jüngern Stelle des Rāmāyaṇa lesen wir von Apsarasen, die das Antlitz eines Gottes fächeln (Rām. 7. 17. 13/14)[1]: Kālidāsa hat also in Kum. S. 2. 42 die *surabandīs* kaum in einer an und für sich unwürdigen Lage schildern wollen.

Dienerinnen, die um ihre Herren wie um Gatten trauern, Dienerinnen nach Art der Apsarasen, sind zugleich Geliebte. Der erotische Beigeschmack des Wortes *bandī* tritt gelegentlich noch deutlicher hervor, als in den soeben besprochenen Versen des Kālidāsa. Bhaṭṭikāvya 8. 32 heißt es:

yānaiḥ samacarantānye kuñjarāśvarathādibhiḥ
saṃprāyacchanta bandībhir anye puṣpaphalaṃ śubham.

„Einige [der Rākṣasas] fuhren umher (im nächtlichen Laṅkā) auf Gefährten wie Elefanten, Pferden und Wagen; andere schenkten ‚*bandīs*' schöne Blumen und Früchte."

Es ist kaum nötig zu bemerken, daß es sinnlos ist, hier von „Gefangenen" zu reden. Wem das Wort *bandī* sonst nicht begegnet wäre, würde ohne weiteres auf „Kurtisanen" raten.

1) Zitiert nach Hopkins, Epic Mythology, S. 163. — In Gaüḍavaha 173 fächeln die Apsarasen (*amararamaṇī*) den Indra mit Yak-Schweifen, ebenda 199 ist davon die Rede, daß seine „Schönen" (*sundarī*) ihm Wohlgeruch zuwedeln. In Megh. D. 35 werden *veśyās* eingeführt, deren Hände vom Bewegen der Yak-Wedel ermüdet sind. Daß hier ein Zusammenhang besteht, wird im Verlauf noch klarer werden.

In der Tat handelt es sich um eine, später noch näher zu definierende Art erotischer „Dienerinnen". Dafür läßt sich ein strikt grammatischer Beweis führen. In unserm Vers steht der Instrumental *bandībhiḥ* für den Dativ, das Medium *saṃprāyacchanta* für das Aktiv auf Grund einer Bemerkung des Patañjali zu Pāṇ. 1. 3. 55 (Mahābh. I, S. 284 Z. 3), wonach die genannte Regel lehrt, daß das indirekte Objekt im Instrumental steht und das Verbum *dāṇ*, für welches nach Pāṇ. 7. 3. 78 im Präsens *yaccha* substituiert wird, die medialen Endungen nimmt, wenn es sich um einen *aśiṣṭavyavahāra* (einen Verkehr mit oder unter Niedrigkastigen) handelt. Als Beispiel und Gegenbeispiel stellt Patañjali gegenüber einerseits: *dāsyā saṃprayacchate*, *vṛṣalyā saṃprayacchate*, andrerseits: *brāhmaṇībhyaḥ saṃprayacchate*. Die Kāśikā paraphrasiert das erstgenannte Sätzchen: *kāmukaḥ san dāsyai dadātīty arthaḥ* „der Sinn ist: um sie buhlend schenkt er der Magd [etwas]." Schlagender als durch ein Zusammenhalten dieser Paraphrase mit Bhaṭṭikāvya 8. 32 c d könnte sich die doppelte Stellung der *bandī* als „Dienerin" und als „Kurtisane" kaum erweisen.

Auch in Rāvaṇa's Aśokawäldchen gibt es *bandīs*. Bhaṭṭikāvya 8. 63:

prādamayanta puṣpeṣuṃ yasyāṃ bandyaḥ samāhṛtāḥ...

„In welchem [Aśokawäldchen] zusammengeraubte *bandīs* den Kāma zahm machten[1]) . . ."

An und für sich könnte *samāhṛtāḥ* auch einfach „[in harmloser Weise] zusammengebrachte" bezeichnen, woran z. B. Ragh. V. 18. 53 *amātyair āhṛtāḥ . . . rājakanyāḥ* „die von den Ministern herbeigeschafften (verschafften[2])) Königstöchter"

1) Der Sinn dürfte sein, daß sie so lieblich sind, daß sie den sprichwörtlichen Stolz (*darpa*) des Liebesgottes auf seine Waffen brechen.

2) Kālidāsa spielt wohl auf Unterwerfungsverträge an, die die politische Kunst der Minister zustande bringt. Vgl. auch *kanyopāyanadāna* „Geben von Unterwerfungsgeschenken, die in Jungfrauen (Töchtern) bestehn" (Allahabad-Steinsäuleninschrift des Samudragupta, Z. 23). Zur Bedeutung von *upāyana* (eigentl. „Audienzgeschenk") vgl. Kāl. Ragh. V. 4. 79; Kum. S. 2. 37.

denken lassen könnte. In unserm Vers müssen wir uns doch für „zusammengeraubte" entscheiden. Es paßt das nicht nur im ganzen besser zum Bild des Rāvaṇa[1]), es läßt sich das im besondern mit Angaben des Rāmāyaṇa in Einklang bringen. Vergleiche z. B.:

Rām. 5. 9. 6 *rākṣasībhiś ca patnībhī rāvaṇasya niveśanam*
āhṛtābhiś ca vikramya rājakanyābhir āvṛtam.

„Das Haus des Rāvaṇa, angefüllt mit Rākṣasinnen, die seine Gattinnen waren, und mit Königstöchtern, die er nach Siegen (oder einfach: gewaltsam) herbeigeschleppt hatte."

Rām. 5. 9. 69a b *yuddhakāmena tāḥ sarvā rāvaṇena hṛtāḥ striyaḥ.*

„All diese Frauen waren von dem kampfliebenden Rāvaṇa geraubt (entführt, weggeschleppt) worden."

Rām. 5. 12. 22a b *pramathya rākṣasendreṇa nāgakanyā balād dhṛtāḥ.*

„Schlangenmädchen, gewaltsam von dem König der Rākṣasas geraubt."

Betrachtet im Licht solcher Stellen, die dem Dichter des Bhaṭṭikāvya zweifellos vorgeschwebt haben, fügt unser Vers eine neue Farbe zum Bilde der *bandī*: Sie kann geraubt oder weggeschleppt sein. Das führt darauf, daß die ursprüngliche Bedeutung von *bandī* nicht eigentlich „Dienerin" ist, sondern „Sklavin", besonders „geraubte" oder „Beutesklavin", die natürlich oft oder meistens edler Abkunft war[2]).

Auch bei Kālidāsa fehlt diese Bedeutungsfarbe nicht. Kum. S. 2. 52:

. . . gotrabhit
pratyāneṣyati śatrubhyo bandīm iva jayaśriyam.

1) Vgl. *prasahyādānād rākṣasaḥ* (Kauṭ. *prak.* 59, S. 89, Z. 18) „eine Ehe, die auf gewaltsamem Sichaneignen (des Mädchens) beruht, heißt Rākṣasa-Ehe".

2) Mit dem Ausdruck „Sklavin" will ich natürlich die rechtliche Stellung der so genannten Person nicht nach allen Seiten hin festlegen. Im ganzen wird er sich bewähren. Ich folge Breloer (Kauṭalīya-Studien II S. 11ff.) so weit, daß ich *dāsa* grundsätzlich mit „Knecht, Diener", *dāsī* mit „Magd, Dienerin" wiedergebe, wenn es mir auch scheint, daß in gewissen Fällen diese Worte für „Sklav[in]" gebraucht werden.

„Indra wird die Sieges-Fortuna von den Feinden zurückbringen wie eine [Beute-] Sklavin."

Das heißt: Indra wird den Sieg erzwingen, ihn den Feinden entreißen.

Setzt man hier die Bedeutung „Gefangene" ein, so kann man schwerlich vermeiden anzudeuten, daß die *Jaya-Śrī* nicht gern zurückkommt und daß ihr ein trauriges Los bevorteht. Walter hat wohl diese Schwierigkeit gefühlt und gemeint, sie umgehn zu können: „Die Siegesgöttin, die jetzt einem gefangenen Weibe gleicht." Allenfalls möglich wäre nur: „er wird die Jaya-Śrī zurückholen, wie man eine Beute-Sklavin zurückholt". Jedenfalls aber hat der Vergleich der Jaya-Śrī mit einer *bandī* „Beute-Sklavin" nichts Anstößiges und paßt gut in den Zusammenhang. Durch Indras Tat wird sie gewissermaßen wieder eine *surabandī*. Die Śrī hat ja in der Tat manches mit den Apsarasen gemeinsam. Das Verhältnis des Königs zu seiner Śrī faßt gerade Kālidāsa gern erotisch auf. Vgl. z. B. Ragh. V. 6. 41; 13. 67; 5. 38.

Der Unterschied zwischen einer „gefangengenommenen" und einer „zur Sklavin gemachten, geraubten" Frau mag nicht immer in die Augen springen. Nicht nur der philologischen Genauigkeit zuliebe, auch um das wirkliche Verständnis der Absichten eines so sorgfältig schildernden Dichters wie Kālidāsa zu erlangen, müssen wir ihn trotzdem beachten. Ragh. V. 6. 55 *ripuśriyām ... bandīkṛtānām* ist daher nicht zu übersetzen: „der kriegsgefangenen königlichen Majestäten" (Walter), sondern: „der zu [seinen] Sklavinnen gemachten", oder einfach: „der geraubten Fortunas seiner Feinde"[1]). Im

1) Der uns angehende Teil des Verses lautet:

jyāghātarekhe subhujo bhujābhyām bibharti yaḥ ...

ripuśriyāṃ sāñjanabāṣpaseke bandīkṛtānām iva paddhatī dve.

paddhati heißt bei Kālidāsa „Spur, die einen Weg bildet; Weg". Hier müssen wir wohl „Spur" übersetzen:

„Er, der Schönarmige, der auf jedem Arm eine Sehnenschlaglinie trägt, [schwarz] wie zwei mit Augenschminketränengüssen (d. h. von Augenschminke schwarzen Tränengüssen) [gefärbte] Spuren von fortgeschleppten Feindes-Fortunas."

Die Spuren der „Feindes-Fortunas" lassen sich vielleicht gerade deshalb mit „Linien" vergleichen, weil diese nicht „dahin schritten"

Grunde ist in diesem Ausdruck, nur stärker und anschaulicher, derselbe Gedanke enthalten wie in Ragh. V. 4. 43 *śriyaṃ mahendranāthasya jahāra* (*na tu medinīm*) „er raubte (schleppte fort) die Śrī des Mahendranātha(, aber er nahm nicht fort sein Land)". Gleicherweise sagt Kālidāsa von der vom Asura Keśin „geraubten" Urvaśī in Vikr. I v. 4: *bandīkṛtā*; v. 4/5: *bandiggāhaṃ gihīdā*; aber v. 15/16 einfach: *hṛtā*.

In den Keilinschriften bedeutet *bdk : ba(n)daka* schlechtweg „Diener". Als seine „Diener" bezeichnet Darius seine Feldherrn, und einmal (Bīs. I § 7) die Länder, deren Herr er ist. Für skrt. *bandī* habe ich von der Bedeutung „Sklav[in]" ausgehn zu sollen geglaubt. Sie eignet auch dem np. *bändä*. Ich kenne jedenfalls ein klares Zeugnis dafür, daß auch mp. *banday* der „Sklave" ist. Es zeigt zugleich den engen Zusammenhang, der zwischen „Sklav[in]" und „rauben" besteht, und klingt so aufs beste zusammen mit einem der Bedeutungsobertöne, die wir bei Kālidāsa zu hören bekamen. Es findet sich bei W. Henning, Mitteliranische Manichaica[1]) II, S. 318 Z. 11:

(Walter), sondern geschleift wurden: es wird ein brutaler König geschildert. Mit Renou's Übersetzung bin ich nicht einverstanden. Nicht nur, weil das Tertium des Vergleichs nicht „naß", sondern „schwarz" sein muß. Auch die Übersetzung „les deux vestiges, que traçaient les pas de la Fortune ennemie" kann nicht richtig sein. *paddhati* ist nicht die von nur einem Fuß verursachte Spur. Die durch irrige Auffassung von *paddhati* veranlaßte Umsetzung des *ripuśriyām* in einen Singular schwächt das Bild: der König hat nicht einen, sondern viele Siege in verschiedenen „Weltgegenden" errungen. Schließlich würde „les deux vestiges" einfach *paddhatī* heißen. Die Hinzufügung von *dve* macht es gerade deutlich, daß es sich um zwei beliebige, um des Vergleiches willen aus vielen herausgegriffene, Spuren handelt. Vgl. z. B. Saund. 4. 10: *kiṃnarīkiṃpuruṣāv ivobhau* „wie eine *kiṃnarī* und ein *kiṃpuruṣa*, die ein Paar bilden". *Kiṃnarīkiṃpuruṣau* für sich allein würde heißen: „wie die beiden, die *kiṃnarī* und der *kiṃpuruṣa*."

1) Im folgenden zitiert als Mir. Man. I (SBPAW 1932, S. 175ff.), Mir. Man. II (SBPAW 1933, S. 294ff.), Mir. Man. III (SBPAW 1934, S. 848ff.).

čvnvm bng'n[1]) *xyryd 'č t'y'n*
„Ihr kauft mich wie Sklaven von Räubern[2])."

Es ist im Hinblick auf die oben bekämpfte Wiedergabe von *bandī* mit „Gefangene" von Interesse zu bemerken, daß auch *bandaγ* (SW.: *bannaγ*) im Mp. niemals den Gefangenen bezeichnet. Wie ap. *ba(n)daka* „Diener" und aw. *banda* „Band, Fessel", so stehn sich im Mp. *bandaγ* (*bannaγ*) „Sklave" einer-, und *band* „Band, Fessel, Gefängnis" (Mir. Man. II, III); *bann* „Gefängnis, Fessel" (Mir. Man. I); *banbyd : bannβēδ* „Gefängnisherr" (Mir. Man. I), *banyst'n : bann-istān*[3]) „Gefängnis" (Mir. Man. I) andrerseits, trotz etymologischer Verwandtschaft, unabhängig und gegenseitig unbeeinflußt gegenüber. Der Gefangene wird immer, im Gegensatz zum Np., das ein *bändī* „Gefangener" kennt, mit einer Ableitung aus ganz anderer Wurzel benannt, als sie für den Ort seines Aufenthaltes charakteristisch ist, nämlich mit *vrdg : vurδaγ*, der Fortsetzung von aw. *varəta : vrta*, das auch im np. *burdä* noch fortlebt. So nennen sich z. B. die in der babylonischen Gefangenschaft seufzenden Kinder Israel *vldky : vurδaγē*[4]), und Jesus heißt im Hymnus *bvxt'r 'y vrdg'n* „Erlöser der Gefangenen" (Mir. Man. II, S. 313 Z. 15—314 Z. 1).

Daß die Vorstellung des Fesselns bei der Schaffung des Wortes *bandaka* zum Ausdruck gebracht wurde, wie z. B. Bartholomae im Altir. Wörterbuch voraussetzt, scheint mir überhaupt keineswegs ausgemacht. Offenbar sind es spätere soziale Entwicklungen, die den Sklaven an die Stelle des Dieners haben treten lassen. Die Wurzel *bandh* kann ja viel freundlichere Bindungen, als sie die Fesselung darstellt, zum

1) *bng'n : bannaγān*, SW.-Form für *bandaγān*.

2) Henning: „Dieben." Aber unser deutsches Wort „Dieb" ist zu eng. Wir sagen: Ali Babi und die vierzig Räuber, während es englisch heißen darf: Ali Baba and the forty thieves.

3) Henning: „< **bandistān*." Theoretisch möglich wäre eine Interpretation mit langem *ī*. Henning dürfte mit dem Nächstliegenden zugleich das Richtige getroffen haben. Eine, wenn auch schwache, Bestätigung seiner Auffassung wird uns unten S. 141 entgegentreten.

4) Barr, Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen (SBPAW 1933), S. 105, Z. 12; S. 116 Z. 19.

Ausdruck bringen, wie etwa altind. *bandhu* „Verwandter" zeigt. Jedenfalls aber müssen wir ap. *ba(n)daka* auf ein urarisches **bandhaka* zurückführen. Den Beweis für den urarischen Adel des Wortes liefert das im Sanskrit seit dem Epos und im Pali häufig belegte *bandhakī*[1]) „lose Frau, Dirne", die nun ursprünglich nicht, wie Uhlenbeck meint, eine „Gefangene" war, sondern eine „Magd"[2]).

Für die Bedeutung „Magd" können wir uns nicht nur auf den ap. Sprachgebrauch berufen. Es lassen sich mehrere Parallelen für den Entwicklungsgang von der „Magd" verschiedenster Art zur „Dirne" verschiedenster Schattierung beibringen.

Hierher gehört vor allem *paricārikā* „Magd", das Kām. S. 6. 6 als Bezeichnung einer der Dirnenklassen aufführt. J. J. Meyer[3]) hat bereits zur Erläuterung der Rolle, die dieser Ausdruck hier spielt, auf mehrere Stellen (die sich leicht vermehren ließen) hingewiesen, in denen *veśyā* „Dirne" für *dāsī* „Magd" steht und vice versa. Es sei noch erinnert an Chānd. Up. 4. 4. 2, wo die Mutter dem Satyakāma auf die Frage nach seiner Herkunft antwortet: *bahv aham carantī paricāriṇī yauvane tvām ālabhe. sāham etan na veda yadgotras tvam asi* „Vieles übend (?)[4]) als Magd habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst[5])."

veśyā, das häufigste Wort für „Dirne", wird oft als „intranda" erklärt[6]). Abgesehen von andern naheliegenden Ein-

1) Beachte die altertümliche Form der Motion!

2) Die Erklärung von *bandhakī* bei M. Williams: „‚connected', *scil.* with many men", darf auf sich beruhen bleiben. Auch die Bemerkung in Rhys Davids-W. Stede, Pali Dictionary: „lit. ‚binder'" führt weit vom Richtigen ab.

3) Daṇḍins Daçakumāracaritam . . . übersetzt, S. 55 Anm. 1.

4) Vgl. ŚB. 2. 5. 2. 20 *yad anyasya saty anyena carati* „wenn sie dem Einen gehörend, mit einem Andern es übt (scil. *mithunam*)"?

5) Siehe Lüders, Zu den Upaniṣads (SBPAW 1922), S. 229. Lüders übersetzt: „als Magd bin ich viel herumgekommen."

6) Vgl. z. B. M. Williams, Dictionary; J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, S. 199.

wänden, scheitert diese Deutung an der sich ergebenden Notwendigkeit, in *veśyā* einer- und *veśavadhū* usw. andrerseits ganz und gar verschiedene Vorstellungen zu Wort kommen zu lassen. Sicherlich ist die *veśyā* von der „Hausinsassin, Magd" zur „Buhlerin, Dirne" herabgesunken, wie umgekehrt der *amātya* vom „Hausinsassen, Hörigen" zum „Minister" emporgestiegen ist. *veśyā* ist also von rigvedisch *veśya* m. „Insasse" (RV. 4. 26. 3) und *veśya* n. „Dienst" nicht zu trennen[1]).

Rigvedisch *veśa*, aw. *vaēsa* „Knecht"[2]) lebt in epischem *veśa* „Troß" (Mah. Bhār. 5. 151. 58; 15. 24. 21)[3]) fort. Die „Troßfrau" hat wohl schon früh ihren Namen der „Dirne" im allgemeinen geliehen: *veśastrī* (Mah. Bhār. 5. 30. 40); *veśayuvati* (Nāṭy. 18. 48); *veśayoṣit* (Hariv. 8309); *veśavadhū* (Hariv. 8426; Buddhacar. 4. 16[4])); *veśavahū*, *veśaṅganā* (Mṛcch. I v. 23) „Dirne". *veśa* „Dirnenvolk" (Kauṭ. *prak.* 79, S. 123 Z. 12; Daś. Car. I, S. 56 Z. 12; Manu 4. 84) ist durch Bedeutungsverengung aus „Troß" hervorgegangen. *veśavāsa* (Mṛcch. I v. 30/31, v. 31) eigentlich „Dirnenvolkwohnung", heißt nicht „Bordell" (PW.), sondern „Dirnenschaft, Dirnenstand", wie Zusammenhang und Konstruktion der zitierten Stelle zeigt. Der Name der Behausung wird in kollektivem

1) Die Erklärung von *vesī*, *vesiyā* bei Rhys Davids-W. Stede als volkssprachlich für *vaiśyā* läßt sich eher hören als die oben abgelehnte. Es spricht aber dagegen, daß die *vaiśyas* an und für sich nicht eine verachtete Kaste bilden. Die Möglichkeit, in niedrigeren sozialen Schichten eine Anknüpfung zu finden, ist natürlich vorzuziehen.

2) Von Bartholomae, Altir. Wörterbuch, als „der im Herrenhof seine feste, dauernde Wohnung hat" richtig erklärt. Ich würde einfach sagen: „Hausinsasse." Die Bedeutung „Dienstmann" für *veśá* hatte schon Roth erschlossen, der aber von der Bedeutung „Nachbar" ausgehen zu sollen glaubte. „Clangenosse" in der Geldner'schen Übersetzung scheint mir ein Rückschritt. In *prátiveśa* „Nachbar" ist nicht *veśá* „Hausinsasse", sondern *véśa* „*Haus" (οἶκος) enthalten; eigentlich: „der sein Haus gegenüber hat."

3) Die Stellen verdanke ich J. J. Meyer, Das Weib, S. 200, der aber, meiner Ansicht nach irrtümlich, „Lusthäuser" und „Bordelle" übersetzt.

4) Danach sicherlich *veśyavadhū* Saund. 7. 30 in *veśavadhū* zu korrigieren.

oder abstraktem Sinn für die Insassen gebraucht[1]). Konkrete Bedeutung hat *veśavāṭa* (Daś. Car. I, S. 55 Z. 4) „Dirnen-[volk]viertel"[2]).

Die Auffassung von *vārayoṣit* usw. als „umwechselndes Mädchen", die auf Grund einer Bemerkung des PW. s. v. *vārakanyakā* in die Fachliteratur eingedrungen ist, trifft ebenfalls nicht das Richtige. Mehrere Gründe lassen sich dagegen geltend machen. Erstens bedeutet *vāra* nicht eigentlich „Reihenfolge" oder „Wechsel" schlechthin, sondern „sich regelmäßig wiederholender Turnus" (so auch Ragh. V. 19. 18). Die oben angeführte Bedeutung wäre allenfalls in einem Kompositum mit *paryāya* ausgedrückt worden. Zweitens sind Ausdrücke wie *vārāṅganā* (Kath. S. S.); *vārakanyakā* (Daś. Car.); *vāranārī* (Kath. S. S.); *vārayuvati* (Daś. Car.); *vārayoṣit* (Ragh. V. 3. 19; Daś. Car. etc.); *vāravadhū* (Śiśup.); *vāravilāsinī* (Kath. S. S. etc.); *vārasundarī* (Hār.); *vārastrī* (A. K. etc.), keineswegs die ältesten. Im Epos findet sich, soweit ich sehe, nur *vāramukhyā* und gelegentlich *vārāḥ* (plur.). Noch Aśvaghoṣa sagt nur *vāramukhyā* (Buddhacar. 3. 52; 4. 17[3])). *vāramukhyā* muß also zuerst erklärt werden, und dafür können wir *vāra* „Turnus" schon gar nicht brauchen. Offenbar haben wir von einem **vāra* „Umgebung, Gefolge" (vgl. *parivāra*) auszugehn und anzunehmen, daß dies in dem speziellen Sinn „Frauengefolge [des Fürsten]" = „die Tänzerinnen (Kurtisanen) des Fürsten" verwendet wurde[4]). Vgl. auch Wendungen wie *nārījanavṛtaḥ kumāraḥ* (Buddhacar. 4. 27); *vivasvān apsarovṛtaḥ* (Buddhacar. 4. 28); *apsarobhir vṛto marutvān* (Ragh. V. 16. 71)[5]).

1) Vgl. pali *itthāgāra* „womanfolk".

2) Charpentier, ZDMG 70, S. 268 leitet *veśyā* von *veśa* „Hurenhaus" (ich würde sagen: „Dirnenvolk") ab. Mir scheint Zusammenstellung mit rigv. *veśya* wahrscheinlicher. Identische Bildungen soll man nicht ohne Not trennen. 3) Hier überliefert: *bālamukhyā*.

4) Die Bedeutung „Dirne" läßt sich übrigens als viel jünger gegenüber der von „[fürstliche] Tänzerin" erweisen. Sie erscheint erst im Daś. Car.

5) Zu ep. *vārāḥ* vgl. pali *antarā* m. pl. „Haremsfrauen" (Jāt. III, S. 67 Z. 16), gebildet zu *antara* n. „Harem". Skrt. *dārāḥ* m. pl. „Ehefrau" dürfte in gleicher Weise zu volkssprachlichem *dāra* „Tür (i. e.

ganikā, der Name der vornehmsten Hetäre, der „Kurtisane", gehört zu *gaṇa* „Schar", insbes. „Gefolge". Er hat also zunächst die zum Gefolge gehörige „Dienerin" bezeichnet[1]). Freilich nicht eine gewöhnliche „*paricārikā*". Nur Könige oder sehr reiche Herren verfügen über ein „Gefolge": daher die gehobene Stellung der *gaṇikā*. Vgl. auch Ausdrücke wie *apsarogaṇa* (Buddhacar. 5. 45; 16. 51), *varāṅganāgaṇa* (Buddhacar. 3. 65), in denen wir *gaṇa* passend mit „Gefolge" übersetzen können.

pumścalī heißt nach dem PW. und andern Wörterbüchern „den Männern nachlaufend". Es ist jedoch offensichtlich, daß einem *-cara*, *-carī* die Bedeutung „nachlaufend" nicht eignen kann. Wir würden eine komponierte Form des Verbums *sṛ* erwarten dürfen (vgl. z. B. *kulaputrānusāriṇī* Mṛcch. I v. 39). Außerdem wird die Bildung *-cara*, *-carī* in Komposition mit einem im Akkusativ zu denkenden Nomen (abgesehn von *bhikṣācara*, *bhikṣācarī*, wo es sich nicht um einen Akkusativ des Zieles handelt) ausdrücklich abgelehnt (vārtt. 1 zu Pāṇ. 3. 2. 16). Moderner ausgedrückt: schon bei Bildung des Wortes muß *-carī* als moviertes Substantivum aufgefaßt worden sein. Damit wird auch ein ursprüngliches Adjektivum: „die sich mit Männern herumtreibt" ausgeschlossen. Ein solches Adjektivum würde auf *-ā* auslauten. Wir haben demnach *puṃścalī* nach *anucara* „Diener" : *anucarī* „Dienerin"; *sahacara : sahacarī* „dss." zu erklären. Es ist gebildet, als ob es zu einem Maskulinum **puṃścara* gehörte. Nach Pāṇini 3. 2. 16 würde man erklären: *puṃsi carati yā* „die sich beim Mann aufhält" = „Dienerin des Mannes" (im Gegensatz zur Zofe). Vgl. etwa: *śuddhāntacara jana* Ragh. V. 3. 16 = *śuddhāntarakṣī* Ragh. 6. 45. Für diese Auffassung spricht die alte Nebenform *puṃścalū* VS. 30. 5; 30. 20. Es handelt sich hier doch offenbar um eine analogische Umbildung nach *vadhū* „Gattin". Solche Umbildung setzt, so möchte ich meinen, ebenfalls substantivische Auffassung des *-calī* als „Dienerin" voraus.

Haus)" gebildet sein, vgl. pali *dāraka* „Türsteher" (Jāt. III, S. 120 Z. 7). Verknüpfung mit δοῦλος (Pali Dictionary) ist sicher falsch.

1) *gaṇa : gaṇikā* wie pali *antepura : antepurikā*.

Unter den Namen, mit denen in Mṛcch. I v. 23 die Vasantasenā gerufen wird, findet sich *avaśikā*, das vom Kommentar als *anāyattā* „unabhängig" erklärt und von den Übersetzern als „nicht zu bändigende" (Böhtlingk) oder als „stubborn" (Ryder) gefaßt wird. Wir haben aber vielmehr von hochindisch *avaśa* „unfrei" auszugehn und *avaśikā* „Unfreie" als Synonym von „Hetäre" zu verstehn[1]). Passend vergleicht sich das *paravaso ayam jaṇo* der Apsarase (Vikr. II v. 17/18, oben S. 100). Auch andere Ausdrücke in Mṛcch. I v. 23 werden von den Übersetzern verkannt. *ṇiṇṇāśa* ist nicht „Stupsnäschen" oder dergleichen[2]), sondern eigentlich „Nasenlose", d. h. eine Gattin, welche die bekannte Strafe für eheliche Treulosigkeit ereilt hat. Der Name der Ehebrecherin wird also als Synonym für „Dirne" gebraucht, wie auch das in demselben Vers gebrauchte *kulaṇāśikā* „die die Familie schändet" zunächst die ehebrechende Gattin oder die lose Tochter bezeichnet. Vgl. z. B. *kulapāṃsanī* Daś. Car. I, S. 35 Z. 15. Ryder („destroyer of her kin") hat wohl daran gedacht, daß in Schande geborene Kinder ausgesetzt zu werden pflegen. Eine Anspielung auf diese Sitte kann in unserm Ausdruck aber nicht enthalten sein. *kula* bezeichnet ja nicht „Angehörige" schlechthin, sondern eine „Familie guten Rufes und guter Herkunft". Den Anhang oder die Nachkommenschaft einer Dirne kann man nicht ohne weiteres mit *kula* benennen.

Der ungebildete und rohe Saṃsthānaka, aus dessen Sprache diese zuletzt behandelten Ausdrücke stammen, wird im Cārudatta und im Mṛcchakaṭika als „Schwager des Kö-

1) Feminina auf *-ikā* werden als Motionsformen neben oder an Stelle von Formen auf *-ī* bereits im Veda gelegentlich gebildet: Edgerton, The K-Suffixes of Indo-Iranian, § 90f. Die in § 91 gegebenen Beispiele lassen sich, wie Edgerton auch sagt, leicht vermehren. In vielen Fällen handelt es sich wohl um volkstümliche Ausdrücke. Jedenfalls hat die Motion auf *-ikā* eine große Zukunft in den Volkssprachen. Wie Alsdorf, Harivaṃśapurāṇa, S. 161 gezeigt hat, tritt im Apabhraṃśa ein Suffix *-iya* (<*-ikā*) gern an Stelle von *-i* (<*-ī*), *-ī* und *-ā*, wenn es ein Femininum zu einem Mask. auf *-a* bildet. Die Form *avaśikā* als Femininum zu *avaśa* ist also gänzlich erwartungsgemäß.

2) Ich wüßte nicht, daß in Indien die Stupsnase als weiblicher Reiz betrachtet wird.

nigs" (*lāaśāle* Cār. I v. 26/27; *rājasālaa* Mṛcch. I v. 42/43 und sonst) vorgestellt. Natürlich ist er nicht der Bruder einer wirklichen Königin, sondern eines Königsliebchens, wahrscheinlich einer Tänzerin, die des Königs Huld gewonnen hat. Er ist königlicher Favorit (*lāṇavallaha*), obgleich er aus niedrigeu Schichten stammt, wie seine Sprache, seine Art und seine Lieblingsgerichte (Fisch und Fleisch: Mṛcch. I v. 26) zeigen. Der Viṭa nennt ihn durchgehend *kāṇelīmaṭṛ*. Was bedeutet dieser Ausdruck? Schon das PW. vermutet richtig, daß *kāṇelī* nichts mit *kanyakā* „Mägdlein" zu tun hat, wie der Kommentar behauptet, sondern zu dem von der Kāśikā zu Pāṇ. 4. 1. 131 gelehrten *kānera* „Sohn einer Einäugigen" gehört. *kāṇelīmāṭṛ* heißt also wörtlich: „der, dessen Mutter die Tochter einer Einäugigen ist".

Das „Kind der Einäugigen" ist schimpflicher Abkunft. Das zeigt der Zusammenhang der Kāśikā[1]): *kāṇera*, *kāṇeya* und *dāsera*, *dāseya* „Magdsohn" reimen nicht zufällig. Was aber hat die Einäugigkeit mit niedriger oder verachteter Geburt zu tun? Warum sollte Kindern einer einäugigen Mutter ein Makel anhaften?

Ich glaube, zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns der seltsamen indischen Vorstellung erinnern, daß die Krähe nur ein Auge besitzt, das je nach Bedürfnis von der einen in die andere Augenhöhle wandert[2]). In der Tat wird ja *kāṇa* „einäugig" (wie *ekākṣa*, *kāṇūka*) als Synonym für „Krähe" bei Lexikographen aufgeführt[3]). *kāṇera* kann also sehr wohl „Krähensohn" heißen. Damit gesellt es sich aber zu *kākajāta* „Krähensohn", *kākapuṣṭa* „Krähenpflegling", die, ebenfalls nach Ausweis einiger Lexikographenangaben, „Kuckuck" bedeuten. Wir können diesen Ausdrücken entnehmen, daß nach indischer Anschauung der Kuckuck seine Eier von der Krähe

1) Aus Patañjali's Bemerkung zu Pāṇ. 4. 1. 131 läßt sich erschließen, daß auch er schon ein *kāṇera* gekannt hat. Er erklärt den panineischen Ausdruck *kṣudrā* mit: *aniyatapuṃskāṅgahīnā vā* „eine, die nicht einen bestimmten Mann hat (etwa: *dāsī*), oder eine, deren Körperteile nicht vollzählig sind (: *kāṇā*)."

2) Vgl. den *kākākṣigolakanyāya*, Jacobs, Handful of popular maxims I³, S. 18. 3) Vgl. PW. s. v. *kāṇa* 2).

ausbrüten läßt[1]), ein Geschäft, das bei uns bekanntlich die Grasmücke übernimmt[2]). Wie leicht dann der Kuckuck (*parabhṛta*, *anyapuṣṭa* usw.[3])) zum Namen für den „Bastard" schlechthin werden kann, das zeigt z. B. die gelegentliche Verwendung von mhd. *gouch* „Kuckuck" im Sinne von „Bastard"[4]). Wir werden also kaum fehl gehn, wenn wir die Grammatikerbeispiele zu Pāṇ. 4. 1. 131: *kāṇeya*, *kāṇera* mit „Bastard, Bankert" übertragen und *kāṇelīmātṛ* als „der, dessen Mutter unehelich geboren ist" auffassen. Ein unehelich geborenes Mädchen konnte in Indien besonders leicht dem „unehrlichen" Beruf der Tänzerin und Dirne anheimfallen. Der Ausdruck ist also letzthin ein höfliches „Hurensohn". Dem Saṃsthānaka geschieht mit dieser Anrede kaum ein Unrecht.

Etwas ganz Ähnliches wie *kāṇera*, *kāṇeya* muß auch *dāsera*, *dāseya* heißen. Wir dürfen uns hier der Führung Patañjali's anvertrauen, nach dessen Bemerkung die *dāsī* als Mutter des *dāsera*, *dāseya* eine *aniyatapuṃskā* ist (oben S. 111 Anm. 1), also eine Magd nach Art der Jabālā, der Mutter des Satyakāma, die uns oben begegnete. Satyakāma, der ohne *gotra* ist, kann uns als Prototyp des *dāsera* gelten: er ist ein „Magdsohn" auch in dem bezeichnenden Sinn, daß er keinen Vater hat. Gleichbedeutend mit *dāsera* sind natürlich die Scheltworte pali *dāsīputta*, prakr. *dāsīe utta*, *dāsīē dhīe* usw., die man nicht mit „Sohn usw. einer Sklavin", sondern mit „Magdsohn" = „Bastard, Bankert" wiedergeben sollte. Nicht

1) Ausdrücklich bezeugt ist uns das im Kokālikajātaka (331), Jāt. III, S. 102 f.

2) Über antike Vorstellungen vgl. Keller, Die antike Tierwelt II, S. 64 f.

3) Auch diese Namen stehen einer der Bezeichnungen des unehelichen Kindes: *parajāta* nahe. *-jāta* in diesem Ausdruck mit „erzeugt" an Stelle von „geboren" zu übersetzen (so J. J. Meyer, „Übersetzung", S. 766), ist kein Grund vorhanden. Kauṭ.'s Satz: *parajātaḥ saṃskartur eva na bandhūnām* (*prak.* 60, S. 96 Z. 26) heißt also: „der [im Hause] eines andern [als des Vaters] geborene, ist der Erbe dessen, der die Geburtszeremonie an ihm vollzogen [und ihn damit an Sohnes Statt angenommen] hat, aber nicht seiner (des Adoptivvaters) Verwandten (während der leibliche Sohn auch die Verwandten beerbt)." Zu den Ausdrücken *gūḍhajāta* und *gūḍhaja* siehe unten S. 123 Anm. 2.

4) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch V, Sp. 2525.

sowohl die niedrige, als vielmehr die schimpfliche, von der Seite des Vaters her unbekannte Herkunft kommt in der Schmähung zum Ausdruck. Schon in Ait. Br. 2. 19 würde ich *dāsyāḥ putraḥ* mit „Bastard" übersetzen.

Wie das unehelich geborene Mädchen im Lande des Kastenwesens leicht ein häßliches Schicksal trifft, so hat auch der männliche Bastard in niedrigen Sphären — es sei denn, daß er als „Königsschwager" eine Günstlingsstellung einnimmt! — sein Leben zu fristen. Er wird zum niedrigen Knecht, zum landfahrenden Musikanten, zum Fischer, oder etwa auch zum Dieb. Es ist also ganz erwartungsgemäß, wenn die Lexikographen *dāsera*, *dāseraka* bald als „Magdsohn" (Trik. 3. 3. 355; Hār. 248; Hem. an. 548; Med. *r* 170; Med. *k* 194), bald als „Knecht" (A. K. 2. 10. 17; Hem. an. 3. 559), bald als „Fischer" (Med. *k* 194) kennen.

dāśa (zuerst VS. 30. 16), *dāśeya*, *dāśera* sind natürlich nichts als dialektische Nebenformen zu *dāsa* usw., vielleicht schon bald (kaum schon in VS.) der verengten Bedeutung „Fischer, Fährmann" reserviert. Auch *daśeraka*, das gelegentlich im Mah. Bhār. vorkommt, dürfte lediglich eine Nebenform von *dāśeraka* sein. Benennungen von Angehörigen niederer Kasten werden oft Entlehnungen aus der Volkssprache darstellen, wie ja auch z. B. *puṃścalī* eine volkssprachliche Form ist.

daśeraka heißt im Mah. Bhār. auch „[junges] Kamel". An Ableitung von *daṃś* zu denken (so z. B. Uhlenbeck) halte ich für irrig, mag das Wort auch volksetymologisch so aufgefaßt worden sein. Denn auch für *dāsera*, *dāseraka* lehren die Lexikographen die Bedeutung „Kamel" (Trik. 3. 3. 355; Hār. 248; Med. *r* 170, *k* 194). Offenbar ist das Kamel mit einem Scheltwort für „Bastard" benannt worden. Das beweist *kulanāśa*, welches Trik. 2. 9. 23; Hem. abh. 1253 als Synonym für „Kamel" gelehrt wird. Denn *kulanāśa* heißt „Familienschänder" (vgl. *kulaṇāśikā* „Buhlerin", oben S. 110), und das ist eben der Bastard der Frau. Man kann sich leicht vorstellen, daß die durch Geburt eines mißgewachsenen Kindes in ihrem Stolz gekränkte Familie des Vaters ein Krüppelkind

„Bastard" schalt. In diesem Sinne steht der Name „Bastard" auch dem Kamel mit seinen Buckeln wohl an. Der Einwand, daß *dāsera* eigentlich nur für den Bastard des Mannes paßt, ist kaum schwerwiegend.

„Bastard" ist ein Begriff, um den sich im Volksmund eine reiche Synonymik zu entwickeln pflegt, die aber weniger klassifizierende als gefühlsbetonte Ausdrücke bietet. Die feinen Unterschiede, die die Rechtsschriften für die verschiedenen Spielarten des unehelichen Kindes durchführen (z. B. *pāraśava*[1]), *kuṇḍa*, *golaka*), haben im volkstümlichen Empfinden kaum eine Rolle gespielt. Wir erwarten anschauliche, kräftige Ausdrücke, die auf schmähliche Umstände bei Zeugung oder Geburt hinweisen. Solche Ausdrücke wird neben dem Mṛcchakaṭika auch Pāṇini uns aufgehoben haben. Bei einem Grammatiker, der uns z. B. über die genaue Aussprache von *putrādinī* „Sohnfresserin", wenn es als Scheltwort gebraucht wird, belehrt (Pāṇ. 8. 4. 48), und der den kompositionellen Charakter von *dāsyāḥ putraḥ* (Pāṇ. 6. 3. 22) richtig beobachtet hat (Wackernagel, Gramm. II, 1 § 9 *γ* Anm.), dürfen wir auch nach Ausdrücken für „Bankert" Ausschau halten, die in der Hochsprache sonst nicht belegt sind.

An dergleichen kann man z. B. denken, wenn Pāṇ. 4. 3. 29 ein Wort *panthaka* in der speziellen Bedeutung „am Wege geboren" zu bilden vorschreibt. Es könnte sich natürlich um einen Pflanzennamen handeln, möglich ist aber die Bedeutung „Wegling" = „Sohn einer Landstreicherin" = „Bastard". Ich würde das nicht zur Diskussion stellen, wenn mir nicht eine Art Bestätigung dieser Möglichkeit im Mṛcchakaṭika begegnet wäre. Hier (I v. 31) sagt der *Viṭa* zur Vasantasenā:

viganaya gaṇikā tvaṃ mārgajātā lateva.

„Überlege: Du bist eine Hetäre, am Wege geboren (bzw. gewachsen) wie eine Liane."

Wir sind doch wohl verpflichtet, *mārgajātā* auch als Attribut der *gaṇikā* zu verstehn und an Bezugnahme auf ihre

1) Zu diesem Ausdruck vgl. insbes. J. J. Meyer, „Übersetzung", S. 766. Siehe auch Weber, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 463 Anm. 1 (Herleitung aus ap. *Parθava*).

niedrige Herkunft zu denken, der durch den Vergleich das Anstößige genommen werden soll.

Nach Pāṇ. 4. 3. 35 dürfen wir *khareśāla*, *gośāla* bilden mit den Bedeutungen: „im Eselsstall geboren", „im Kuhstall geboren". Ich glaube, man wird mir zustimmen, wenn ich hiernach das in Mṛcch. II v. 13/14 überlieferte *gosāviāputta*, das „Dirnensohn" heißen soll, in **gosāliāputta* korrigiere, indem ich annehme, daß *gośāla* zunächst „Bastard" heißt und daß ein Fem. **gośālikā* (vgl. oben *avaśa : avaśikā*) zur Bedeutung „Dirne" sich in der gleichen Weise entwickelt hat wie *kāṇelī*.

Im zweiten Akt des Mṛcchakaṭika wird der Masseur, der 10 Goldstücke im Spiel verloren hat und dann, mit endlichem Erfolg, zu entwischen sucht, von seinen Gläubigern zweimal als *goha* bezeichnet (Mṛcch. II v. 6/7; v. 14/15). Der Kommentar paraphrasiert den Ausdruck mit *puruṣa*, wodurch unsere Übersetzer auf „Mann, Kerl" geführt wurden[1]). Die Paraphrase beruht auf Hemacandras Erläuterung zu Deśīnāmamālā 2. 89: *gāmaṇī, gāmaüdo, gāmagoho, goho : ete catvāro 'pi grāmapradhānārthāḥ. goho bhaṭa ity anye, puruṣa ity eke.*

Es scheint mir eigentlich auf der Hand zu liegen, daß *puruṣa* in der angeführten Stelle von unsern Übersetzern (auch von Indern) falsch verstanden worden ist. Bei Hemacandra ist es offenbar, wie unendlich häufig im Sanskrit, in der Bedeutung „Diener, Knecht" gebraucht. Diese Bedeutung hat *goha* in der Jaina-Māhārāṣṭrī. Jacobi, Erzählungen S. 31 Z. 35: *esa rāyā tāva mama piyā, anne ya gohā* „dieser [König], [nämlich] mein Vater, [ist] wirklich König, und die andern [Könige]: Knechte"[2]). An einer andern Stelle hat bereits Jacobi *goha* richtig mit „Diener" übersetzt[3]).

1) Vgl. Wüst, Indian and Iranian Studies (BSOS, vol. VIII), S. 856 Anm. 1.

2) Die von J. J. Meyer und Charpentier gegebene Übersetzung „Soldaten" (beifällig zitiert von Wüst l. c., S. 855 nebst Anm. 3) ist offensichtlich unrichtig.

3) Siehe Wüst l. c., S. 856. Die besondere Bedeutungsschattierung, die Wüst vermutet, bestätigt sich im Mṛcchakaṭika nicht, wie ich noch dartun werde.

Der Übergang von „Diener, Knecht" (*puruṣa*) zu „Soldat" (*bhaṭa*) ist einfach, wie die Ausdrücke *bhaṭa* und *subhaṭa* zeigen, von denen der erste natürlich zu pali *bhataka*, skrt. *bhṛtaka* „Diener" gehört, der zweite auf ein bereits urarisches *subhṛta* „wohl gepflegt, behandelt" — vom treuen Diener sagt schon Darius: (*h*)*ubrtam abaram* (Bīs. I § 63)[1] — zurückgeht[2]. Wenn die Kommentatoren im allgemeinen die Bedeutung *bhaṭa* für *goha* bevorzugen, so liegt das an Hemacandra's Ausdrucksweise. Die Grammatiker pflegen ihre eigene Ansicht, die sie als *siddhānta* betrachten, als die Meinung „anderer" (*anye*[*ṣām*], *pare*[*ṣām*]) zu kennzeichnen; Ansichten, die sie nicht billigen, als die Meinung „einzelner" (*eke*[*ṣām*]). Für uns besitzt Hemacandra's *siddhānta* natürlich keine Verbindlichkeit.

Was aber heißt es, wenn im Verse selbst (*gāmapahāṇe gāmaṇigāmaüdaggāmagohagohā ya* Des. 2. 89 c d) neben *gāmaṇī* und *gāmaüḍa* auch *gāmagoha* und *goha* als im Sinne von *gāmapahāṇa* (*grāmapradhāna*) stehend aufgeführt werden? Nach Wüst, l. c., S. 855 haben wir es hier mit einer Bedeutung „Hauptperson des Dorfes, (Dorf-) Vorsteher" (später, S. 858: „eigener Vertreter des Dorfes der Regierung gegenüber", „Dorfschulze") zu tun. *grāmapradhāna* als „Dorfvorsteher, Dorfältester" ist mir unbekannt. Diese Bedeutung liegt nahe, selbstverständlich ist sie nicht.

Wenn wir nun die beiden andern Worte: *gāmaüḍa* (skrt. *grāmakūṭa*) und *gāmaṇī* betrachten und auch noch *bhoïa* (skrt. *bhogika*) anschließen, welches Hem. zu Deś. 6. 108 ebenfalls gleich *grāmapradhāna* setzt, dann springt es geradezu in die Augen, daß es sich nicht um „Dorfschulzen" („Dorfälteste"), sondern um königliche Beamte handelt, die im

1) Vgl. über diese Ausdrucksweise Wackernagel, Indian and Iranian studies, S. 833ff.

2) Ich bemerke das ausdrücklich mit Rücksicht auf die von Wüst l. c., S. 859 Anm. 1 erwogene Verknüpfung von *bhaṭa* mit einer problematischen Dhātupāṭha-Wurzel *bhaṭ paribhāṣaṇe* (10. 817) (Wüst: *bhāṣārthe*). Vgl. auch *bhāṭa* „Mietgeld". *udbhaṭa* „ausgezeichnet" verträgt sich aufs beste mit *ud*+*bhṛ* „herausheben, auszeichnen". Oder darf ich hoffen, daß ich Wüst's Ausdruck „Bezug von *bhaṭa* zu $*\sqrt{bhaṭ}$" mißverstanden habe?

Dorf, sei es als Steuereinnehmer, sei es als Konstabel, sei es als Pächter, eine wichtige Rolle spielen.

Als königliche Beamte sind der *grāmakūṭa* und der *bhogika*, zusammen mit dem *grāmamahattara*, inschriftlich erwähnt: Ind. Ant. VII, S. 248 Anm. 13; VIII, S. 18 nebst Anm. 97. *gāmaṇī* und *bhoia* stehn im Sinne von *gāmavaī* nach Pāial. 104, *grāmaṇī* kann für *bhogika* gebraucht werden nach Hem. an. 3. 191; Śāśv. 751[1]). Der *grāmakūṭa* begegnet schon bei Kauṭalya (*prak.* 79, S. 123 Z. 18), wo der *grāmakūṭa* und der *adhyakṣa* „Aufseher" zusammen genannt werden. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er als Beamter die Möglichkeit hat, Privatvermögen zu beschlagnahmen. Man könnte etwa an einen Polizei- oder Steuerbeamten denken[2]).

1) Trotz Hillebrandt, ZDMG 70, S. 43 bin ich der Ansicht, daß *grāmaṇī* ursprünglich nichts mit *grāma* in der Bedeutung „Dorf" zu tun hat, sondern im Veda als „Heerbannführer" zu übersetzen ist. Auch bei Hāla paßt die Übertragung „Dorfschulze" so schlecht als möglich. Charakteristische Stellen zeigen, daß der *grāmaṇī* der „Häuptling" eines kriegerischen Räuberdorfes (*pallī*) ist, der mit königlichen Zügen geschmückt wird (Sattas. 449; 633). Der amoureuse (Sattas. 30; 610) und heldenhafte (31; 630) „Sohn des Häuptlings" entspricht dem *kumāra* höfischer Dichter. Nicht von „Dorfschulze", sondern von „Häuptling, Anführer" führt die Entwicklung zu „Bester" schlechthin (z. B. *raaṇa-gāmaṇī* Setubh. 7. 60 „die besten der Perlen"). — In später Zeit ist jedenfalls die Bedeutung „Häuptling" nicht mehr lebendig gewesen, wie eine von Weber zitierte Bemerkung eines Kommentars zu Sattas. 30 vermuten läßt: hier wird *gāmaṇī* als *talāra* „village watchman" erklärt. Auch *bhogika* (ursprünglich sicher = „belehnter Pächter") könnte als „Konstabel" oder dgl. gefaßt werden in Sattas. 557. Wenn *gāmaṇī* schlechthin „Dorfführer" geheißen hätte, würde Hem. es schwerlich als *deśī*-Wort aufgeführt haben. Ich möchte es für wahrscheinlich halten, daß der Dorfpolizist im Volksmund ironisch als „Häuptling" bezeichnet wurde, wie übrigens auch der Barbier: A. K. 3. 3. 49; Hem. abh. *śeṣa* 155; Med. *n* 46; hind. Auch in diesem letztern Falle müssen wir von der kriegerischen Bedeutung ausgehn, und uns vorstellen, daß es das Messer des Barbiers war, welches spottweise als „Schwert" gefaßt ihm den scherzhaften Rang des schwerttragenden Häuptlings einbrachte. Ihn als „Dorfführer" zu bezeichnen, wäre doch ein recht lahmer Humor.

2) Solche Beamte pflegen ja nicht beliebt zu sein. Oft mögen sie Haß und Verachtung wirklich verdient haben. Im S. N. (S. 258) wird der *gāmakūṭa* (*gāmakuṭaka*) nach dem *gāvaghātaka* „Kuhtöter", dem *śākunika* „Vogelsteller" usw., und schließlich dem *sūcaka* „Angeber,

mahattara ist eigentlich „königlicher Diener" (vgl. PW. s. v. *mahattara*); Trik. 2. 10. 1 führt *grāmakūṭa* und *mahattara* im Kapitel „*śūdra*" auf. *goha* „Knecht" paßt mit diesen Ausdrücken ausgezeichnet zusammen. Als *grāmapradhāna* „Hauptperson im Dorfe" ist er königlicher Beamter, der zwar je nach den Verhältnissen eine gewisse Machtfülle besessen haben mag, aber niedriger Herkunft war und im Volk, wie der *grāmakūṭa*, mit unfreundlichen Augen betrachtet worden sein dürfte[1]).

Von niedrigster Herkunft ist auch der Masseur im 2. Akt des Mṛcchakaṭika. Auf die Frage der Madanikā, wessen Sohn

---

Spitzel" (?) als einer geschildert, der in einer Wiedergeburt als Monstrum furchtbare Qualen zu erdulden hat. In einem Jātaka (IV, S. 177) unterweist der König sein Volk im „*dhamma*". Unter den Vorschriften, die er gibt, findet sich: *gāmakūṭakammam pisuṇakammam mā karittha* „übt nicht das Werk eines *gāmakūṭa*, das Werk eines lügnerischen Angebers". *pisuṇakammam* glossiert natürlich nur *gāmakūṭakammam : gāmakūṭa* „Polizei-" oder „Steuerbeamter" ist zum Namen für den lügnerischen Angeber geworden. Man denke an die „Zöllner und Sünder" des Neuen Testaments. Pāli *gāmakūṭa* als eine Zusammensetzung mit *kūṭa* „Betrug" zu erklären, wie Rhys Davids-Stede's Dictionary tut, wird durch die Tatsache widerraten, daß es sich bei skrt. *grāmakūṭa* ganz offenbar um einen offiziellen Titel handelt. Das Kompositum muß also *kūṭa* „Spitze" enthalten. Vgl. auch J. J. Meyer, „Übersetzung", Sanskritregister s. v. *kūṭa*.

1) Auch in dem von Hemacandra l. c. angefügten Merkvers finde ich es unmöglich, die Bedeutung „Dorfschulze" einzusetzen:

gāmaṇisueṇa keṇa vi gohasuā bhaggagāyarī kahai
gāmaüḍagāmagohagharinīṇa gāhulihayaṃ goaṃ.

Etwa: „Es spricht die *goha*-Tochter (i. e. die wasserholende Magd), deren Krug von einem jungen Wächter zerbrochen wurde (beim Versuch, mit ihr zu schäkern):

‚Der Krug der Hausfrauen des Zöllners und des Dorfkonstabels wurde von einem Krokodil geraubt.'"

Warum sollte die „Dorfschulzentochter" für andere Leute Wasser holen? Und wie könnten die Frauen zweier verschiedener „Dorfschulzen" in demselben Krug und von demselben Mädchen ihr Wasser holen lassen? Ganz abgesehn davon, daß es im Dorf doch nur einen Schulzen geben kann: die Sitte, eine gemeinsame Magd zu halten und einen gemeinsamen Krug zu benutzen, kann nur in niederen Kreisen zu Hause sein.

er sei (*kassa vā ajjo*), nennt er seinen Vater nicht mit Namen[1]: *gahavaïdālake hage* „ich bin der Knabe (nicht ‚Sohn'!) eines Hausherrn[2]" (Mṛcch. II v. 14/15) -- also, weniger schonend ausgedrückt: ein *dāsīe putto!* Auf die Aufforderung des Bankhalters zur Begleichung seiner Schuld seinen Vater zu verkaufen, antwortet er: *kudo me pidā* „woher soll ich einen Vater haben?"; ja er tut so, als ob er nicht einmal eine Mutter hätte: *kudo me mādā* (Mṛcch. II v. 6/7). Das hat doch nur einen Sinn, wenn er sich, wenn auch übertreibend, als ein Findlingskind, einen erbärmlichen, elternlosen, kastenlosen Schlucker ausgeben will. Der Bankhalter weiß denn auch, als er seine 10 Goldstücke wider Erwarten doch erhält, nichts Schmeichelhafteres für seinen früheren Schuldner zu ersinnen, als ihn zum *kulaputta* „Sohn aus guter Familie" zu ernennen (Mṛcch. II v. 16/17)[3].

---

1) Ich empfinde das als durchaus auffällig. Die unzähligen Lebensgeschichten z. B. im Daś. Car. beginnen stets mit der Nennung des Vaters. Nur eine Ausnahme gibt es. Der Dieb Pūrnabhadra stellt sich als *gṛhapatiputra* (Daś. Car. II, S. 1 Z. 13) vor. Daṇḍin läßt ihn dann freilich fortfahren: *prayatnasaṃvardhito 'pi pitrā daivacchandānuvartī cauryavṛttir āsam* „obgleich von meinem Vater mit Sorgfalt aufgezogen, lebte ich, der Laune des Schicksals folgend, von Diebstahl". Es ist wohl nicht zu kühn, zu vermuten, daß Daṇḍin hier versucht hat, die anstößige Herkunft des Pūrṇabhadra, die in seiner Quelle noch offen ausgesprochen war, seiner Tendenz gemäß zu vertuschen. Dabei blieb dann nur das verräterische *gṛhapatiputra* stehn, da Daṇḍin sich scheute, einen Namen für den Vater selbst zu ersinnen.

2) Über die Rolle des *gṛhapati* (pali *gahapati*) in der indischen Gesellschaft vgl. z. B. Fick, Soziale Gliederung, S. 164f. Schon im Namen ist ja angedeutet, daß der *g.* respektabel und vermögend genug ist, ein eigenes Haus zu besitzen. Hertel übersetzt nicht unpassend „Hausbesitzer" (Die 10 Prinzen II, S. 37).

3) Es sei darauf hingewiesen, daß die hier zutage tretende Auffassung des *saṃvāhaka* dem Mṛcch. allein eignet. Im Cārudatta fehlen Züge, die darauf hinweisen. Im Gegenteil! Auf die Frage der Dienerin, wer er sei (nach dem Vater wird hier nicht gefragt), antwortet er: *pakidīe vaṇijao aham. tado bhāadheaparivuttadāe dasāe saṃvāhaavuttiṃ upajīvāmi* „von Haus aus bin ich Kaufmann. Dann habe ich Unglück gehabt und lebe [jetzt] vom Gewerbe eines Masseurs" (Cār. II v. 0/1). Ausgezeichnet paßt hierzu die Fortsetzung: Vasantasenā meint höflich,

Der Humor, der in dieser Bezeichnung liegt, wirkt um vieles schlagender, wenn der Masseur von seinem Widersacher vorher ausdrücklich als „Niedrigkastiger" bezeichnet worden ist, und zwar mit einem möglichst starken Ausdruck. Ich stelle zur Erwägung, daß dies mit dem zweimaligen *goha* geschehen ist. Wüst, l. c., S. 856f. hat freilich aus der Situation eine Bedeutung „Sprecher (Lärmmacher, Radaumacher)" erschließen zu sollen geglaubt. Eine Situation, die an etwas Derartiges denken lassen könnte[1]), ist aber nur bei der ersten

---

er habe eine feine Kunst erlernt. Er erwidert: *kaletti sikkhidā. Ājīviaṃ dāṇi saṃvuttaṃ* „als eine Kunst (Liebhaberei) wurde sie erlernt. Jetzt ist es mein Lebensunterhalt geworden." Im Mṛcch. hat diese fast wörtlich wiederholte Antwort (Mṛcch. II v. 14/15) keinen rechten Sinn. Davon, daß er Unglück gehabt habe, hat der *saṃvāhaka* vorher nichts gesagt. In solchen Kleinigkeiten bestätigt sich immer aufs neue die Beurteilung des Verhältnisses der beiden Dramen, wie sie Morgenstierne, Über das Verhältnis zwischen Cārudatta und Mṛcchakaṭikā, vertreten hat.

1) Es mag nicht der Mühe wert scheinen, über allgemeine Wahrscheinlichkeiten zu streiten. Ich möchte doch meinen Eindruck nicht verschweigen, daß ein Wort, das sich nur auf eine bestimmte, einzelne Handlungsweise beziehen kann, als Benennung oder Bezeichnung einer Person im indischen Drama nicht stilgemäß wäre. Wir erwarten zunächst ein Scheltwort, das aber die Persönlichkeit des Gescholtenen, nicht einen einzelnen, zufälligen Akt, irgendwie charakterisiert. Aus diesem Grunde ist mir auch Charpentier's Deutung von *pedaṇḍa* — ebenfalls vom Masseur gesagt — als identisch mit dem skrt. hapax *pratidaṇḍa* „widerspenstig" (ZDMG 70, S. 242f.) nicht annehmbar. Ich glaube auch hier dürfen wir nicht nach einem beliebigen adjektivischen Appellativum suchen, sondern müssen uns nach einem möglichen Scheltwort umsehn. Nun läßt *pedaṇḍa* sich ja leicht in *peda+aṇḍa* (skrt. **pretāṇḍa*) auflösen. Das würde heißen können: „Kastrat", „Eunuch". Für Kastraten ist die Feigheit charakteristisch (siehe PW. s. v. *klība*). Als feige wird der Masseur wirklich vom Dichter geschildert. Man vergleiche mit ihm den streitbaren und tatkräftigen Darduraka! „Kastrat" = „Jammerlappen" kennzeichnet also den Masseur besser als „Widerspenstiger". Wenn der Scholiast *pedaṇḍa* mit *luptadaṇḍaka* interpretiert, so erscheint es nicht ausgeschlossen, daß er eine ursprüngliche, richtige Glosse: *luptāṇḍaka* verballhornt hat.

Es sei bei dieser Gelegenheit angemerkt, daß Charpentier, l. c., S. 242, auch *chinnā* „Hure" kaum richtig erklärt hat. Das von Hem. Des. 3. 27 angeführte, auch sonst belegte *chiṇṇāla* „Buhle" (zitiert von

Belegstelle gegeben: der Masseur hat sich als Götterbild aufgestellt und verrät durch einen unbedachten Ausruf seine Identität, worauf es heißt: *laddhe gohe* (Mṛcch. II v. 6/7). Die zweite, von Wüst nicht berücksichtigte Belegstelle, findet sich kurz nachher: als der Masseur endgültig weggelaufen ist, sagt der Spieler: . . . *so goho avakkanto* „dieser *goha* ist ausgerissen" (Mṛcch. II v. 14/15). Warum sollte er hier als „Sprecher", „Radaumacher" oder dgl. bezeichnet werden? Die dritte, von Wüst ebenfalls[1]) nicht berücksichtigte Belegstelle für *goha* im Mṛcch. findet sich im 8. Akt. Hier redet einer der beiden Henkersknechte den andern mit *gohā* an (Mṛcch. VIII v. 8/9).

Nun zweifle ich ja nicht, daß auch in diesem Zusammenhang für *goha* die Bedeutung „[in Aufputz, Verkleidung] auftretender Sprecher" vorgeschlagen worden wäre. Mir scheint es natürlich, von „Niedrigkastiger", „Knecht" auszugehn. Schon deshalb, weil der andere Henkersknecht *āhīṃtā* genannt wird (Mṛcch. VIII v. 7/8), wofür Stenzler die Variante *āhīṇḍatā* (lies: *āhiṇḍaā*?) verzeichnet, und was sicherlich mit skrt. *āhiṇḍaka* (eigentlich wohl „Vagabund") identisch ist: nach Manu 10. 37 ist der *āhiṇḍaka* der Sohn einer *Vaidehī* und eines *Niṣāda*, nach Kullūka ad l. c.: „Gefängniswärter".

Fragen wir nun endlich, welche Anschauung sprachlich in *goha* als Bezeichnung eines „Niedrigkastigen" und „Knechtes" zu Wort kommen mag. Ein sehr bekanntes Erzählungsmotiv liefert die Gewohnheit der Apsarasen, der himmlischen Abbilder der irdischen Hetären, ihre Kinder auszusetzen. Diese

---

Charpentier) ist natürlich abgeleitet aus *chiṇṇāliā*, überliefert in *chiṇṇāliāputtaa* „Hurensohn" (Mṛcch. II v. 13/14). Ausgehend von *kulaṇāśikā* (oben S. 110), löse ich auf: *chinnā* + *āli* „die die Linie [des Geschlechtes] abgeschnitten hat" = „buhlerisches Weib" = „Dirne". *chinnā* (Hem. an. 2. 261), pali *chinnikā* heißen sicherlich nicht ursprünglich „aufgeriebene, ermüdete" (Charpentier), sondern stehn hypochoristisch für **chinnālikā*, oder, was ebenso wahrscheinlich ist, für ein Kompositum: „deren Nase abgeschnitten ist", vgl. *ṇiṇṇāśā* (oben S. 110). Ähnlich etwa *kumbha* „Buhle", *kumbhā* „Dirne" (Lexikographen) zu *kumbhadāsī* „Dirne" (Kām. S. 6. 6)?

1) Wüst hat wohl angenommen, daß Charpentier, IF. 29, S. 380 alle Belege des Wortes *goha* verzeichnet habe.

werden dann, meist von einem *ṛṣi*, gefunden und aufgezogen. Sie sind also wahre „Kuckuckseier", oder in indischer Ausdrucksweise: „Krähenkinder". Es bedarf keines Beweises, daß irdische illegitime Kinder oft dasselbe Schicksal erfuhren. Daß der Ausdruck *kulaṇāśikā* „Buhlerin" etwas mit dieser Sitte zu tun hat, habe ich oben verneint. Der Ausdruck *kāṇera* „Bastard" ist unzweideutig[1]). Ich glaube, wir dürfen auch *goha* in diesen Zusammenhang rücken. Die Versuche, es etymologisch zu deuten, sei es durch Verknüpfung mit *go* „Rind" (Charpentier, IF. 29, S. 380f.), sei es mit ir. *gaub* „sprechen" (Wüst, l. c., S. 854ff.), befriedigen mich nicht. Sie führen ab von dem, was das Wort wirklich sicher bedeutet: „Niedrigkastiger", „Knecht"[2]). Ich schlage vor, an skrt. *goha* „Versteck; Platz, an dem man etwas beseitigt" zu denken. Natürlich kann *goha* durch Bedeutungsübertragung auch das bezeichnen, was man versteckt[3]). Wem dies anzunehmen nicht zusagt, der mag prakr. *goha* aus **gohaa* < **gohaka* erklären, welches passend den „Versteckling" bezeichnen könnte, wie *panthaka* (oben S. 114) den „Wegling".

---

1) Vgl. auch Kauṭ. *bandhunotsṛṣṭo 'paviddhaḥ saṃskartuḥ putraḥ* (*prak.* 60, S. 96 Z. 24) „ein von seiner Verwandtschaft aufgegebener: ein weggeworfener: [gilt als] Sohn dessen, der die Geburtszeremonien an ihm vollzieht."

2) Der von Wüst, l. c., S. 857 angeführte Artikel *goha* in Pt. Hargovind Das T. Sheth's Pāïa-Sadda-Mahaṇṇavo kann nicht als Autorität gelten. Bei einem verhältnismäßig so seltenem Wort müssen wir schon die Quellen selbst reden lassen. Die von Pt. H. D. T. Sheth gegebene Bedeutung *ādmī* z. B. beruht auf mißverstandenem *puruṣa*; die Bedeutung *koṭvāl* „polizeilicher Distriktoffizier" trifft nahezu richtig: sie beruht wohl auf dem bei Hem. l. c. als Synonym aufgeführten *gāmaüḍa*. Da Wüst über *koṭvāl* selbst „nichts ermitteln konnte" (l. c., S. 858 Anm. 1), sei bemerkt, daß es ein bekanntes Hindustani-Wort ist. Mit skrt. *koṭṭa* „Festung" + *pāla* hat es jedenfalls kaum etwas zu tun, wie die Nebenformen *koṭvār*, *kotvāl* zeigen. *vār*, *vāl* ist ein Suffix im Sinne von „tragend". *koṭ* oder *kot* dürfte eine Entlehnung aus dem Englischen sein: *koṭvāl* eigentl.: „der einen Rock (coat) trägt" = „Uniformträger". Der Uniformrock (coat) ist bekanntlich im britischen Indien das Zeichen offizieller Würde. Oft wird er zusammen mit einheimischen Beinkleidern getragen.

3) Vgl. z. B. *nidhi* „Aufbewahrungsort" und „Schatz".

Dann ergibt sich die Erklärung:

prakrt. *goha* eigentl. „Aussetzling" : „Bastard" (wie der Masseur im Mṛcchakaṭika), „niedrigkastiger Knecht" (wie der Caṇḍāla im Mṛcchakaṭika), „Knecht" (Hem.; Jaina-Māhārāṣṭrī), „Soldat" (Hem.), „Dorfkonstabel" oder dgl. (Deś. 2. 89).

Um die Bedeutung, die Ableitungen der Wurzel *guh* eignen mag, klarer zu erkennen, mögen wir uns an RV. 4. 18. 5 erinnern:

avadyám iva mányamānā gúhākar índraṃ mātā́ . . .

„Die Mutter hat den Indra versteckt (beiseite geschafft: vgl. *ŕdhak kṛṇavat* v. 4), als ob sie ihn für eine Schande hielte." Das heißt: Sie hat ihn ausgesetzt wie ein Mädchen ihr in Schande geborenes Kind.

Vielleicht gehört auch *guha* als Name des Skanda in diesen Zusammenhang. Wer sein Vater ist, steht nicht fest (Mah. Bhār. 9. 46. 98f.)[1]; er wird nicht von der Mutter, die ebenfalls nicht fest steht, sondern von den *kṛttikās* aufgezogen. Er ist geboren im Schilf eines Flusses. Dieser letzte Zug läßt daran denken, daß das Flußufer ein beliebter Platz fürs Aussetzen von „Apsarasenkindern" gewesen sein dürfte. Vor allem ein Badeplatz ist ein idealer Ort: die Mutter kann mit Sicherheit darauf rechnen, daß beim ersten Hahnenschrei Leute (und zwar vorzüglich Brahmanen) zum Baden und Wasserholen sich einstellen und das Kind finden. Wenn Pāṇini neben *śaraja* ein *śareja* „im Schilf geboren" lehrt (Pāṇ. 6. 3. 16), so ist es nicht nötig anzunehmen, daß es sich hier um eine sonst nicht belegte Namensform Skanda's handelt (Hopkins, l. c., S. 228). *śareja* kann sehr wohl ganz allgemein „Findelkind" bedeutet haben. Wem indische Verhältnisse nicht vertraut wären, den würde ich an Moses erinnern.

Aber das sind weit hergeholte Ausdrucksparallelen[2] und

1) Zitiert nach Hopkins, Epic Mythology, S. 227. Vgl. daselbst auch zum folgenden.

2) Kaum in unsern Zusammenhang gehört *gūḍhajāta* und *gūḍhaja* in Kauṭ.'s Satz: *tatsadharmā bandhūnāṃ gṛhe gūḍhajātas tu gūḍhajaḥ*

vielleicht anfechtbare Spekulationen[1]). Um die zwei Bedeutungen von *goha*: „Bastard" und „Knecht", die ja auch *dāsera* (oben S. 113) vereinigt, und die Ableitung von *goha* „Versteck" durch einen analogen Fall als möglich und wahrscheinlich zu erweisen, brauche ich nur an *gopya* zu erinnern. *gopya* heißt zunächst: „was verborgen, geheimgehalten werden muß (sei es nun etwas Gefährliches, sei es etwas Schändliches)" (vgl. PW. s. v. *gopya* b). Nach einigen Lexikographen hat nun *gopya* m. die spezielle Bedeutung „Magdsohn", d. h. „Bastard, Bankert": Hem. an. 348 *gopyau dāseragoptavyau* „*gopya* hat die zwei Bedeutungen ‚*dāsera*' und ‚*goptavya*'". Med. *y* 19

(*prak.* 60, S. 96 Z. 23f.). Leider ist die Stelle nicht ganz klar. Jedenfalls aber kann weder *gūḍhajāta* noch *gūḍhaja* „heimlich gezeugt" (J. J. Meyer, Übersetzung; vgl. oben S. 112 Anm. 3) heißen. Möglich wäre: „aus heimlichem [Beischlaf] geboren". Naheliegender ist es aber, *gūḍhaja* als „Sohn eines [von der Mutter] verheimlichten [Vaters]" zu fassen. Zur Erklärung von *gūḍhajāta* mögen wir uns von Manu 9. 170 *gṛhe gūḍha utpannaḥ*, Yājñ. 2. 129 *gṛhe pracchanna utpannaḥ* leiten lassen: „der als [bezüglich seiner Herkunft] unbekannt (oder: verheimlicht) Geborene". Was aber heißt *bandhūnāṃ gṛhe* in der angeführten Kauṭ.-Stelle? Offenbar muß der Ausdruck das Haus des rechtlichen Gatten bezeichnen und dem einfachen *gṛhe* bei Manu und Yājñ. ll. cc. entsprechen. In der indischen Großfamilie nun bezeichnet *bandhu* in erster Linie die Blutsverwandten des Mannes und die angeheirateten Verwandten der Frau, die im selben Haus leben und bis zu einem gewissen Grade gemeinsames Vermögen besitzen. *bandhūnāṃ gṛhe* möchte ich deshalb verstehn als „im Hause der Familie [des Gatten]". Die ganze Stelle heißt also: „Ihm (dem durch Zeugungsvikariat Geborenen) steht gleich [als Sohn] der im Hause der Familie [des Gatten] unbekannt Geborene; [der unbekannt Geborene] aber [heißt] *gūḍhaja* (Sohn eines Verheimlichten)." Um die Konstruktion zu erleichtern und auch der Stellung des *tu* zu ihrem Recht zu verhelfen, muß man sich *gūḍhajātaḥ* zweimal gesetzt denken. Es liegt *sūtra*-mäßige *anuvṛtti* vor.

1) Sehr viel spekulativer ist freilich der Zusammenhang zwischen *goha* und *Gobhila*, der von Charpentier erwogen und von Wüst verfochten wird. Wenn man *Gobhila* mit Wüst zu ir. *gaub* „sprechen" stellen will, hat es nichts mit *goha* zu tun. Es ist aber wohl kein Schade, wenn wir, jedenfalls vorläufig, auf die Deutung von *Gobhila* und erst recht auf die von modernem *Gohil[la]* (ausführlich behandelt von Wüst, l. c., S. 838ff., S. 850ff.) verzichten. Es kann sich ja doch nur darum handeln, eine letzthin unverbindliche Auswahl aus vielfältigen Möglichkeiten zu treffen.

gopyo dāsīsute puṃsi „*gopya* m. steht im Sinne von ‚Bastard'". Nach AK. 2. 10. 17 aber ist es einfach ein Synonym von *bhṛtya* „Diener", zusammen mit *dāsera*, *dāseya*, *dāsa* und *ceṭaka*.

Nach diesen abschweifenden Erörterungen, die einige mit der „Magd" oder „Dienerin" verknüpfte sittengeschichtliche Tatsachen nicht ans Licht bringen — das war kaum mehr nötig —, sondern als typisch erweisen sollten — denn das scheint mir das eigentliche Ziel der Wortforschung: nicht individuelle, vereinzelte, sondern die allgemeinen, einer soziologischen Einheit selbstverständlichen Anschauungen finden ihren Niederschlag in der Sprache —, kehren wir noch einmal zur *bandī* zurück. Auch sie ist ja „Dienerin" und „Kurtisane" zugleich. Für Kālidāsa's *surabandī* könnte man zunächst einmal **suradāsī* „Göttermagd" oder auch **surabandhakī* „Götterdirne" einzusetzen versucht sein. Es ist aber sicher kein Zufall, daß Kālidāsa derlei Ausdrücke nicht verwendet. Er begnügt sich sonst mit den gefühlsarmen Benennungen „Götterfrau" oder „Göttermädchen" (siehe oben S. 97)[1]). Der Magd[2]) wie der Dirne haftet ihre niedere Abkunft, ihre

1) Auch Aśvaghoṣa braucht neben *apsaras* meist farblose Ausdrücke: *svargastrī* (Saund. 7. 32); *striyaḥ . . . divaukasaḥ* (Saund. 10. 48); *yoṣitaḥ . . . nandanacāriṇīḥ* (Saund. 11. 1); *tridivacarībhir aṅganābhiḥ* (Saund. 17. 71). Charakterisiert er die Apsarasen, so spielt er auf ihre unvergängliche Schönheit an: *ajarāḥ . . . yoṣitaḥ* „die nicht alternden Mädchen" (Saund. 10. 61); *sadāyuvatyaḥ* „die ewig Jugendlichen" (Saund. 10. 36). Nur einmal sagt er, zwar nicht *sura-*, aber doch *gandharva-veśyā* (Saund. 7. 10) für *apsaras*.

2) Der zornige Rüpel Saṃsthānaka macht sich nichts daraus, die Vasantasenā mit einem starken, aber wohl nicht ganz unzutreffenden Ausdruck als *gabbhadāśī* „geborene Magd" (Mṛcch. I v. 32/33) zu schelten. Der edle Cārudatta dagegen entschuldigt sich, daß er sie als Dienerin behandelt hat: *avijñānād aparijñātaparijanopacāreṇāparāddho 'smi* (Mṛcch. I v. 56/57). Kurz zuvor meint er: *kathaṃ devatopasthānayogyā yuvatir iyam* „wie ist dies Mädchen würdig, Gottheiten aufzuwarten", d. h. sie ist so edel wie eine Apsarase. Ryder's Übersetzung: „How is this maiden worthy of the worship that we pay a goddess!" (in gleichem Sinne Boethlingk) kann unmöglich richtig sein.

niedrige Stellung an. Erst[1]) eine späte Zeit kennt ein *devagaṇikā* (Hem.; Kullūka), ein *gīrvāṇataruṇagaṇikā*[2]) (Pūrvap. Daś. Car. I, S. 1 Z. 10)[3]), ein *svarvārayoṣā* (Pārv. V v. 9), oder gar ein *devadāsī* als Name der irdischen Apsarase, der Tempeltänzerin[4]). Die *bandī*, die „[Beute]sklavin", muß Kālidāsa an indischen Fürstenhöfen kennengelernt haben, die persischer Sitte folgten. Sie wird im allgemeinen edler Herkunft gewesen sein, oft die Tochter oder Frau eines besiegten Königs[5]). Der

1) Wenn Wackernagel's Deutung des Wortes *apsaras* als „die Schamlose" = „Hetäre" (Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Festschrift E. Kuhn, S. 159ff.) zu Recht besteht, was mir nicht unwahrscheinlich ist, so kann sie doch nicht zur Bestimmung des Geschmacks einer Zeit, in der diese Bedeutung auf keinen Fall mehr verständlich war, verwertet werden. Noch im Epos erscheinen die Apsarasen weniger idealisiert als in der Kunstdichtung, in der sie seltener als „Hetären" denn als Tänzerinnen (der Unterschied ist freilich gering) am Königshof des Indra vorgestellt werden.

2) Das heißt kaum: „junge Götterfreudenmädchen" (J. J. Meyer), sondern: „Hetären der Götterjünglinge". Vgl. Mṛcch. I v. 31 *taruṇajanasahāyaḥ . . . veśavāsaḥ* „die Hetärenschaft (der Hetärenstand), deren (dessen) ständige Begleiter junge Leute sind".

3) Im Daś. Car. selbst findet sich nur *surasundarī* (I, S. 37 Z. 7f.) und *devayoṣā* (II, S. 14 Z. 6).

4) Das schimpfliche Odium, das der *dāsī* eignet — übrigens nicht immer: ich erinnere z. B. an den Preis der *dāsīsamā bhariyā* „der magdgleichen Gattin" in Aṅg. Nik. IV, S. 92ff. —, begleitet den männlichen *dāsa* naturgemäß in viel schwächerem Maße. Der Dichter der Säuleninschrift zu Allahabad nennt sich selbst den *dāsa* der Füße seines Herrn (siehe Fleet, CII III, S. 9). Der galante König darf sich als *dāsa* seiner Gattin (Vikr. II v. 20; III v. 14) oder seiner Geliebten (Vikr. III v. 18) bezeichnen. Gott Śiva selbst sagt in Kum. S. 5. 86 zu Pārvatī:

adya prabhṛty avanatāṅgi tavāsmi dāsaḥ
krītas tapobhiḥ.

„Von heute ab, [schamhaft] dich verneigende, bin ich dein [Schuld-] Knecht, gekauft durch deine Kasteiungen."

Aus diesem Vers erklärt sich wohl der Name *Kālidāsa*: ursprünglich wird er lediglich ein Synonym von *Śiva* gewesen sein.

Übrigens auch zeigt der Vers den Weg zur richtigen Konstruktion von Z. 2 der von Fleet, l. c., S. 35 gegebenen Inschrift. *vikramāvakrayakrītā dāsyanyagbhūtapārthiv[ā . . .]* dürften Nominative des Plurals sein, der erste Adjektivum zum zweiten: „die Könige erniedrigt in Knechtschaft, gekauft mit dem Preis, der in seinem Siege bestand . . ."

5) Vgl. Kauṭ. *prak.* 162, S. 234 Z. 9.

dāsī fällt auch die niedrigste Arbeit zu; sie findet sich im Hause eines jeden *gṛhapati*. Die *bandī* ist die Luxusdienerin eines Königs. Ihr schwerstes Geschäft ist die Handhabung des Fächers, ihre eigentliche Aufgabe Tanzen, Singen und Musizieren, das ihr von Tanzlehrern gelehrt wurde. Der König selbst verschmähte wohl nicht, sich in diesen galanten Künsten Fertigkeit anzueignen (vgl. z. B. Ragh. V. 19. 13f. und den Lautenspieler-Typus der Guptamünzen). Am nächsten steht ihr die *vāramukhyā* (s. oben S. 108), die aber im Unterschied zur *bandī* für ihren Beruf geboren ist. Die „[Beute-] sklavin" mag sich als „Haremsfrau" geradezu als Gattin ihres Gebieters fühlen und im Leben eines glänzenden Hofes ihre unfreie Stellung zu vergessen oder zu verschmerzen lernen.

Wie sie trotz alledem in Gefahr stand, in die Nachbarschaft der *dāsī* zu geraten, läßt sich entnehmen aus dem oben zitierten Bhaṭṭikāvya 8. 32 und dem Ausdruck *surabandinaḥ* „Götterdiener" in Bhāg. P. 11. 4. 15, der natürlich eine Neubildung zu halbwegs richtig verstandenem, aber seines Gefühlsinhaltes entleertem *surabandī* „Götterdienerin" ist.

Im Einklang mit dem Sprachgebrauch des Kālidāsa haben wir *bandī* im Setubandha aufzufassen. Hier entspricht kalidasischem *suravadhū* ein *suravahū* (9. 40; 12. 67; 12. 17; 13. 21; 14. 30; 15. 78) und *tiasavahū* (9. 93; 9. 96); kalidasischem *surāṅganā* ein *suraṅgaṇā* (13. 20); kalidasischem *suralokasundarī* ein *surasundarī* (9. 46). Kalidasischem *surabandī* aber entspricht *surabandī* (4. 63; 9. 82; 13. 17)[1]) und *tiasabandī* (1. 12). An allen Stellen kann man ohne weiteres „Götterdienerin, Apsarase" für Goldschmidt's „gefangene Götterfrau" einsetzen; in 13. 17 paßt es sogar viel besser. *tiasabandī* als Karmadhāraya ließe sich noch schwerer rechtfertigen als *surabandī*. Kalidasischem *svargabandī* schließlich

1) Nicht ganz klar ist 9. 50 *asuravandisāhāraṇam*, übersetzt von Goldschmidt: „[der Suvela,] der kein passender Ort für gefangene Götterfrauen ist". Sollte es nicht heißen: „der den *bandīs* (Beutesklavinnen: Geliebten) der Asuras gemeinsam ist" (= der mit den *asurabandīs* bevölkert ist)?

entspricht *saggaggahaṇī* (9. 47). *gahaṇī* ist *deśī*-Wort für *bandī* nach Hem. Deś. 2. 84, wo es im Kommentar als *haṭhahṛtā strī* erklärt wird. Wir dürfen wohl annehmen, daß es aus *grahaṇa* n. „Raub, Beute" vermittels konkretisierender Sexualisierung hervorgegangen ist. Nichtzusammengesetztes *bandī* heißt, wie bei Kālidāsa „[Beute]sklavin, geraubte Frau" (4. 64)[1]).

In dieser letzteren Bedeutung begegnet *bandī* schon bei Hāla (Sattas. 54; 118; 331). Wenn wir die Zuversicht teilen dürfen, mit der Winternitz (Geschichte der Indischen Literatur III, S. 103) die Entstehung der Sammlung Sattasaï ins 1. oder 2. nachchristliche Jahrhundert setzt, dann hätten wir hier wirklich die ersten Belege des Wortes, da ein Anhalt, gerade diese Verse dem „Grundstock" abzusprechen, nicht gegeben ist. Ich wage es nicht, ein Urteil abzugeben[2]). Daß die *bandī* bei Hāla nicht die Beutesklavin eines Fürsten, sondern eines Räubers (118) ist, erklärt sich leicht aus dem Charakter dieser volkssprachlichen Spruchpoesie, die offensichtlich gerne höfischen Verhältnissen ein dörfliches Analogon gibt.

In der klassischen Sanskrit-Kunstdichtung pflegt ebenfalls die schon bei Kālidāsa nachweisbare Bedeutung von

---

1) Etwas schwierig ist 12. 71:

rahasallianta-gavvia-kaïsenṇa-cchanda-naha-alallīṇa-suraṃ
banditṭana-daṭṭhavvaṃ pecchaï suravahujaṇo ṇisāara-naariṃ.

Ich glaube nicht, daß wir das die erste Zeile einnehmende Kompositum mit Goldschmidt als Adjektiv zu *ṇisāaraṇaariṃ* auffassen können. Es ist offenbar Adverb. *banditṭaṇa-daṭṭhavvaṃ* „die durch ihre (der Götterfrauen) Gefangenschaft merkwürdige (scil. Stadt)" will mir auch nach Einsetzung von „Beutesklavinsein" für „Gefangenschaft" nicht gefallen. Ich übersetze:

„Die Schar der Götterfrauen blickt auf die Stadt der Rākṣasas als eine, die [bereits] als Beutesklavin betrachtet werden muß, während die Götter sich am Boden des Himmels versammeln usw."

Eine Konstruktion *bandītvena dṛśyate* „wird als Sklavin betrachtet" ist idiomatisch. Vgl. *pumān kaścid vṛkṣatvenopavarṇitaḥ* „ein Mann wird als Baum vorgestellt": J. S. Speyer, Vedische und Sanskrit-Syntax § 117, 2.

2) Auf ein mir wahrscheinlicheres Datum (Ende des 5. Jahrh. n. Chr.) führt Jacobi, Erzählungen in Māhārāṣṭrī, S. XV.

bandī „geraubte, entführte Frau" im Vordergrund zu stehn. Die vielfältig schillernden Erscheinungsformen, in denen die *bandī* bei Kālidāsa auftritt, sind verblaßt. Aber auch der bei Kālidāsa ganz deutliche Zusammenhang mit dem Hofleben ist, wie bei Hāla, aufgegeben.

Eine Ausnahme macht nur Mah. Car. I v. 59d: *tan mā bhūd iha vaḥ puraṃdarapurībandīprasakto*[1]) *vidhiḥ* „deshalb möge nicht hinsichtlich dieser (*iha*) Eurer [Sītā] das Verfahren eintreten, das bei den Himmels*bandīs* notwendig wurde". Aber diese Zeile ist ein klares Echo von Ragh. V. 10. 47, wo von den *svargabandīs* im Zusammenhang mit Rāvaṇa die Rede ist (oben S. 99). Natürlich hat Bhavabhūti dieser Vers

1) Todar Mall, Mahāvīracaritam liest: °*vandiprasakto*. Aber drei seiner Hss. haben *vandī* (lies: *bandī*), das auch Vīrarāghava voraussetzt. Es ist augenfällig, daß *vandi* ein mißglückter Glättungsversuch ist. — Todar Mall's kritischer Apparat leidet an einem großen Mangel, der auch seinem Text sehr schadet, insofern er nicht die durch V[īrarāghava]'s Kommentar verbürgten Varianten verzeichnet und in Rechnung stellt. So modern der Kommentar ist, der ihm zugrunde liegende Text hat den Wert mindestens einer sehr guten Hs., um so mehr, als V. ihn oft mißverstanden hat, wodurch er beweist, daß er nicht willkürlich änderte. Sämtliche von Mall benutzte Hss. sind jung. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß vor 300 Jahren ein dem Dichter näherstehender Text, als er heute vorhanden ist, noch existierte. Ich lese den ganzen Vers, indem ich V. zugrunde lege und nur zweimal verbessere:

paulastyo vinayena yācata iti ślāghye 'pi vo (V.: *yo*; Hss.: *vo*) *nādaraḥ*
saṃbandhe[;] *sati yatra lokapatinā sakhyam* (V.: *saukhyam*, Hss.: dass.; A. Borooah's Text: *sakhyam*) *na tatra spṛhā*[;]
gantavyā punar anyathaiva niyataṃ laṅkāpi yat sītayā
tan mā bhūd iha vaḥ puraṃdarapurībandīprasakto vidhiḥ.

„Ihr mißachtet eine Verbindung, die rühmlich ist insofern Rāvaṇa höflich bittet (wo er befehlen könnte); Ihr begehrt nicht nach einer [Verbindung], bei deren Existenz (*sati yatra*) [Ihr] Freundschaft mit dem Herrn der Welt [haben würdet] (statt Feindschaft);

da aber Sītā auf jeden Fall, auch sonst, nach Laṅkā zu gehn hat, deshalb möge nicht hinsichtlich dieser Eurer das Verfahren eintreten, das bei den Himmels*bandīs* notwendig wurde."

Das heißt: Ihr kümmert Euch nicht um Ruhm und Vorteil einer Heiratsverbindung mit Rāvaṇa. Vermeidet dann doch wenigstens die Schande einer Entführung, indem Ihr seinem Wunsch nachkommt.

vorgeschwebt, wie ja der kalidasischen Anklänge bei ihm Legion sind[1]). Sein *puraṃdarapurībandī* und Kālidāsa's *svargabandī* stützen und bestätigen sich gegenseitig aufs beste. Mit der Erkenntnis des Zusammenhangs der beiden Verse fällt zugleich ein neues, helles Licht auf Bhavabhūti's dichterische Absicht: *puraṃdarapurībandīprasakto vidhiḥ* ist nicht zufällig ein vager Ausdruck. Im Munde des Rākṣasa meint er die aus der Weigerung der Götter, ihre *bandīs* freiwillig herauszugeben, sich ergebende Entführung; im Ohr des wissenden Zuschauers klingt die bei Kālidāsa prophezeite Rückeroberung durch Rāma an.

Die Bedeutung *bandī* „Beutesklavin, geraubte Frau" begegnet in den folgenden Belegen: Kād. S. 8 Z. 9 . . . *kalatrāṇi bandīgṛhītāḥ parayoṣitaḥ* „ihre (der Śabaras) Weiber sind als Beutesklavinnen ergriffene Frauen anderer"; Mah. Car. II v. 4 *sītābandīgrahaparibhava*[2]) „die Beschimpfung, die im Raub der Sītā besteht"; schließlich wohl auch Yājñ. 2. 273:

bandigrāhāṃs[3]) *tathā vājikuñjarāṇāṃ ca hāriṇaḥ*
prasahyaghātinaś caiva śūlān āropayen narān.

„Frauenräuber und Räuber von Pferden und Elefanten, ebenso Mörder soll der König pfählen lassen."

Sie war auch den Lexikographen nicht unbekannt. Als zweite Bedeutung von *bandī* — über die erste siehe unten! — gibt Maṅkha 384d an: (*bandī*) . . . *nārī cāpi haṭhāhṛtā* „*bandī* heißt auch eine mit Gewalt geraubte (entführte) Frau". Danach erklärt z. B. Raṅganātha *bandīkṛtā* in Vikr. I v. 4 richtig

1) Einiges, aber lange nicht alles, bei T. Mall l. c., S. XXXIXf. Ich erinnere nur noch daran, daß die Gemäldegalerieszene im ersten Akt des Uttara-Rāmacarita eingegeben ist von Ragh. V. 14. 25.

2) T. Mall o. c.: *sītāvandigraha* mit kurzem *i*. Wäre möglich, wie das gleich zu erwähnende *bandigrāha* zeigt. Da aber 3 Hss. Mall's und V. *bandī* lesen, und da Bhavabhūti Kālidāsa's *bandī* gekannt hat, möchte ich an der Echtheit der Länge des *ī* nicht zweifeln.

3) Die Kürze des *i* kann man vergleichen mit der in *Kālidāsa, dūti* für *dūtī* (häufig bei Kālidāsa). Man darf aber auch ein falsch analysiertes, volkssprachliches *bandiggāha* (Vikr. I v. 4/5) als Ausgangspunkt sich denken. Kurzes *i* zeigt auch *bandicaura* (siehe unten), das nach *bandigrāha* gebildet sein dürfte.

als *haṭhagṛhītā*, und bemerkt z. B. das Tilaka zu Rām. 5. 12. 22: *balād dhṛtā ity anena bandīkṛtānāṃ grahaṇam* „‚*balād dhṛtāḥ*‘ meint die geraubten (im Gegensatz zu den geheirateten) Frauen“.

In der Bombay-Ausgabe der Hārāvalī des Puruṣottamadeva, Vers 209, steht zu lesen: *bandīṃ karavakīm āhur. karavakī* ist ein monströses hapax. Offensichtlich haben wir nach desselben Verfassers Trik. 2. 8. 63, wo *bandī* und *karamarī* als Synonyma von *upagraha* aufgeführt sind, statt dessen *karamarī* einzusetzen[1]). *karamarī* selbst[2]) wird als *deśī*-Wort betrachtet und durch *bandī* erklärt in Deś. 2. 15, wo der Kommentar *bandī* durch *haṭhahṛtā strī* umschreibt. Analog wird *gahaṇī* in Deś. 2. 84 im Sinne von „*bandī*“ aufgeführt, das wiederum im Kommentar durch *haṭhahṛtā strī* paraphrasiert wird. Prakr. *karamarī* ist Femininum zu pali *karamara* „[kriegsgefangener] Sklave“[3]).

1) Zachariae, BB. 10, S. 128.

2) Belegt in Sattas. 54; 55.

3) Bei der Erklärung des Wortes *karamara* ist zu beachten, daß das im Prakr. (schon bei Hāla) gebildete Femininum auf *-ī* im Pali nicht vorhanden ist. Hier erscheint statt dessen *karamarānītā* „die als *k.* herbeigeschleppte“ (Vin. 3. 140). Die Deutung von *karamara* in Rhys Davids-Stede's Dictionary: „one who ought to die from the hand (of the enemy)“, but who, when captured, was spared and employed as slave, ist auch abgesehn davon, daß sie dem erwähnten Umstande nicht Rechnung trägt, nichts weniger als wahrscheinlich. Ich glaube, die Abwesenheit eines alten Femininums *karamarī* gibt uns das Recht, wenn sie uns nicht zwingt, anzunehmen, daß es sich ursprünglich um ein altes Abstraktum „Raub, Beute“ handelt, zu welchem sich prakr. *karamarī* „Beutesklavin“ ebenso verhält, wie prakrt. *gahaṇī* (= *bandī*, s. o. S. 128) zu *grahaṇa* n. „Raub, Beute“. Nun hat W. Neisser einmal ein rgv. [*ā* +] *mṛṇāti* „nimmt, raubt“ erschlossen (BB. 19, S. 120ff.), ohne allerdings allgemeinen Beifall zu finden. Er selbst hat in Zum Wörterbuch des Ṛgveda I s. v. *anāmṛṇa* entgegenkommen zu müssen geglaubt und *anāmṛṇa* mit „der nicht Eingriff duldet, nicht sich Einhalt tun läßt“ wiedergegeben. Es will mich bedünken, daß die alte Bedeutung Neisser's mindestens ebenso gut für [*ā* +]$\sqrt{mṛ}$ paßt, wie ein „verhindern, einhalten“ oder dgl., das man dem oft zutage tretenden Zusammenhang mit Formen der $\sqrt{vṛ}$ zuliebe annimmt. Dieser Zusammenhang garantiert ja keinesfalls fast vollständigen Zusammenfall der Bedeutungen! RV. 4. 20. 7 *na yasya vartā januṣā no asti na rādhasa*

Andere Lexikographenangaben sind weniger anschaulich, deuten aber in dieselbe Richtung. A. K. 2. 8. 119 *pragrahopagrahau bandyām* lehrt *pragraha* und *upagraha* im Sinne von *bandī*. Entsprechend wird *bandī* bei Hal. 4. 74 als Synonym von *pragraha*, und in Trik. 2. 8. 63 als Synonym von *upagraha* aufgeführt. In Hem.'s Abh. 806 erscheinen *grahaka*, *pragraha* und *upagraha* als Synonyma von *bandī*. Da das PW. *bandī* als „Gefangene(r)" versteht, nimmt es auf Grund solcher Stellen an, daß auch *pragraha*, *upagraha* und *grahaka* „Gefangener" heißen könnten. Offenbar haben wir die gewöhnlichen Bedeutungen „Ergreifung, Raub, Raubbeute" einzusetzen. Die *bandī* ist ja wirklich ein Beutestück. Die allgemeine Bedeutung „Raubbeute" ist für *bandī* auch Bhāg. Pur. 6. 1. 22 belegt. Sie mag aus Ausdrücken wie *bandīgṛhītā*, *bandīgraha*, *bandigrāha* abstrahiert sein. Hem. an. 3. 191 wird die Bedeutung „*bandī*" als e i n e der Bedeutungen von *grahaṇa* n. gegeben. Vielleicht sind auch die Abstrakta *pragraha* usw. in konkretem Sinn gebraucht worden.

āmarītā maghasya könnte heißen: „der keinen hat, der ihn aufhält, keinen, der die Gabe seiner Freigebigkeit (oder: seine Schenkung, seine Gabe) [gewaltsam] wegnimmt"; 4. 31. 9 *na hi ṣmā te śataṃ cana rādho varanta āmuraḥ*: Geldner: „denn nicht halten deine Freigebigkeit auch nicht hundert Hindernisse auf"; Neisser (Wörterbuch): „nicht wehren seiner Schenkung fremde Hände"; aber warum nicht: „nicht halten auf Deine Schenkung auch hundert Wegnehmer". Es kann doch sehr wohl das Bild der reichen, auf dem Wege von Räubern aufgehaltenen Karawane zugrunde liegen. In 10. 138. 4 (*nidhīṁr . . . amṛṇat*) denkt man an einen siegreichen König, der sich Beute erobert. *vara āmurim* in 8. 97. 10 würde ich auffassen: „den Beutemacher beim [überfallsmäßigen] Aufhalten [der Feinde]". *anāmṛṇa* „der keinen hat, der ihm etwas [mit Gewalt] wegnehmen kann", paßt gut als Beiwort des siegreichen, starken „Selbstherrschers" Indra. Ich würde weniger an unser „sich vergreifen" denken (so Neisser), in dem das Element des Unrechtmäßigen zu stark vorwiegt, als an √*hṛ*, √*grah*, die einfach „nehmen", „ergreifen", aber auch „gewaltsam nehmen, ergreifen" = „rauben" heißen können.

Pali *karamara* als „Handbeute" (= „die mit der [eigenen] Hand gemachte Beute" = „was man sich persönlich erbeutet", im Unterschied zu Land und Schatz, die dem König anheimfallen) würde sich zwanglos an ein vedisches *mṝ* „gewaltsam ergreifen" : „wegreißen, rauben, erobern" anknüpfen lassen.

Hem. an. 3. 671 führt *bandicaura* als eine der Bedeutungen von *mācala* „Räuber" an. Diese Bedeutung kann nur „Frauenräuber" sein.

Offenbar heißt es aber auch einfach „Räuber". Puruṣottamadeva nennt als synonym in Hār. 146 *bandicaura*, *mācala* „Räuber", *kumbhila* „Dieb"[1]), *sandhikāraka* „Einbrecher"; in Trik. 2. 10. 8 *bandīkāra*, *mācala*, *prasahyacaura* „gewalttätiger Dieb", *cillābha* (?)[2]), *strīcaura* „Frauenräuber", und *ratahiṇḍaka*[3]) „Beischlafdieb" (?), „Vergewaltiger" (?).

Die konkreten Bedeutungen: *bandī* „geraubte Frau", die im Maṅkhakośa, bei Puruṣottamadeva und bei Hemacandra angegeben ist, und *bandicaura*, *bandīkāra* „Frauenräuber", die im Trik. vielleicht noch durchschimmert, konnten ja leicht allgemeineren Bedeutungen weichen. Ob das freilich in der lebendigen Sprachentwicklung geschah, scheint mir zweifelhaft. Es sieht so aus, als ob in Wirklichkeit das Wort aus der Sprache verschwunden war und sich nur in einigen nicht mehr recht verstandenen Kompositis gehalten hatte.

Nur unter dieser Voraussetzung ist mir eine noch nicht erwähnte Angabe einigermaßen verständlich. Im Maṅkhakośa 384 wird als erste Bedeutung von *bandī* „*paṇabandhaḥ*" gelehrt (*bandī tu paṇabandhaḥ syāt*), und dies in der nach Zachariä's Urteil[4]) vom Autor selbst herrührenden Ṭīkā als „Stellung von Geiseln" erklärt (*maryādāpālanadhanādinirvāhaṇārthaṃ svakaputrādiniveśanaṃ paṇabandhaḥ* „*paṇabandha* ist die Stellung ('Deposition') der eigenen Söhne usw. um die Grenzen [vor feindlichem Einbruch] zu schützen und den Schatz usw. zu retten"). Zunächst heißt ja *paṇabandha* einfach „Vertrag": Kāś. zu Pāṇ. 3. 4. 8. Im besondern wird es als Synonym von *sandhi* gebraucht, das an der Spitze der solennen, von Kauṭalya im 7. *adhikar.* abgehandelten Reihe: *sandhi*, *vigraha*; *āsana*, *yāna*; *saṃśraya*, *dvaidhī-*

1) Prakr. *kumbhīlaa* (Mṛcch. III). Eigentlich „Sohn einer *kumbhā* (*kumbhadāsī*: siehe oben S. 120 Anm. 1)" = „Bastard"?

2) Fehler für *chinnāla*?

3) *-hiṇḍaka* gehört zu *āhiṇḍaka*, eigentl. „Vagabund" (s. o. S. 121).

4) Die indischen Wörterbücher, § 20.

bhāva zu stehn pflegt. So von Kālidāsa in Ragh. V. 8. 21. Kauṭalya gibt die Definition: *paṇabandhaḥ sandhiḥ* (*prak.* 98, S. 155 Z. 21). *sandhi* seinerseits ist vor allem der vom Schwächern mit dem Stärkern geschlossene Vertrag, der von Stellung von Geiseln seitens des Schwächeren begleitet war: Kauṭ. *prak.* 102, S. 159 Z. 23—S. 160 Ende. Für jede Art eines solchen vom Schwächern geschlossenen Vertrages lehrt Kauṭ. einen Namen. Unter diesen findet sich auch *upagraha* „Besänftigung"[1]) (S. 160 Z. 9). Ich möchte meinen, daß Maṅkha's *paṇabandha* „Stellung von Geiseln" ein Versuch ist, das mehrdeutige *upagraha* von A. K. 2. 8. 119 zu erklären. In Wirklichkeit kann es doch nur „[heimliches] Wegnehmen", im Unterschied zu *pragraha* „[gewaltsames] Wegnehmen" bedeutet haben.

Von den Lexikographen wenden wir uns nun noch einmal zu Texten. Aber es sollen jüngere Texte sein, denen wir mit der Frage nahen, ob und in welcher Bedeutung sie *bandī* kennen. Ein Unterfangen, das die notwendige Ergänzung bildet zu der oben geäußerten Vermutung, daß *bandī* aus der lebendigen Sprache zu einem gewissen Zeitpunkt verschwunden war.

Wenn die Padmiṣṭhā in Kath. S. S. 73, nachdem sie erzählt hat, wie der Räuberhauptmann Vasubhūti ihrem Vater auf der Reise Geld und Leben genommen, von sich berichtet:

ahaṃ ca tena nītvaiva gṛhaṃ bandīkṛtā satī
subhūtināmne putrāya pradātuṃ parikalpitā (208),

dann befindet sich ihr Sprachgebrauch in völligem Einklang mit dem oben zitierten Passus der Kād. (S. 8 Z. 9): *kalatrāṇī bandīgṛhītāḥ parayoṣitaḥ*, und dem *bandīkṛtā* Kālidāsa's in Ragh. V. 6. 55, Vikr. I v. 4.

Wenn wir in Kath. S. S. 78 von dem König Śūdraka lesen:

yasya jajvāla jayinaḥ pratāpajvalano 'niśam
bandīkṛtārilalanādhūtacāmaramārutaiḥ (6),

1) Diese Bedeutung (*anukūlana*) hat *upagraha* bei Lexikographen. J. J. Meyer's „Beihilfsfrieden" („Übersetzung", S. 416) wüßte ich nicht zu rechtfertigen.

dann erkennen wir als nachgeahmtes Musterbild nicht nur Kum. S. 2. 42, wo dem *arilalanā* ein *surabandī* entspricht, sondern auch Ragh. V. 6. 55 *ripuśriyām . . . bandīkṛtānām.*

Wenn wir aber in Kath. S. S. 70. 20 von einem König lesen, der „*yuddhabandīkṛta*" war, dann stehn wir einer völlig neuen Gegebenheit gegenüber. Erstens kann hier nicht von einem „im Kampf geraubten", höchstens von einem „im Kampf gefangengenommenen" die Rede sein. Zweitens ist hier, noch überraschender, *bandī* überhaupt nicht ein Femininum oder die Ableitung aus einem Femininum, sondern ein Adverbium auf *ī* von einem Maskulinum.

Ähnliche Verhältnisse begegnen schon im Bālarāmāyaṇa des Rājaśekhara. Wenn hier die von der Finsternis gepackte (*dhvāntabandīkṛtā*) Mondsichel mit der geraubten Sītā verglichen wird (S. 280 Z. 4), dann ist die alte Bedeutung von *bandīkṛtā* „geraubte Frau" noch vorhanden. Das Bild schließt sich unmittelbar an Bhavabhūti's: *sītābandīgraha* (Mah. Car. II v. 4) an. Wenn aber Rāvaṇa sich selbst: *bandīkṛtāmarapati* (S. 46 Z. 1), oder sein Diener ihn: *bandīkṛtamahendra* (S. 68 Z. 1) nennt, dann haben wir es wieder mit einer maskulinen Bildung zu tun. Die Bedeutung „gefangengenommen" will freilich schlecht passen. Ein unbefangener Interpret würde „besiegt, unterworfen" übertragen.

Glücklicherweise können wir nichtfeminines *bandīkṛta* noch etwas weiter zurückverfolgen. Es findet sich nämlich schon in Vākpati's Gaüḍavaho, ebenfalls neben „kalidasischer" Verwendung von *bandī.*

Zunächst zu dieser letzteren! Als Synonyma von *apsaras* habe ich im Gaüḍ. notiert: *amararamaṇī* (173), *tiasataruṇī* (113), *suravahū* (194), *surasundarī* (197; 1887), *sundarī* (199), aber auch *tiasabandī* (429). Als Bezeichnung der Haremsfrauen feindlicher Könige begegnet: *paḍivakkhaṇarindabandī* (843); *paḍivakkhabandī* (105); *vivakkhabandī* (var. lect. in 1208 für *vivakkhadevī*), neben geläufigem *ripusundarī* (z. B. 191), *ramaṇī* (696) usw.

Diesem selbständigen Femininum *bandī* steht nun gegenüber *bandīkaya*, welches wiederum kalidasischem *bandīkṛtā*

insofern nicht entspricht, als es nicht auf geraubte, entführte Frauen geht, sondern auf geraubte oder weggenommene Sachen und weggeschleppte Personen beliebigen Geschlechts. Da ist die Rede von Frauen, die nachts zu ihren Geliebten eilen, geschmückt mit „Koketterie-Lotusfasern" „als ob sie die Strahlen des Mondes geraubt hätten" (*bandīkaïndukiraṇāŏ va* 1139); oder von den Haremsfrauen des Yaśovarman, die gleichsam das Auge des Śiva geraubt haben (757)[1]; oder von der von Kālī weggeschleppten Familie des Mahiṣāsura (*bandīkayamahisāsurakula* 285), und den weggeschleppten Göttern (*bandīkayāmara* 467)[2]. Die Bedeutung „gefangengenommen", „gefangengesetzt" läßt sich, wie mir scheint, weniger leicht durchführen, als „weggenommen, geraubt, weggeschleppt"[3].

---

1) Der Vers lautet:

thaṇamajjhacchavitāraṃ kuppāsaṇṭqram aṇaṅgaṇāsammi
uddhaṃ va loyaṇaṃ tiṇayaṇassa bandīkayaṃ jāhiṃ.

„Welche [Haremsfrauen] als Miederöffnung gleichsam geraubt haben das bei der Vernichtung des Kāma nach oben gerichtete [dritte, einzelne] Auge des Śiva, dessen Pupille die [schwarze] Farbe des Brüstetales hat."

Das heißt: Aus dem in der oberen Mitte des Mieders befindlichen Schlitz blickt es tiefschwarz herauf wie die tiefschwarze Pupille des nach oben gerichteten Auges des Śiva.

2) Dieser Vers gehört zu den von Haripāla nicht kommentierten. Er lautet in Sh. P. Paṇḍit's Ausgabe:

aṇuṇijjantaṃ rakkhāpariaradhuadhavalacāmaraṇiheṇa
bandīkayāmarajarābandhūhiṃ va bahupaṇāmehiṃ.

„[Das Ufer des Ozeans (*sāaranta* 471),] welches unter dem Schein der weißen Yak-Schweife, die von der Leibwache [der Götter] gewedelt wurden, gleichsam besänftigt wurde von den sich wieder und wieder verbeugenden greisen Verwandten der weggeschleppten Götter."

Das heißt: Die sich auf und ab bewegenden Yak-Schweife nehmen sich aus wie die Köpfe sich verneigender weißhaariger Greise. So ist die Fiktion erlaubt, daß in Wirklichkeit der *Sāaranta* wie ein siegreicher König von den greisen Verwandten weggeschleppter Besiegter, die in diesem Fall die sich bei ihm aufhaltenden Götter sein müßten, um Gnade gebeten wird. — Statt *jarā* würde ich lieber *jaraa* (*jaraka*) lesen. Vgl. *jara* „alt" in Setub.

3) Diese letztere wird ja auch bestätigt durch das oben (S. 133) erwähnte *bandīkāra*, *bandicaura* „Räuber".

Ich halte es für das Wahrscheinlichste, daß Rājaśekhara's *bandīkṛta* „unterworfen, besiegt" sich aus *bandīkṛta* „weggeschleppt" entwickelt hat. Vgl. im besondern Gaüd. 285 und 467. Auch in Kath. S. S. 70. 20 werden wir *yuddhabandīkṛta* als „im Kampfe besiegt" verstehn.

Die Versuchung ist freilich stark, Rājaśekhara's und Somadeva's *bandīkṛta* „besiegt" (gesagt von Königen) von dem *bandīkṛta* „weggeschleppt" zu trennen und zu einem maskulinen **banda* „Diener, Sklave" gebildet sein zu lassen. „Zum Sklaven gemacht" = „besiegt" würde schön zu der oft begegnenden Auffassung des besiegten Königs als Knechtes des Siegers passen (vgl. z. B. oben S. 126 Anm. 4 und Fleet, CII. III, Text, S. 98 Anm. 4 über *pādapiṇḍopajīvin*). Man müßte dann annehmen, daß ein volkssprachliches **banda* nur in dem Kompositum *bandīkṛta* in die hochsprachliche Literatur Eingang fand, da die Dichter glaubten, dieses auf Grund des Sprachgebrauches älterer Kunstdichter, die nur *bandī* und *bandīkṛtā* kennen, als echtes Sanskrit betrachten zu können. Ich möchte doch nicht an ein **banda* glauben. Die Entwicklung erscheint ganz geradlinig. Auch dichtet Rājaśekhara vor der Zeit, in der ein intensiver, neuerlicher Einfluß des Persischen erwartet wird. Eines steht mir jedenfalls fest: Hāla's und Kālidāsa's *bandī* ist nicht das Femininum zu einem aus *bandaγ* entlehnten Maskulinum „Diener, Sklave". Sie ist eine Figur eigenen Rechtes und eigener Art, ohne männliches Gegenstück. Ein *bandaγ* m. würde in alter Zeit nicht in die Sprache eingedrungen, sondern durch *dāsa* wiedergegeben worden sein. Ein *bandaγ* f. konnte man nicht durch *dāsī* ersetzen: so viel glaube ich oben, S. 125 ff., ausgemacht zu haben. Die *bandaγ* unterschied sich in wesentlichen Punkten von seit alters in Indien üblichen Dienerin. Mit der Sache wurde das Wort entlehnt, wobei man sofort die indische Femininendung anhängte.

Die Kommentatoren führen, das ist nicht verwunderlich, in solchen Fragen in die Irre. So ist es für einen Mallinātha selbstverständlich, daß *bandīkṛtā* das Femininum zu *bandīkṛta* ist. Vgl. Mallinātha zu Kum. S. 2. 52: *bandīm iva : bandī-*

kṛtāṃ striyam iva; zu Bhaṭṭ. 8. 32: *bandībhiḥ : bandīkṛtābhyaḥ strībhyaḥ*; zu Bhaṭṭ. 8. 83: *bandyaḥ : bandīkṛtāḥ striyaḥ*. Die ausdrückliche Hinzufügung von *strī* beweist, daß er *bandī* nicht nur als Femininum gekannt hat. In seiner Muttersprache hat es sicher ein Nomen communis *bandī* „Gefangene(r)" gegeben. Höchstwahrscheinlich hat er es in Kālidāsa's *bandī* hineingehört[1]).

Denn im Hind. ist *bandī* „Gefangener" ein ganz bekanntes Wort, das z. B. auch ins Nepali weitergegeben ist[2]). Es ist natürlich entlehntes np. *bändī* „Gefangener". Np. *bändīxānä* ist im Hind. *bandīkhānā*, neben dem auch *bandīśālā*[3]), *bandīghar* gebraucht werden. Ein paar deutliche Spuren dieses *bandī* finden sich bei Kommentatoren jüngerer und jüngster Zeit: *bandīgṛha* „Gefängnis" (beim Scholiasten zu Somadevasūri's Yaśastilaka I, S. 190 Z. 5)[4]); *bandīpāla* „Gefangenenwärter" (zitiert von M. Williams). Hierher gehört wohl auch *bandī* „Gefängnis" (= *kārāgāra*: Scholiast zu Yaśastilaka I, S. 447 Z. 23[5]); = *kārā*: Vīrarāghava zu Mah. Car. I v. 59): es beruht wohl auf falscher Auffassung von *bandīgṛha* als

1) Sicherheit läßt sich in einer solchen Frage natürlich nicht erlangen. Es will mich aber bedünken, als ob es richtig sei zu unterscheiden zwischen den Fällen, in denen Mall. *bandī* mit *bandīkṛtā strī* erklärt — wo er also Bekanntschaft mit dem Wort *bandī* voraussetzt und nur ausdrücklich darauf hinweist, daß es als Femininum gebraucht ist: voraussetzen kann er aber doch nur *bandī* m. f. „Gefangene[r]" — und jenen andern, in denen er den Begriff *bandī* selbst paraphrasiert: hier schließt er sich an die Angaben der Lexikographen an. Vgl. zu Kum. S. 2. 42 *surabandīnām : surapragrahastrīṇām* (mit Hinweis auf AK. 2. 8. 119); zu Ragh. V. 6. 55 *bandīkṛtānām : pragṛhītānām*; zu Ragh. V. 10. 47 *svargabandīnām : hṛtasvargāṅganānām.*

2) Siehe Turner, Comparative and etymological dictionary of the Nepali language, s. v. *bandi.*

3) Galanos kennt *bandiśālikā* „Gefängnis".

4) Zitiert, wie der folgende Beleg aus Yaśastilaka, nach R. Schmidt, Nachträge.

5) Im Text: *bandīgrahaṇam* „Frauenraub" = „Vergewaltigung". Der Sinn der Stelle ist wohl der, daß für Leute, die die Geheimnisse der Liebe kennen, die Umarmung der ehelichen Gattin der Vergewaltigung einer fremden Frau, der Besuch einer Dirne dem Kauen schon Gekauten gleich steht, und deshalb keine Freude macht.

„Gefängnishaus" und, damit kombiniert, Mißverständnis von AK. 2. 8. 119a b *pragrahopagrahau bandyāṃ kārā syād bandhanālaye*, wo in Wirklichkeit natürlich *kārā* einen neuen Artikel einleitet.

Erst von den Voraussetzungen aus, die wir uns bisher erarbeitet haben, wird es möglich, den richtigen Standpunkt zu gewinnen zur Beurteilung von ein paar Versen, die deshalb ein besonderes Interesse erheischen, weil sie in Ausgaben sehr bekannter Klassikerwerke gegeben zu werden pflegen. Zunächst handelt es sich um einen Passus in der zweiten, von Vīrarāghava nicht kommentierten, von Todar Mall mit „A" bezeichneten, verhältnismäßig modernen[1]) Rezension des 7. Aktes des Mahāvīracarita.

Hier berichtet Vibhīṣaṇa (v. 5) nach Einnahme Laṅkā's:

mātalim anu

ajasragaladasrasaṃplavakiṇāṅkagaṇḍasthalāḥ
skhalatkanakakaṅkaṇaṃ niyamitaikaveṇībhṛtaḥ
ksamātalavivartanātimalināmbarā mocitāḥ
prayānti kila sasmitāḥ sma suralokavandistriyaḥ.

„Dem Mātali folgend

kamen lächelnd hervor die erlösten Bardinnen des Himmels: ihre Wangen waren gezeichnet von der Spur[2]) der Flut der unversieglich tropfenden Tränen; sie trugen die einzigen (während der Gefangenschaft nicht erneuerten[3])) Zöpfe, die gebunden worden waren, indem die goldenen Armketten [beim Herabgleiten] ins Stocken kamen[4]); ihre Kleider waren überaus schmutzig vom Herumwälzen auf der Erde."

1) Vgl. Todar Mall, o. c., S. XIX.

2) *kiṇa* heißt eigentlich „Schwiele" oder „Narbe", insbesondere die vom Schlag der Bogensehne am Arm des Kriegers hervorgerufene. Ein alter, guter Dichter würde kaum die Spuren von Tränen *kiṇa* genannt haben.

3) Siehe oben S. 97 Anm. 1.

4) Sich Grämende (insbesondere Frauen) schmücken sich nicht. Dichterisch gewendet: Der Kummer magert die Arme ab, und der Schmuck gleitet nieder. Dies ist ein kalidasisches Bild: Megh. D. 2; Śāk. III v. 10. *skhalat* kann aber nicht „herabgleitend" (so T. Mall, o. c., S. 273) bedeuten. Da man beim Flechten des Zopfes die Arme

Aus den *svargabandīs* von Ragh. V. 10. 47, den *amarapurībandīs* von Mah. Car. I v. 59 sind unter Ausnutzung des Anklangs an *vandin* (sprich: *bandin*) „Himmelsbardinnen" geworden. Gleichzeitig will es aussehn, als ob der Ausdruck *bandī* der Vorlagen das Bild vom Gefängnis erst eingegeben hätte. Wenn er in *bandī* nicht, modernem volkssprachlichem Gebrauch folgend, eine Anspielung auf Gefangenschaft hineingehört hätte, wie sollte der Dichter dann darauf verfallen sein, sich einzubilden, daß die „Himmelsbardinnen" in Laṅkā im Gefängnis saßen? Der Eindruck wird verstärkt durch den nächsten Vers, der *bandī* wirklich enthält:

bandībhir edhitāḥ kārāḥ śṛṅkhalābhir alaṃkṛtāḥ
kārtasvarābhir dṛśyābhiḥ patākābhiś ca sāmpratam[1]).

„Die von den *bandīs* in Brand gesteckten[2]) Gefängnisse sind jetzt geschmückt mit goldenen Ketten (die zuvor schwarzen Eisenketten sind rotglühend) und mit [weithin] sichtbaren Fahnen (den Flammen)."

Sollten die *bandīs* hier nicht wirklich „die Gefangenen" sein?

Auch die *surabandīs* des Kum. S. (2. 42; 2. 61) sind dem Schicksal einer Umdeutung nicht entgangen. Im unechten zweiten Teil des Kum. S. (Kum. S. 12. 52c d) heißt es:

---

hochheben muß, ist auch sachlich die oben gegebene Auffassung besser. Vgl. Ausdrücke wie *skhalitavīrya*, „dessen Heldenschaft ins Stocken geriet" (Ragh. V. 11. 83); *askhalitasaṃpāta* „dessen Flug nicht ins Stocken kommt" (Uttar. I v. 33/34); *skhalana* „Stocken des Laufes" (Uttar. II v. 20), vgl. Megh. D. 28.

1) So der Vers bei A. Borooah und bei R. T. Ratnam Aiyar (Bombay 1926). Bei F. H. Trithen sind die Zeilen vertauscht, was einen schlechten Sinn gibt, da *kārtasvarābhiḥ* nun nicht zu *śṛṅkhalābhiḥ* gehören kann. Auch bei T. Mall erscheint die falsche Reihenfolge der Zeilen. Um einigermaßen Sinn zu erhalten, sind die Lesungen: *patitābhiḥ* statt *patākābhiḥ*; *iva tāḥ* statt *edhitāḥ* in den Text aufgenommen. Also: „Die Gefängnisse sind von den *bandīs* gleichsam mit [ihren] goldenen, ansehnlichen und jetzt herabgefallenen Ketten geschmückt worden." Schön kann ich das nicht finden. Wortstellung (*iva*! Attribute und Nomen!) und Gedankengang (man fragt: wieso?) sprechen nicht an.

2) *edhitāḥ* muß zu *indh* gehören. Ein Denominativum zu *edha*, oder, wie mir sehr wahrscheinlich, zu emendieren: *indhitāḥ*.

bandistitānāṃ sudṛśāṃ karotu veṇipramokṣaṃ suraloka esa.

„Die Götter mögen lösen die Zöpfe der im Gefängnis befindlichen Schönen."

bandi- kann hier nur Gefängnis heißen. Die Frage ist, ob wir es mit den oben zitierten Fällen, in denen Kommentatoren einem *bandī* diese Bedeutung zuschreiben, auf eine Stufe stellen sollen. Das würde dem Dichter wenig Ehre machen. Vielleicht dürfen wir ihm mehr zutrauen. *bandistitā* läßt ein **bandisthāna* erschließen. Dieses würde seine Entsprechung in mp. *bannistān* (SW.-Form für **bandistān*, s. o. S. 105 Anm. 3) finden und könnte eine Sanskritisierung eines volkssprachlichen persischen Lehnwortes **bandistān* sein. Dann hätten wir hier wirklich auch letzten Endes nicht np. *bändī* „Gefangener", sondern *bänd* „Gefängnis" vor uns.

Persische Lehnworte sind nach der muhammedanischen Eroberung natürlich in der Volkssprache bald häufig gewesen. Im Sanskrit können sie uns fast nur dann begegnen, wenn sich in einem Wort eines klassischen Dichters eine Anknüpfungsmöglichkeit, irgendwelche Autorität für ihr Heimatsrecht im Sanskrit zu finden schien. Auf Grund von Kālidāsa's *bandī* „Dienerin, geraubte Frau" schleicht sich ein ein *bandīgṛha* „Gefängnis", *bandīpāla* „Gefangenenwärter", vielleicht sogar *bandī* „Gefangene[r]" selbst; Kālidāsa's *surabandī* öffnet den Weg für *bandisthitā*.

Es ist die Pflicht des Etymologen, nicht nur vergessene und verlorene Zusammenhänge wiederherzustellen, sondern auch täuschenden Gleichklang, illegitime Verwandtschaft zu entlarven. Dieser letzteren Aufgabe sei Genüge getan mit einem Hinweis darauf, daß hind. *bandī* „Magd, Dienerin", welches neben *bandī* „Gefangener" existiert, nicht die Fortsetzung von Kālidāsa's *bandī* sein kann, so genau sich skrt. (*sura*)*bandī* „(Götter)dienerin" und hind. *bandī*[1]) in Laut und Sinn zu entsprechen scheinen. Wenn anders die verstreuten

1) Galanos': *bandiśūlā* „Dirne" dürfte Hindustani sein. Wahrscheinlich sind es zwei synonyme Worte: *bandī* „Magd, Dirne" und hind. *śūlā* „Dirne" (zu skrt. *śūdrā*), das auch die Sanskrit-Lexikographen kennen.

Spuren des Schicksals des alten *bandī* < mp. *banday* uns zu irgendeiner sichern Erkenntnis haben leiten können, so ist es die, daß die Bedeutung „Dienerin" schon sehr früh in den Schatten getreten und schließlich gänzlich verschwunden ist, zugunsten von „geraubte, entführte Frau". Hind. *bandī* ist eine moderne movierte Form zu dem in neuerer Zeit entlehnten hind. *bandā* aus np. *bändä*, ist also, genau genommen, nicht selbst eine Entlehnung. Aber auch der Entlehnungscharakter im Falle von hind. *bandā* und skrt. *bandī* ist nicht der gleiche. Das erstere ist übernommen unter Bedingungen, die man bereits als Sprachmischung ansprechen kann: da ist das einzelne Wort ohne wirkliches Interesse, und wäre es vergeblich, nach besonderen Motiven für die Übernahme zu suchen. Das zweite ist in die Hochsprache eingedrungen zu einer Zeit, in der der Anspruch eines fremden Wortes auf Gastrecht sicher nicht leicht zu erringen war. Mit beinah pathetischer Deutlichkeit erzählen uns die Typen der Guptamünzen, wie man in den Zeiten nach den fremden Eroberungen zum einheimischen, indischen Wesen, zu nationaler Tracht und Sitte auch am Königshof zurückzustreben trachtete, auf den fremdes Vorbild den stärksten Einfluß gewonnen hatte. Ein Lehnwort aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Sanskrit verdient es deshalb wohl, genau beschaut und nach seiner Legitimation befragt zu werden. Auch eine grammatische Einzelheit, wie das Genus des entlehnten Wortes, wird zum kulturgeschichtlichen Datum.

Zur Erleichterung der Übersicht bringe ich die gewonnenen Ergebnisse in die Form eines Wörterbuch-Auszuges, den man mit PW. V, Sp. 1642 unten f. und M. Williams unter 3 *bandi* und *bandī* vergleichen möge. Nachweise, die ich R. Schmidt's Nachträgen verdanke, sind im Text als solche gekennzeichnet[1]). Prakritbelege sind einbezogen, Gleichungen der indischen Lexikographen in Sanskrit zitiert. Belege aus Scholiasten gebe ich nur, wenn es sich erweisbar um moderne

1) Im folgenden kommt neu hinzu nur *bandībhūta* (fem.) Śrīk. Car. 24. 22, *bandiggahaṇa*, „Raub, Vergewaltigung", Pārv. II v. 0/1.

Bedeutungen handelt. Vollständigkeit in dieser Hinsicht habe ich nicht anstreben wollen noch können. Unberücksichtigt ist geblieben z. B. Mallinātha's *bandīkṛtā strī* (s. o. S. 138 nebst Anm. 1), weil die oben vermutete Bedeutung nicht erweisbar ist; Rāma's *bandīkṛtā* zu Rām. 5. 12. 22, weil die Bedeutung nicht modern ist; anderes, weil es mir unbekannt geblieben ist. Daß mir aus ältern Autoren nichts Wichtiges entgangen ist, kann ich nur hoffen. Im ganzen glaube ich, daß die genannten Stellen, die fast sämtlich bereits in Wörterbüchern verzeichnet waren, erlauben, ein ausreichendes Bild zu zeichnen.

Nebenbedeutungen, von deren lebendiger Wirklichkeit ich nicht überzeugt bin, habe ich durch vorausgesetzte griechische Buchstaben (α, β) gekennzeichnet.

Den Unterschied von *bandī* und *bandi* habe ich bei der alphabetischen Anordnung außer Betracht gelassen, da ich sonst durchweg jüngere Formen vor älteren hätte aufführen müssen. Auch innerhalb der Einzelartikel *bandīkṛ* und *bandīgrah* bin ich nicht Rücksichten alphabetischer Art, sondern den Erfordernissen der Deutlichkeit gefolgt.

Verweise auf die voraufgehenden Untersuchungen sind nur dann gegeben, wenn es sich um beiläufig erwähnte Einzelheiten handelt.

bandī 1 (auch geschrieben *vandī*: Sāh. Darp. S. 363): durch Anfügung der Femininendung verdeutlichtes **banda* < entlehntem mp. *bandag* f. „Sklavin".

a) „Beutesklavin" (mit erotischem Nebensinn), „geraubte Frau": Bhaṭṭ. 8. 63; Kum. S. 2. 52; Setub. 4. 64; 12. 17; 9. 50 (?); Sattas. 54; 118; 331. — Siehe *bandīkṛ*, *bandīgrah*, *bandicaura*, *bandībhū*.

= *nārī haṭhāhṛtā* Maṅkha 384, = *haṭhahṛtā strī* Hem. Deś. 2. 15 (Komm.); 2. 84 (Komm.), = *karamarī* Hār. 209; Trik. 2. 8. 63; Deś. 2. 15, = prakrt. *gahaṇī* Deś. 2. 84, = spezielle Bedeutung von *grahaṇa* Hem. an. 3. 191.

a) α) „Raubbeute": Bhāg. Pur. 6. 1. 22.
= *pragraha* („gewaltsame Ergreifung" = „Raub, Beute") AK. 2. 8. 119; Hal. 4. 74; Hem. abh. 806,
= *upagraha* („heimliche Ergreifung" = „Raub, Beute") AK. 2. 8. 119; Trik. 2. 8. 63; Hem. abh. 806, = *grahaka* Hem. abh. 806.
= *paṇabandha* („Stellung von Geiseln") Maṅkha 384 (irrtümliche Interpretation von *upagraha*, s. o. S. 133 f.?).

b) „[Harems-] Sklavin."

1. „~[eines Königs]": Gaüḍ. 843 (*paḍivakkhanarindabandī*); 105 (*paḍivakkhabandī*): 1208 (*vivakkhabandī*, var. lect. für *vivakkhadevī*).

2. „~[der Götter (*sura-*, prakr. *tiasa-*)]", „~[des Himmels (*svarga-*, *amarapurī*)]", i. e. *apsaras*: Kum. S. 2. 42; 2. 61; Setub. 4. 63; 9. 82; 13. 17; 9. 50 (? s. o. unter a) (*surabandī*), Setub. 1. 12; Gaüḍ. 429 (*tiasabandī*), Ragh. V. 10. 47 (*svargabandī*), Mah. Car. I v. 59 (*amarapurībandī*).

b) β) „Dienerin, Kurtisane": Bhaṭṭ. 8. 32, „*Dienerin, Magd" (ohne Gefühlswert): zugrundeliegend Bhāg. P. 11. 4. 15 *surabandin* „Götterdiener".

bandī 2: Hindustani-Wort < np. *bändī* „Gefangene[r]".
„Gefangene[r]" (nur in spätem, insbes. Scholiasten-Sanskrit): Mah. Car. VII (Rez. „A") v. 6 (?).
bandīgṛha „Gefangenenhaus" = „Gefängnis" (vgl. hind. *bandīghar*): Schol. zu Yaśastilaka I, S. 190 Z. 5.
bandīpāla „Gefangenenwärter" (zitiert von M. Williams).
bandībhūtā „gefangengesetzt": Schol. zu Kum. S. 12. 52 (erklärt *bandisthitā* q. v.).
bandiśālā „Gefängnis" (vgl. hind. *bandīśālā*): z. B. Herausgeber von Bhaṭṭ. (Bombay 1928), S. 209 Anm. 2.

α) „Gefängnis": Schol. zu Yaśastilaka I S. 447 Z. 23; Schol. zu Mah. Car. I v. 59 (s. o. S. 138 f.). Vielleicht hierher *bandisthitā* q. v.

bandī 3: Hindustani-Wort, Femininum zu *bandā̆* m. < np. *bāndā* „Diener, Sklave".

„Magd, Dienerin" (nur bei Galanos als Sanskrit zitiert in der Bedeutung „Dirne", s. o. S. 141 Anm. 1).

bandīkṛ: zu *bandī* 1 gebildet.

bandīkṛtā „zur Sklavin gemacht, geraubt": Ragh. V. 6. 55; Kath. S. S. 78. 6, „geraubt, weggeschleppt": Vikr. I v. 4; Bālar. S. 280 Z. 4; Kath. S. S. 73. 208.

bandīkṛta: nachträglich zum vorausstehenden gebildet.

a) „weggeschleppt" (ausgesagt von Personen): Gaüd. 285; 467 (*bandīkaya*).

b) „geraubt" (ausgesagt von Dingen): Gaüḍ. 757; 1139 (*bandīkaya*).

c) „besiegt" (eigentlich: „weggeschleppt") (ausgesagt von Königen): Bālar. S. 46 Z. 1; S. 68 Z. 1; Kath. S. S. 70. 20.

bandīkāra „Frauenräuber" (vgl. *bandīkṛtā*), „Räuber" (vgl. *bandīkṛta*). — S. *bandicaura*.

= *mācala*, *prasahyacaura*, *cillābha* (s. o. S. 133 Anm. 2), *strīcaura*, *ratahiṇḍaka* Trik. 2. 10. 8.

bandīgṛha: s. unter *bandī* 2.

bandīgrah: zu *bandī* 1 gebildet.

bandīgṛhītā „als Beutesklavin ergriffen": Kād. S. 8 Z. 9.

bandīgraha „Ergreifung als Beutesklavin", i. e. „Raub (einer Frau)": Mah. Car. II v. 4.

bandīgrahaṇa „Frauenraub", i. e. „Vergewaltigung" ?: Yaśastilaka I S. 447 Z. 23, Pārv. II v. 0/1.

bandiggāhaṃ gihīdā „geraubt": Vikr. I v. 4/5 (vgl. pali *karamaragāhan ganhāti* „als Kriegsbeutesklaven ergreifen").

bandigrāha „Ergreifer einer Beutesklavin" i. e. „Frauenräuber": Yājñ. 2. 273.

bandicaura: zu *bandī* 1 gebildet. — S. *bandīkāra*.

a) „Frauenräuber"
= spezielle Bedeutung von *mācala* Hem. an. 3. 671.

b) „Räuber"
= *mācala*, *kumbhila*, *sandhikāraka* Hār. 146.

bandīpāla: s. unter *bandī* 2.

bandībhū: zu *bandī* 1. — S. auch unter *bandī* 2.
bandībhūta = *bandīkṛtā*: Śrīk. Car. 24. 22.
bandībhūtā = *bandīkṛtā*: Sāh. Darp. S. 363.

bandiśālā: s. unter *bandī* 2.

bandisthitā: gebildet zu **bandisthāna* < mp. **bandistān* (SW.-Form: *bannistān*)? Oder zu spätem, vereinzeltem *bandī* „Gefängnis" (s. *bandī* 2*α*).

„im Gefängnis befindlich": Kum. S. 12. 52.

Ein iranisches Kulturlehnwort in der vedischen Prosa?

Von **Paul Thieme-Breslau**

In seiner Abhandlung „Die Bezeichnungen des Zahnfleisches in den indogermanischen Sprachen" (KZ. 57 S. 256 ff.) zitiert E. Schwyzer aus dem Sanskrit *dantamāṃsa* n. „Zahnfleisch", *dantapālī* f. „Zahndamm" und *dantaveṣṭa* m. „Zahnumhüllung". Gerade die ältest überlieferte Benennung aber ist weniger durchsichtig. Kann man von den genannten Ausdrücken mit Schwyzer's Worten (a. a. O. S. 274) sagen, daß sie „die naturgemäße Bezeichnung zu sein scheinen", so doch auch, daß sie sich als „sekundär, technisch" erweisen, und auch in diesem Fall die einzelne Sprache „völlig unerwartete Wege geht", wenn sie uns das zunächst ganz undurchsichtige und rätselhafte *barsva* m. pl. präsentiert.

barsva m. pl. als Name des „gefäßreichen, leicht blutenden Teils der Mundhöhlenschleimhaut, der durch ein festes und dichtes Bindegewebe ... eng die Hälse der Zähne umgibt" ist gesichert durch VS. 25. 1 *śādaṃ dadbhír ávakāṃ dantamūlair mṛ́dam bárśvaiḥ* ... „Das Gras durch die Zähne [des Opferrosses], das Moos durch die Zahnwurzeln, die Erde durch das Zahnfleisch[1] ... [erfreue ich (oder dgl.)]", Kāṭh. 25. 9 (117. 3 f.) = Kap. 40. 2 (223. 19 f.)[2] *tasmād dhanū anagne amuṣite barsvair oṣṭābhyāṁ́ sṛkvābhyāṁ́ śmaśrubhiḥ* „Deshalb sind die Kinnladen nicht beraubt und entblößt durch (= dadurch, daß sie besitzen) Zahnfleisch, Lippen, Wangen und Bart", und schließlich Taitt. Pr. 2. 18 ... *jihvā-*

1) Mahīdhara: *barsvair. dantapīṭhaiḥ* „mit den Zahnsockeln" unter Berufung auf *barsvaṃ syād dantapīṭhikā.*

2) In der Überlieferung gänzlich verstümmelt. Vom Herausgeber nach Kāṭh. hergestellt.

gram ṛkārarkāralkāreṣu barsveṣūpasaṃharati „. . . man nähert die Spitze der Zunge dem Zahnfleisch[1]) bei *ṛ*, *ṝ* und *ḷ*".

Sieht man sich nach einer Anknüpfungsmöglichkeit um, dann stößt man zunächst auf *barsá* m. (Ait. Br. 1. 11. 13, 1. 13. 35, Kāṭh. 23. 9 (85. 6) = Kap. 36. 6 (192. 5), Kauṣ. Br. 9. 4 (ed. Lindner S. 42. 18) und n. (Pat. zu Pān. 8. 3. 59, III S. 439. 14), m. oder n. TS. 2. 5. 7. Nach der lautlichen Seite bietet sich bei der Identifizierung der beiden keine[2]) Schwierigkeit. *barsa* könnte volkssprachlich für *barsva* stehen, mit Assimilation von *v* an *s* (vgl. altprakr. *asva* : *assa*), würde also eigentlich ein **barssa* repräsentieren. Die Bedeutung von *barsa* bestimmt das PW. als „Zipfel, dünnes Ende". So übersetzt z. B. auch Keith, Ait. Br. 1. 13. 35 *yajñasyaiva tad barsau nahyati* „verily thus he ties the ends of the sacrifice", TS. 2. 5. 7 *yajñásyaiva tád barsám | nahyati* „verily he ties the end of the sacrifice". Allein, bei der Übertragung von Ait. Br. 1. 11. 13 sieht er sich gezwungen, einen andern Ausdruck zu wählen: *yajñasyobhayato 'ntayor . . . barsau nahyati* „at both ends of the sacrifice he ties knots". Wer wird nun wirklich glauben, daß *barsau nahyati* einmal heißt „er bindet die Enden", ein anderes Mal „er bindet Knoten"? Offensichtlich kann von den zwei Wiedergaben nur eine richtig sein. Da die erste in Ait. Br. 1. 11. 13 ausgeschlossen erscheint, wird man die zweite[3]) durchzuführen versuchen. Dies gelingt ohne Schwierigkeit, wie die folgenden Übertragungen dartun mögen:

Ait. Br. 1. 11. 13 *ādityaś caruḥ prāyaṇīyo bhavaty āditya udayanīyo yajñasya dhṛtyai yajñasya barsanaddhyai yajñasyāprasraṃsāya* 14 *tad yathaivāda iti ha smāha tejanyā ubha-*

1) Tribhāṣyaratna: *barseṣv iti dantapaṅkter upariṣṭād uccapradeśeṣv ity arthaḥ* „der (zwar nicht unmittelbar, aber aus dem Zusammenhang sich ergebende) Sinn des Ausdrucks ‚dem Zahnfleisch' ist ‚den erhöhten Stellen oberhalb der Zahnreihe'".

2) Zur Verschiedenheit des Akzentes (VS. *bárṣva* : TS. *barsá*) s. u. S. 51 f.

3) Sāyaṇa erklärt *barsau* in Ait. Br. 1. 11. 13 wie 1. 13. 35 durch *maṇyākārau granthī* „zwei Knoten in Perlenform (Kügelchenform)".

yato 'ntayor aprasraṃsāya barsau nahyaty evam evaitad yajñasyobhayato 'ntayor aprasraṃsāya barsau nahyati yad ādityaś caruḥ prāyaṇīyo bhavaty āditya udayanīyaḥ „Ein der Aditi geweihter, zur Eingangsspende gehöriger Körnerbrei findet Verwendung, [und] ein der Aditi geweihter, zur Ausgangsspende gehöriger; [dies,] damit das Opfer fest sei, damit das Opfer geknotet sei, damit das Opfer nicht sich auflöse[1]) (zerfalle). So wie man in jenem Fall — so sagte er — auf beiden Seiten eines Seils [aus Schilf, Stroh oder dgl.] an den Enden zwei Knoten knüpft, damit es sich nicht auflöse[1]), ebenso knüpft man hier auf beiden Seiten des Opfers an den Enden zwei Knoten, damit es sich nicht auflöse[1]), dadurch daß ein der Aditi geweihter, zur Eingangsspende gehöriger Körnerbrei Verwendung findet, [und] ein der Aditi geweihter, zur Ausgangsspende gehöriger."

Kāṭh. 23. 9 (85. Z. 5 ff.) = Kap. 36. 6 (192. 4 ff.) *yathā vai tejany ūyata evaṃ yajña ūyate . yad ādityaṃ prāyaṇīyaṃ bhavaty ādityam udayanīyaṃ barsā evaitā antato nahyati dṛaḍhimne 'prasraṁsāya* „Wie ein Seil [aus Schilf, Stroh oder dgl.] geflochten wird, so wird das Opfer geflochten. Dadurch, daß ein der Aditi geweihtes Eingangs[opfer] stattfindet, [und] ein der Aditi geweihtes Ausgangs[opfer], zwei Knoten bindet man dadurch an beiden Enden, damit [es] fest sei, damit es nicht sich auflöse[1])."

Ait. Br. 1. 13. 35 = 1. 16. 46 (ähnlich Kauṣ. Br. 9. 4) *triḥ prathamāṃ trir uttamām anvāha yajñasyaiva tad barsau nahyati sthemne balāyāvisraṃsāya* „Dreimal sagt er die erste, dreimal die letzte [Strophe] auf. Für das Opfer ist es, daß er dadurch zwei Knoten knüpft, damit es fest sei, damit es stark sei, damit es nicht sich auflöse[1])."

TS. 2. 5. 7 . . . *tríḥ prathamắm ánvāha trír uttamắṃ yajñásyaivá tád barsám | nahyati áprasraṁsāya* „Dreimal sagt er die erste, dreimal die letzte [Strophe] auf. Für das Opfer ist es, daß er damit [je] einen Knoten knüpft, damit es nicht sich auflöse[1])."

1) *aprasraṃsāya* gewiß nicht „to prevent the slipping", „to prevent slipping" (Keith).

Der Genetiv *yajñasya* mag für den Dativ stehn, wie etwa die Variation in ŚB. 1. 7. 1 *tasyaitām anustaraṇīṃ kurvanti yat saumyaṃ caruṃ tasmāt puruṣāyānustaraṇī kriyate* (H. Oertel, Zu den Kasusvariationen in der vedischen Prosa, SBAW 1937, H. 8, § 98) nahezulegen scheint. Man könnte ihn aber auch mit den folgenden Dativen konstruieren.

Die Richtigkeit der Übersetzung „Knoten" ergibt sich gerade an den beiden letztgenannten Stellen schon daraus, daß nun erst der Gedanke verständlich wird: Die wiederholten Strophen bilden sozusagen „Verdickungen, Wülste", die als „Knoten" gedeutet werden.

Fast noch besser als *barsa* „Verdickung, Knoten" paßt zu der Bedeutung von *barsva* das Femininum *bṛsī* (auch fälschlich *vṛṣī* geschrieben) „Wulst, Bausch von gewundenem Gras usw., Polster" (PW.), das im Kāty. Ś., Śāṅkh. Ś. und im Epos begegnet. Das lautliche Verhältnis leuchtet allerdings weniger unmittelbar ein.

Aber *barsva* selbst ist in lautlicher Beziehung recht seltsam. Es gehört, wie bereits Patañjali zu Pāṇ. 8. 3. 59 notiert, zu den nicht eben zahlreichen Ausnahmen des bekannten Gesetzes, nach welchem im Sanskrit *s* nach *r* zu *ṣ* wird. „Der Verdacht fremdländischen Ursprungs", den das anlautende *b* erweckt (Wackernagel I, § 162), wird dadurch beinahe zur Gewißheit (Wackernagel I, § 203c). Nun wird man nicht leicht ein Wort für „Zahnfleisch" — es sei denn, es handle sich um einen fachtechnischen Terminus einer ausländisch beeinflußten Wissenschaft, woran hier nicht zu denken —, noch auch eines für „Wulst" oder „Knoten" entlehnen. Unter den in der Grundvorstellung zwar verwandten, aber im einzelnen abweichenden Bedeutungen, die sich für *barsva*, *barsa*, *bṛsī* feststellen lassen, dürfte „Polster" denjenigen Begriff darstellen, der sich am ehesten als entlehnbar denken läßt. Damit aber wird man bereits auf Iran gewiesen, als das Land, dem die Inder auch sonst Kultur- und Luxusgegenstände und ihre Benennungen abgeborgt haben.

barsva könnte, ebenso wie *barsa*, eine nach volkssprachlichen Gesetzen umgebildete Form sein. H. Smith hat

(MSL. 23 p. 270) die überzeugende Vermutung vorgetragen, daß prakrt. *tassiṃ* aus skrt. *tasmin* auf dem Wege über ein **tasviṃ* entstanden sei, und den Übergang *sm* > *sv* der dissimilatorischen Wirkung des folgenden Nasals zugeschrieben. In diesem Zusammenhang hat er auch schon auf *barsva* hingewiesen, das er sich als volkssprachliche Form des vedischen *varṣman* „Gipfel" erklären möchte. Gibt man aber auch die theoretische Möglichkeit zu, daß ein Wort für „Gipfel" zur Benennung des Zahnfleisches werden könnte, so steht doch die sich damit ergebende Notwendigkeit, *barsva* von *barsa* zu trennen, seinem Vorschlag entschieden entgegen. Ich möchte deshalb lieber die Entsprechung aufstellen: *tassiṃ* : **tasviṃ* : *tasmin* = *bars*[*s*]*a* : **barsvan*, *barsva* : **barsman*, und in dem so erschlossenen **barsman* iranisches *barəsman* erkennen.

In der religiösen Terminologie der Parsen bezeichnet *barəsman* ein beim Gottesdienst in der Hand zu haltendes Zweigbündel (vgl. Air. Wb. s. v.). Diese Verwendung des Wortes ist jedoch zweifellos verhältnismäßig jung, wie vor allem sein Gebrauch als Objekt des Verbums *star* „ausbreiten" zeigt. Es muß ursprünglich genau das gleiche bedeutet haben wie das etymologisch verwandte vedische *barhis* „zum Daraufsitzen bestimmte ausgebreitete, gebündelte Grasunterlage" (vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda[3] S. 342, Anm. 3). Das dem vedischen *barhis* auch hinsichtlich des Ableitungselements genau entsprechende iranische *barziš* (np. *bāliš*) zeigt die ebenfalls sekundäre, wenn auch der ursprünglichen näherliegende, Bedeutung „Polster, Kissen". Da darf man die Vermutung wagen, daß außerhalb der religiösen Sphäre, vielleicht in örtlicher Begrenzung, *barəsman* „gebündelte Grasunterlage" gleicherweise das Polster oder Kissen benennen konnte. Zeugnis dieses erschlossenen Sinnes wäre unser erschlossenes skrt. **barsman* „Polster", als dessen Fortsetzungen wir: *bṛsī*; *barsa*; *barsva* „Polster, Kissen; Wulst (Knoten); Zahnfleisch" vermutet haben.

Läßt sich *barsva* mit einiger Wahrscheinlichkeit als Lehnwort begreifen, dann hat auch der Wechsel des Akzents in *bárs*va und *barsá* und derjenige des Vokalismus der Stamm-

silbe in *barsá* und *bṛsī* nichts Auffälliges mehr. Unsicherheit in der Aussprache fremder Worte läßt sich leicht begreifen. Die Umbiegung von *barsa*, **bṛsa* in femininische Flexion (*bṛsī*) mag dem Einfluß von Worten wie *āsandī* — Kāty. Ś. 13. 3. 1f. in gleichem Atem mit *bṛsī* genannt — zu verdanken sein. Auch dafür, daß die lautlich differenzierten Formen *bársva*, *barsá*, *bṛsī* in leicht differenzierter Bedeutung gebraucht werden, gibt es Parallelen: J. Wackernagel, Festschrift Jakobi, S. 12f.

Vielleicht darf man noch passender ein anderes Wort vergleichen, das ich (oben Bd. 91, S. 90f.) als Lehnwort aus dem Iranischen erklärt habe: *kŭ̆rpāsa*[1]). Ich möchte mich hier an W. Henning anschließen, der brieflich meint, daß skrt. *kárpāsa* „Baumwolle" möglicherweise dasselbe Wort (pers. **kṛppāss͡a*) darstelle, das demnach in mp. *kirpās* „feines Gewebe, weißer Musselin" (vgl. Hübschmann, Armenische Grammatik I, S. 168) fortleben würde. Auch hier wäre ein iranisches Wort in zwei Lautgestalten entlehnt, von denen je eine einer besonderen — in diesem Falle bereits entlehnten — Bedeutung zugeordnet worden wäre.

1) Meine Analyse **x*ᵛ*arapāss͡a* „Verwundungsschutz" möchte ich gegenüber einem brieflichen Vorschlag W. Hennings, *kurpāsa* auf **kṛppāss͡a* „Körperschutz" (vgl. aw. *kəhrp*) zurückzuführen, aufgeben. Nicht nur setzt er ein syntaktisch leichteres Kompositum voraus, er erlaubt zugleich, auch *kŭ̆rpāsa* aus dem Mitteliranischen entlehnt sein zu lassen.

Indische Wörter und Sitten

Von **Paul Thieme-Breslau**

1. *pūjā*

Die Erklärung des Wortes *pūjā* verspricht die Lösung nicht nur eines sprachwissenschaftlichen, sondern auch eines religionsgeschichtlichen Problems. Im heutigen hinduistischen religiösen Wortschatz dient es der Benennung der mehr oder weniger komplizierten, von Darbringungen begleiteten Verehrung, die man der Gottheit, insbesondere ihrem Bildnis oder Symbol darbringt, steht also für einen zentralen Begriff des Kultus. Bei dieser Verehrung handelt es sich nun um eine Form des Gottesdienstes, die aus dem feierlichen vedischen Opfer, dem *yajña*, herzuleiten man nicht ohne weiteres versuchen wird. Oft trägt sie einige primitive, oder zum mindesten volkstümliche Züge. Nach der Ansicht St. Konow's beruht sie im Gegensatz zum *yajña* „auf uralter Grundlage": Festgabe Hermann Jacobi, S. 263. Wirklich sicheres über diese Grundlage und wirklich endgültiges über das Verhältnis von *yajña* und *pūjā* auszusagen wird aber solange nicht möglich sein, als die eigentliche, ursprüngliche Meinung des Wortes *pūjā* und damit der grundsätzliche Sinn der mit ihm benannten Kulthandlungen nicht zweifelsfrei festgestellt ist.

Als nächstliegendes Auskunftsmittel in solchem Fall pflegt man die Etymologie zu betrachten. Aber gerade bei diesem Wort ist es nicht ganz einfach, eine wahrscheinliche oder gar überzeugende sprachliche Anknüpfung herzustellen. Auch die ausführliche Erörterung J. Charpentier's „Über den Begriff und die Etymologie von *pūjā*" (Festgabe Hermann Jacobi, S. 276ff.) hat nicht zu einem befriedigenden Ergebnis

geführt. Und zwar vor allem deshalb nicht, weil Charpentier es unterlassen hat, den Sinn, den das Wort in der ältesten uns erreichbaren Überlieferung hat, mit exegetischen Mitteln festzustellen und von dem so gewonnenen Ergebnis als einer festen Grundlage zur sprachlichen Deutung vorzustoßen. Seine Arbeit scheint mir geradezu ein Musterbeispiel dafür, daß bei der Behandlung eines wortgeschichtlichen Problems ein bedeutender Aufwand an Gelehrsamkeit und Phantasie unnütz vertan werden kann — jedenfalls soweit das besondere ins Auge gefaßte Ziel in Frage kommt —, wenn man es nicht für nötig hält, sich zunächst einmal ein Bild vom lebendigen Sprachgebrauch der alten Texte zu machen.

Charpentier redet einer schon früher geäußerten Vermutung das Wort, der zufolge *pūjā* ein Lehnwort aus einer dravidischen Sprache wäre, und führt es auf die im Tamil und Kanaresischen vorkommende Wurzel *pūçu* bzw. *pūsu* „beschmieren, aufkleben, übermalen" zurück. Nach seiner Ansicht hätte *pūjā* also zunächst „Bemalen mit Farbe", dann, da dies ein charakteristischer Zug der Verehrung von Götterbildern ist, „Götterverehrung, worship" und schließlich „Ehrung" bedeutet. Da die Verehrung göttlicher Symbole durch Bestreichen mit meistens roter Farbe sich nicht ohne Glaublichkeit aus primitiven religiösen Vorstellungen herleiten läßt, ergibt sich zugleich eine innere Wahrscheinlichkeit für die Entlehnung des Wortes und Begriffes *pūjā* aus der Sprache und dem Denken der Ureinwohner durch die Arier.

Allein, so einleuchtend das alles zunächst klingen mag, die von Charpentier vorausgesetzte, wenn auch — bemerkenswerterweise — nicht in klaren Worten formulierte Bedeutungsentwicklung des Wortes *pūjā* beruht auf reiner Spekulation und läßt sich tatsächlich mit dem Sprachgebrauch der ältesten Quellen nicht in Einklang bringen. Mit gutem Grund stellt das PW. an die Spitze der Bedeutungen, die es *pūjā* zuschreibt: „Ehrenbezeugung, Ehren." Es läßt sich leicht sehen, daß die Bedeutung ‚worship' ihr gegenüber sekundär ist. Charpentier glaubt den „Umstand, daß schon

Yāska und Pāṇini *pūj* und *pūjā* in einem Sinn verwenden, die ihren ursprünglichen [d. h. den von ihm aus dem Begriff der heutigen *pūjā* erschlossenen] Sinn nicht mehr erraten läßt", leicht beiseite schieben zu können, ja er benützt ihn zu einem religionsgeschichtlichen Schluß (a. a. O., S. 292). Mir scheint gerade dieser Passus seiner Ausführungen es sehr deutlich zu machen, daß er sein Gebäude auf fließendem Sand errichtet hat.

Zwar ist es gewiß kein Schade, wenn wir bei unsrer Untersuchung von der modernen *pūjā* ausgehn. Nur die Frage, welches man „als das älteste konstitutive Element der *pūjā* zu betrachten hat" (a. a. O., S. 285), ist offenbar auf anderem Wege zu lösen, als auf dem von Charpentier eingeschlagenen, der auf ein subjektives Meinen hinausläuft: wovon wir „hier absehen können" und was „als charakteristisches Element hervortritt", kann nicht dem Urteil persönlichen Gutdünkens unterliegen, sondern muß im Lichte alter Aussagen — wir sind ja in der glücklichen Lage, eine mehrere Jahrtausende zurückreichende Überlieferung auswerten zu können — mit allen verfügbaren Mitteln methodisch festgestellt werden.

Als die Bestandteile der heutigen „großen" *pūjā* gibt der Abbé J. A. Dubois, Hindu Manners, p. 149f., an: 1. *Avahana.* The evocation of the deity. 2. *Asana.* A seat is presented to him to sit on. 3. *Swagata.* He is asked if he has arrived quite safely, and if he met with no accident on the way. 4. *Padya.* Water is offered to him for washing his feet. 5. *Arghya.* Water is presented to him in which flowers, saffron, and sandalwood powder have been placed. 6. *Achamania.* Water is offered that he may wash his mouth and face in the prescribed fashion. 7. *Madhuparka.* He is offered in a metal vessel a beverage composed of honey, sugar, and milk. 8. *Snana-jala.* Water for his bath. 9. *Bhooshan-abharanasya.* He is presented with clothes, jewels, and ornaments. 10. *Gandha.* Sandalwood powder. 11. *Akshatas.* Grains of rice coloured with saffron. 12. *Pushpa.* Flowers. 13. *Dhūpa.* Incense.

14. *Dīpa.* A lighted lamp. 15. *Neiveddya.* This last offering is composed of cooked rice, fruit, liquefied butter, sugar and other eatables, and betel. — Before offering these gifts, care should be taken to sprinkle a little water over them with the tips of the fingers. The worshippers then prostrate themselves before the deity.

Daß all das alter Sitte gemäß geschieht zeigt z. B. Rām. 1. 2. 25 *pūjayām āsa taṃ devaṃ pādya*-(4)-*arghya*-(5)-*āsana*-(2)-*vandanaiḥ, praṇamya vidhivac cainaṃ pṛṣṭvā caiva nirāmayam* (3); 1. 14. 27 *ācchāditās te vāsobhiḥ* (9) *puṣpair* (12) *gandhaiś* (10) *ca pūjitāḥ*, Kauṭ. *adhik.* 14, *adhy.* 3, Satz 56 (ed. Jolly S. 261, Z. 21 f.) ... *gandha*-(10)-*mālyena* (9) *pūjayitvā* ...

Auch über den Sinn dieser Sitte wird uns kein Zweifel gelassen. Als Ehrungen (*vandana*) werden Rām. 1. 2. 25 *pādya* usw. zusammengefaßt; statt Wurzel *pūj* kann *arc* „ehren" gebraucht werden: Rām. 1. 31. 13 *arcitaṃ vividhair gandhair* (10) *dhūpaiś* (13) *cāgurugandhibhiḥ*; oder *pūjā* ist Instrument von *arc*: Rām. 3. 16. 6 *navāgrayaṇa*-(15)-*pūjābhir abhyarcya pitṛdevatāḥ.*

Ja, wir dürfen noch einen Schritt weitergehn. Schon die Darstellung der *pūjā* bei Dubois gibt uns ein Recht dazu. Unbefangener Betrachtung kann es doch gar nicht entgehn, daß den verschiedenen Teilen der Handlung ein gemeinsamer Gedanke zugrunde liegt, der sie zur sinnvollen Einheit macht, aus der man gar nicht ohne weiteres ein einzelnes Element herausnehmen kann: Die *pūjā* in der von Dubois geschilderten Form ist die Ehrung, die dem Gott in seiner Eigenschaft als bewirtetem Gast zuteil wird.

Die Ursprünglichkeit dieser Auffassung geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit — wenn nicht bereits aus Rām. 1. 2. 25, s. o. — aus alten Verwendungen von *pūj* hervor:

Kauṭ. 1. 3. 11 (5. 12) wird unter den Pflichten des *saṃnyāsin* genannt: *devatāpitratithipūjā* „Ehrung der Götter, Manen und Gäste"; die Einwohner von Ayodhyā werden

Rām. 1. 6. 17 als *devatātithipūjaka* gepriesen, sie folgen also dem Grundsatz Rām. 2. 28. 14 *devatānāṃ pitṝṇāṃ ca kartavyaṃ vidhipūrvakam, prāptānām atithīnāṃ ca rityaśaḥ pratipūjanam.* Neben Göttern und Manen ist es also der Gast, dem die *pūjā* genannte Ehrung zu erzeigen ist. So ist er *pūjanīya* oder *pūjanārha*: Rām. 1. 52. 14 *rājaṃs tvam atithiśreṣṭhaḥ pūjanīyaḥ prayatnataḥ*, 1. 73. 6f. *atha rājā Daśarathaḥ priyātithim upasthitam, dṛṣṭvā paramasatkāraiḥ pūjanārham apūjayat*, 3. 12. 30 *pūjanīyaś ca mānyaś ca bhavān prāptaḥ priyātithiḥ.*

Wiederum darf gelegentlich statt der Wurzel *pūj* die Wurzel *arc* verwendet werden: Rām. 2. 48. 11 *priyātithim iva prāptaṃ nainaṃ śakṣyanty anarcitum* (vgl. Odyssee ξ 56f. *ξεῖν', οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι*).

Und wiederum sind es die Stichworte, die bei Dubois die einzelnen Bestandteile der *pūjā* bezeichnen, die auch die *pūjā*, die dem Gast gezollt wird, näher kennzeichnen. Bei mehreren ist das ja selbstverständlich. Ihrem Wesen nach sind *pādya* usw. Dinge, die dem ankommenden Gast gereicht werden. Um die Übereinstimmung auch im einzelnen recht anschaulich zu machen, sei auf folgende Stellen verwiesen: Rām. 1. 47. 21 *pūjāṃ ca paramāṃ kṛtvā sopādhyāyaḥ sabāndhavaḥ, prāñjaliḥ kuśalaṃ pṛṣṭvā* (3) *Viśvāmitram athābravīt*, 1. 10. 17 *gatānāṃ tu tataḥ pūjāṃ ṛṣiputraś cakāra ha*: *idam arghyam* (5) *idaṃ pādyam* (4) *idaṃ mūlaṃ phalaṃ ca* (15) *naḥ*, 1. 52. 3, 4 *upaviṣṭāya* (2) *ca tadā Viśvāmitrāya dhīmate, yathānyāyaṃ munivaraḥ phalamūlam* (15) *upāharat . pratigṛhya tu tāṃ pūjām . . .*, 1. 52. 16f. *phalamūlena* (15) *bhagavan vidyate yat tavāśrame, pādyena*-(4)-*ācamanīyena* (6) *bhagavaddarśanena ca, sarvathā ca mahāprājña pūjārheṇa supūjitaḥ*, 2. 1. 46f. *samāninīya . . ., tān veśma nānābharaṇair* (9) *yathārhaṃ pratipūjitān*, 2. 32. 4 ff. *tam āgataṃ vedavidaṃ prāñjaliḥ . . . abhicakrāma Rāghavaḥ . . ., jātarūpamayair mukhyair aṅgadaiḥ kuṇḍalaiḥ śubhaiḥ, sahemasūtrair maṇibhiḥ keyūrair valayair api, anyaiś ca ratnair bahubhiḥ* (9) *Kākutsthaḥ pratyapūjayat,*

3. 12. 31 *evam uktvā phalair mūlaiḥ* (15) *puṣpaiś* (12) *cānyaiś ca Rāghavam, pūjayitvā* ... (vgl. 3. 1. 22), 3. 31. 37 *taṃ svayaṃ pūjayitvā tu āsanena*-(2)-*udakena* (4, 5, 6 oder 8) *ca*, 3. 35. 40 *sa svayaṃ pūjayitvā ca bhojanena*-(15)-*udakena* (4, 5, 6 oder 8) *ca*.

Ein Vers wie der letztgenannte macht es deutlich, wie willkürlich Charpentier verfährt, wenn er meint: „nichts zwingt uns zu der Annahme, daß gerade dies [das Anbieten von Speise] dem ursprünglichen Begriff der *pūjā* innewohnt" (a. a. O., S. 256), und dann weiterhin so verfährt, als ob er einen negativen Beweis erbracht hätte.

Wie steht es nun um das, was nach Charpentier a. a. O. „als das charakteristische Element jeder *pūjā* hervortritt", nämlich „das Waschen des Gottes ... mit Wasser oder mit Honig, Sauermilch, Zuckerlösung usw. und sein Bestreichen oder Betüpfeln mit gewissen Salben, Pulvern oder ölartigen Stoffen, die zudem meistens von in die Augen tretender roter oder gelber Farbe sind"? Offensichtlich lassen sich das Waschen (Baden)[1]) usw. aus Sitten herleiten, die bei der Ankunft eines hohen Gastes üblich waren. Daß man ihm (nach dem Bad) Öl und Salben zum Einreiben reicht, würde sich sowieso annehmen lassen. Um jeden Zweifel an der Altertümlichkeit auch dieser Gepflogenheit fortzuräumen, verweise ich beispielshalber auf AV. 9. 6. 11 *yád āñjanābhyañjanáṃ āháraty ájyam evá tát*, „wenn er [dem Gaste] Ölung und Salbung bringt, so ist das Opferbutter." Das Bestreichen mit Öl gehört zum Bad ebenso wie die Darreichung von frischen Kleidern und Schmuckstücken (Dubois 9). Als ein Bestandteil des Schmückens hat aber auch das Bestreichen oder Betüpfeln mit Farben zu gelten:

Während ihres Lebens im Palast war Sītā an *aṅgarāga* „rote Körperfarbe" und *raktacandana* „rote Sandelpaste" gewöhnt: Rām. 2. 33. 9 *aṅgarāgocitāṃ Sītām raktacandanasevinīm*; im gleichen Fall befindet sich Rāma: 2. 42. 15

1) Dem Badewasser pflegt man, besonders bei feierlichen Gelegenheiten, wohlriechende Stoffe zuzusetzen, vgl. z. B. Rām. 2. 65. 8 *haricandanasaṃpṛktam udakaṃ kāñcanair ghaṭaiḥ, āninyuḥ snānaśikṣājñāḥ* ...

yaḥ sukhenopadhāneṣu śete candanarūṣitaḥ; vgl. auch z. B. Rām. 2. 78. 5f. . . . *kubjā sarvābharaṇabhūṣitā, liptā candanasāreṇa rājavastrāṇi bibhratī*, 2. 82. 2 *vastrāṅgarāgaprabhayā dyotitā sā sabhottamā*, 3. 38. 27 *divyacandanadigdhāṅgān divyābharaṇabhūṣitān.*

In unserm Zusammenhang besonders bemerkenswert: Die von Bharadvāja mit einem Gelage fürstlich bewirteten Soldaten Bharata's erstrahlen „gerötet von roter Sandelpaste": Rām. 2. 91. 58 *raktacandanarūṣitāḥ.*

Die Frage, ob man bei gewissen Gelegenheiten gerade rote oder andere leuchtende Farben um ihrer apotropäischen Wirkung willen (vgl. hierzu Zachariae, WZKM 17, S. 214) als Schmuck bevorzugt, hat demnach mit der Verwendung roter Pulver und Salben bei der *pūjā* gar nichts zu tun. Hier handelt es sich ursprünglich um nichts anderes als ein ehrendes Schmücken des hohen Gastes. Die weiteren Fragen, ob man bei gewissen kultischen Handlungen rote Farbe auch in anderer Absicht verwendete, etwa als Ersatz des Blutes, ob man weiter auch diese unter den Begriff *pūjā* nachträglich subsummierte, oder auch ob man in die eigentliche *pūjā* primitive Vorstellungen und Gebräuche hineintrug, sind an und für sich von hohem Interesse. Ihre endgültige, befriedigende Beantwortung würde gründliche und sorgfältige Untersuchungen erfordern, die zu führen ich den Kennern der heutigen Religionen Indiens überlassen muß.

An der Wurzel der *pūjā* liegen jedenfalls keinerlei primitive Bräuche. Wohl aber mag sie schon seit alter Zeit mehr volkstümlichen Charakters gewesen sein als das feierliche, kostspielige und nur vom Priester zu zelebrierende Feueropfer. Sie eignet sich denn besonders zur Verehrung von Gottheiten, die in den niederen Schichten des religiösen Denkens leben. An dravidischen Einfluß braucht man dabei nicht gleich zu denken. Verehrung von Sondergöttern, Gespenster- und Geisterglaube, Zaubervorstellungen usw. waren ganz gewiß auch unter den Ariern selbst zu Hause. Im täglichen Leben

haben sie zweifellos von jeher eine bedeutende Rolle gespielt. Vgl. hierzu R. Pischel, GGA 1894, S. 419 und S. 423 ff.

RV. 6. 75 — ein Nachtragslied — ist dem Preis der Waffen gewidmet. V. 15 heißt es ausdrücklich: *idám ... iṣvai devyaí bṛhán námaḥ* „hier ist eine hohe Verehrung für den göttlichen Pfeil"; AV. 1. 19. 2 werden die Pfeile mit *daivīr manuṣyeṣavo* „göttliche Pfeile der Menschen" apostrophiert; AV. 5. 20, 5. 21 und 6. 126 wird die Kriegstrommel angesungen. 5. 21. 3 wird erwähnt, daß sie mit zerlassener Butter beträufelt wird: *ájyenābhighāritaḥ*; AV. 6. 13. 1 wird den Waffen der Götter, der Könige und der Hofbesitzer Verehrung dargebracht: *námo devavadhébhyo námo rājavadhébhyaḥ, átho yé víśyānāṃ vadhás tébhyaḥ ...*; RV. 6. 47. 26—28 wird der Streitwagen verherrlicht und angerufen. Man verehrt ihn mit Opferspeise: V. 27 *haviṣā ráthaṃ yaja*, V. 28 *déva ratha práti havyā́ gṛbhāya.*

Sicherlich hat die Verehrung von Waffen als „göttlich" ihren letzten Ursprung in primitiven „fetischistischen" Anschauungen. Zugleich aber ist es unverkennbar, daß sie sich hier in Formen vollzieht, die dem Dienst der hohen Götter entstammen. *namas, ājya, havis, yaj* stehn für Begriffe, die mit primitiven Kultgebräuchen, mit abergläubischem Sympathiezauber von Haus aus nichts zu tun haben. Es zeigt sich also, daß nicht nur magische Praktiken mehr oder weniger verdunkelt in das hohe Ritual eindringen, sondern auch umgekehrt Elemente des hohen Kultus herabsinken, und alte Fetische zum Rang der „Himmlischen" erhoben werden können.

Wenn im Rāmāyaṇa von einem Bogen die Rede ist, der von allen Königen *pūjā* empfängt: 1. 67. 6 *idaṃ dhanuḥ ... pūjitaṃ sarvarājabhiḥ* (vgl. 1. 67. 8), oder von den beiden himmlischen Bogen, die von aller Welt „geehrt" werden: 1. 75. 11 *ime dve dhanuṣī śreṣṭhe divye lokābhipūjite*, so stellt sich die dringende Frage, ob wir hier nicht einer ähnlichen Erscheinung gegenüber stehn. Ich glaube, wir müssen sie unbedingt bejahen. Aus Rām. 1. 31. 12 f. *tad ... dhanuḥ ... āyāgabhūtaṃ nṛpates tasya veśmani Rāghava, arcitaṃ vividhair gandhair dhūpaiś cāgurugandhibhiḥ* „dieser Bogen,

zum Gegenstand des Opfers geworden[1]) im Haus dieses Königs, geehrt durch verschiedenartige Blumen, Wohlgerüche und aloeduftenden Weihrauch" ergibt sich mit völliger Deutlichkeit, daß es sich um die Form der Verehrung handelt, die ursprünglich dem als Gast bewirteten Bewohner des Himmels zukam, nicht um einen rohen Zauber.

In noch stärkerem Maße als die Waffen des Kriegers sind die Geräte des Priesters der Neigung unterworfen, zu selbständigen Gegenständen der Anbetung zu werden. Vor allem ist es der Opferpfosten (*yūpa*), der seit ältester Zeit eine Rolle als „Gott" spielt. Der Dichter von RV. 3. 8 hat ihm ein eigenes Preislied gewidmet. Er nennt die Opferpfosten „Himmlische": V. 6 *devāsaḥ*. Der Opferpfosten wird mit „göttlichem" Honig[2]) beschmiert: V. 1 *añjánti tvām . . . vánaspate mádhunā daívyena*; es wird ihm der Löffel gereicht: V. 7 *yatásrucaḥ*; „jung[3]), schön gekleidet, umgürtet ist er herbeigekommen": V. 4 *yúvā suvāsāḥ párivīta āgāt*. Auch hier ist die Form der Verehrung dem hohen Kultus entborgt.

Die gleiche, oder doch eine sehr ähnliche Verehrung wird im Rāmāyaṇa ‚*pūjā*' genannt: 1. 14. 27 *ācchāditās te* (*yūpāḥ*) *vāsobhiḥ puṣpair gandhaiś ca pūjitāḥ*.

Ja, unter demselben Namen treffen wir sie in der schwarzen Magie. Zu einem bestimmten Zauber soll man 21 Kieselsteine aufhäufen, Honig und Ghee [ins Feuer] gießen, darauf die Kieselsteine mit Wohlgerüchen und Bekränzung „ehren" und dann eingraben: Kauṭ. 14. 3. 56 (261. 21f.) *tato gandhamālyena pūjayitvā nikhānayet*. Wenn irgendwo, dann müßten hier die primitiven Kennzeichen der ursprünglichen Form der *pūjā*, wenn es solche gegeben hätte, hervortreten. So

1) Dies dürfte der Sinn von *āyāgabhūta* sein. So auch der Kommentar: *yajanīyadevatābhūtam ity arthaḥ*. Die Bedeutung „Opfergeschenk", die das PW. für *āyāga* aufstellt, ist kaum möglich.

2) Nach Ait. Br. 2. 2. 4 mit zerlassener Butter (*ājya*).

3) Die Jugend, das heißt das jugendliche Aussehen, ist wohl eine Folge des Salbens. Vgl. z. B. RV. 10. 85. 43 *ājarasāya sám anaktv aryamā* „auf daß du (die Braut) nicht alt (d. h. jung) seist, möge dich Aryaman salben". Vgl. Verf., Fremdling im Ṛgveda, S. 125.

gänzlich unpassend, so deutlich mißbräuchlich ist es ja doch, was man hier den Kieselsteinen tut! Wie man in Wirklichkeit dazu kam, erläutert trefflich AV. 10. 6. 4 *hiraṇyasrag ayáṃ maṇíḥ ... gṛhé vasatu nó 'tithiḥ* „Mit Gold bekränzt möge dieser Amulettstein ... als Gast in unserem Hause weilen".

Auf Grund des bisher angezogenen Materials lassen sich als Bedeutungen von was ich vorläufig „Wurzel" *pūj* nennen möchte, aufstellen: „1. [Einen Gast oder Ankömmling] durch gastliche Aufnahme (Begrüßung, Anbieten eines Sitzes, Fußwaschung, Bad, Schmuck, Erfrischungen) ehren, mit Ehrerbietung empfangen, bewirten." 2. „[Einen Gott] als Gast (in den dem ankommenden Gast gegenüber gebräuchlichen Formen) ehren." „3. [Als göttliche Wesen verehrte Gegenstände: Waffen, Opfergeräte, oder auch Zaubermittel] durch Blumen, Wohlgerüche, Schmuck usw. (wie Götter) verehren."

Hinzuzufügen ist fürs erste die allgemeine Bedeutung „ehren". Sie liegt z. B. vor Pāṇ. 2. 1. 61[1]) *sanmahatparamottamotkṛṣṭāḥ pūjyamānaiḥ* „*sat*, *mahat parama*, *uttama* und *utkṛṣṭa* werden komponiert mit [Wörtern für Begriffe], die geehrt werden": einen König, den man ehrt, nennt man also *mahārāja*, usw.; Nir. 3. 18 *siṃho vyāghra iti pūjāyāṃ śvā kāka iti kutsāyām* ‚er ist ein Löwe', ‚er ist ein Tiger' [sagt man], wenn eine Ehrung [beabsichtigt ist]; ‚er ist ein Hund', ‚er ist eine Krähe', wenn eine Schmähung"; 12. 7 *ekasyā eva pūjanārthe bahuvacanaṃ syāt* „der Plural [*uṣásaḥ* in RV. 1. 92. 1a] für die eine [Uṣas] dürfte gebraucht sein, um [sie] zu ehren"[2]); Rām. 1. 69. 11 ... *diṣṭyā me pūjitaṃ kulam, Rāghavaiḥ saha saṃbandhāt* „durch eine [glückliche] Fügung ist mein Haus geehrt auf Grund der Verschwägerung mit den Raghuiden"; 3. 9. 27 *deśadharmas tu pūjyatām* „die Sitte des Landes werde geachtet."

1) Dies nebst 2. 1. 62 die deutlichste Stelle für die Bedeutung von *pūj* bei Pāṇini.

2) Bedeutung 1 darf man erkennen Nir. 5. 14 *udakaṃ puṣkaraṃ pūjākaram* ... „*puṣkara* ist Wasser: es bewerkstelligt *pūjā* (Begrüßung mit Wasser) ..." (*puṣ* wird also = *pūjā* gesetzt!).

Sieht man einmal einen epischen Text — ich wählte als Beispiel die drei ersten *kāṇḍa* des Rāmāyaṇa — auf die Verwendung der Wurzel *pūj* durch, so muß man bald feststellen, daß die Belege für 1 bei weitem die häufigsten sind. Zwischen und neben den Verwendungen in der Bedeutung 1 und 2 und dem farblosen „ehren" stehn nun noch einige Gebrauchsweisen, bei denen etwas zu verweilen nicht ganz überflüssig ist.

Dem Gast und der Gottheit gesellt sich als Objekt der *pūjā* insbesondere der Brahmane: Rām. 2. 109. 31 ... *dvijātidevatātithipūjanaṃ ca panthānam āhus tridivasya santaḥ*. Zunächst einmal, insofern er besonders geehrter Gast ist: 3. 46. 33 *dvijātiveṣeṇa hi taṃ dṛṣṭvā Rāvaṇam āgatam, sarvair atithisatkāraiḥ pūjayām āsa Maithilī* (vgl. 3. 47. 2 *brāhmaṇaś cātithiś caiva anukto hi śapeta mām, iti dhyātvā ... Sītā vacanam abravīt*). Sodann, insofern er typischer Gast ist, z. B. als zum Opfer eingeladener *ṛtvij* (z. B. Rām. 1. 8. 7), oder als bittstellender *muni* (z. B. 1. 18. 55). Als solcher ist er überhaupt schlechthin *pūjārha* 1. 52. 17, 1. 53. 8 oder *pūjya* 3. 8. 5, 2. 24. 29.

Aber werden bei der *pūjā* der Gottheit das Schmücken und die Darreichung von Speise und Trank als wesentliche Kennzeichen empfunden, die sich begreiflicherweise schnell zu einem Ritual entwickeln, hinter dessen Ausführung der Gedanke der Bewirtung verblaßt, so bei der des Brahmanen die Ehrerbietung. Sie kann z. B. darin ihren Ausdruck finden, daß man sich bei seiner Ankunft vom Sitz erhebt (Rām. 2. 5. 24), oder sich höflich von ihm verabschiedet (z. B. 1. 26. 32), oder auch ihn überhaupt ehrerbietig behandelt. Rāma weigert sich, den tödlichen Pfeil gegen Rāma Bhārgava zu entsenden, mit der Begründung: Rām. 1. 76. 6 *brāhmaṇo 'sīti pūjyo me*.

Ehrerbietung, im besonderen ehrerbietige Begrüßung, schuldet man nun allen, die ehrwürdig (*guru*) sind: Rām. 2. 31. 16 *dharmajña gurupūjāyāṃ dharmaś cāpy atulo mahān*, d. h. dem Vater: 1. 77. 21 *pitaraṃ devasaṃkāśaṃ pūjayām āsatus* („begrüßten ehrfürchtig") *tadā*, der Mutter:

2. 21. 25 *yathaiva rājā pūjyas* („dem Ehrerbietung zu bezeigen ist") *te gauraveṇa tathā hy aham* (die Mutter)[1], alten Leuten: 2. 1. 14f. *vṛddhānāṃ pratipūjakaḥ* („Ehrerbietung zeigend"), ... *sānukrośo jitakrodho brāhmaṇapratipūjakaḥ*, 2. 20. 9 *so 'paśyat puruṣaṃ tatra vṛddhaṃ paramapūjitam* („hochgeehrt"), *upaviṣṭaṃ gṛhadvāri* — vor allem, wenn sie Freunde des Vaters sind: 3. 14. 4 *sa taṃ pitṛsakhaṃ matvā pūjayām āsa* („begrüßte ehrfurchtsvoll") *Rāghavaḥ* —, oder den vom königlichen Vater her überkommenen Ratgebern: 2. 101. 13 *tad idaṃ śāśvataṃ pitryaṃ sarvaṃ sacivamaṇḍalaṃ, pūjitam* („geehrt, ehrwürdig") *puruṣavyāghra nātikramitum arhasi*, und — gewissermaßen aus doppelter Veranlassung — dem *upādhyāya* der Familie: 2. 100. 9 *sa kaccid brāhmaṇo vidvān dharmanityo mahādyutiḥ, Ikṣvākūṇām upādhyāyo yathāvat tāta pūjyate* („wird mit Ehrfurcht behandelt")?

Die Gattin ehrt den Gatten: Rām. 2. 39. 30 ... *bhartāraṃ kā na pūjayet.* Sie darf ihm keine Verachtung zeigen, denn der Gatte ist die Gottheit der Frau: 2. 39. 31 ... *ārye kim avamanyeyaṃ striyā bhartā hi daivatam.* Diese charakteristische Auffassung veranlaßt es, daß sich in der Gatten-*pūjā* gewisse rituelle Merkmale beobachten lassen. Hierher gehört es, wenn die Braut die große Zehe ihres Gatten mit roter Farbe beschmiert (Charpentier, a. a. O., S. 289).

Nach Āśv. G. S. 1. 24. 1 ff. hat man ehrende gastliche Aufnahme zu gewähren: den Priestern, die man zur Ausführung eines Opfers bestellt hat (1), einem Brahmanen, der sein Studium abgeschlossen hat (*snātaka*) und sich [mit einer Bitte] naht (2), dem Lehrer (*ācārya*)[2], Schwiegervater, Vaters- und Mutterbruder (4) und dem König (3). Zum letzten Punkt vergleiche man Rām. 1. 52. 14 *satkriyāṃ hi bhavān etāṃ pratīcchatu mayā kṛtām, rājaṃs tvam atithiśreṣ-*

1) Vgl. Rām. 2. 101. 21 *yāvat pitari dharmajña gauravaṃ lokasatkṛte, tāvad dharmakṛtāṃ śreṣṭha jananyām api gauravam.*

2) Kauṭ. 5. 3. 20 (145. 23) ... *ācāryā vidyāvantaś ca pūjāvetanāni* (in Ehrengeschenken bestehender Sold) *yathārhaṃ labheran* erweitert sozusagen die Vorschrift von Āśv. G. S. 1. 24. 2 und 4.

ṭhaḥ pūjanīyaḥ prayatnataḥ. Auf diesem Weg wird der König gleich dem Brahmanen *pūjya* (Rām. 3. 40. 14) oder *pūjanīya* (3. 1. 19) „ein zu ehrender" schlechthin.

Doch ist das Motiv der Ehrung ein klein wenig verschieden. Zwar ist der König an und für sich „ehrwürdig" (*guru*), aber nicht vor seinem Fluch fürchtet man sich, wie es beim Brahmanen geschieht (Rām. 3. 47. 2), sondern vor seiner Strafe; man ehrt ihn, nicht weil er heilige Kräfte besitzt, sondern weil er mächtig, gerecht und gnädig ist: Rām. 3. 1. 18f. *dharmapālo janasyāsya śaraṇyaś ca mahāyaśāḥ, pūjanīyaś ca mānyaś ca rājā daṇḍadharo guruḥ*, 3. 40. 13f. *auṣṇyaṃ tathā vikramaṃ ca saumyaṃ daṇḍaṃ prasannatām, dhārayanti mahātmāno rājānaḥ ... tasmāt sarvāsv avasthāsu mānyāḥ pūjyāś ca nityadā*. Seine Gerechtigkeit, begleitet von richtiger Zumessung von Zorn und Gnade, ist geradezu Bedingung dafür, daß er „geehrt, respektiert" wird: 3. 33. 21 *nayanābhyāṃ prasupto vā jāgarti nayacakṣuṣā, vyaktakrodhaprasādaś ca sa rājā pūjyate janaiḥ*, Kauṭ. 1. 4. 13 (6. 5) *yathārhadaṇḍaḥ pūjyaḥ*.

Die *pūjā*, die man den Göttern als Verehrung darbringt, kann man auf ihre Behausungen übertragen: Rām. 1. 77. 12f. *maṅgalālāpanair homaiḥ śobhitāḥ kṣaumavāsasaḥ, devatāyatanāny āśu sarvās tāḥ pratyapūjayan*; diejenige, die man den Asketen als Ehrerbietung erzeigt, auf ihre Einsiedeleien: 1. 48. 15 *āśramo divyasaṃkāśaḥ surair api supūjitaḥ*, Kauṭ. 13. 5. 14 (252. 16) *sarvadevatāśramapūjanaṃ ca ... kārayet*[1]). Ein göttliches Wesen „ehrt"

1) Rām. 1. 48. 10 *tāṃ dṛṣṭvā munayaḥ sarve Janakasya purīṃ śubhām, sādhu sādhv iti śaṃsanto Mithilāṃ samapūjayan* handelt es sich weniger um ehrerbietige als beifällige Begrüßung. Vgl. hierzu 1. 8. 10 *tataḥ sādhv iti tad vākyaṃ brāhmaṇāḥ pratyapūjayan* („begrüßten beifällig, lobten"), 1. 12. 20, 2. 76. 12, 3. 20. 5 usw., und 1. 26. 27 *sādhu sādhv iti Kākutsthaṃ surāś cāpy abhipūjayan* („begrüßten beifällig, beglückwünschten"), 1. 34. 19, 1. 49. 20, 3. 26. 16 usw. Pāṇini 1. 4. 94 *suḥ pūjāyām* heißt wohl „*su* [ist ein *karmapravacanīya*] wenn ein Lob [ausgedrückt ist]". Danach Nir. 3. 21 *astir abhipūjitaḥ svastīti* „ein gelobtes Sein [heißt] ‚*svasti*'". — Daß ein geographischer Begriff nicht ohne weiteres Objekt von *pūj* im allgemeinen Sinn von

einen Ort schon dadurch, daß es sich dort zeigt. So würde man Rām. 3. 1. 4 [*tāpasāśramamaṇḍalam*] *pūjitam copanṛttaṃ ca nityam apsarasāṃ gaṇaiḥ* am passendsten übertragen: „die Menge der Waldeinsiedeleien, ständig beehrt und als Tanzplatz benutzt von Scharen von Apsarasen." Das Adjektiv *mantrapūjita* in dem Ausdruck *mantriṇo mantrapūjitāḥ* Rām. 2. 113. 2 erklärt der Kommentar durch „geehrt als Entscheider bei der Überlegung schwieriger Geschäfte." Ich halte das für wenig einleuchtend und würde die Deutung: „die *mantra*-Kenner (gemeint sind Vasiṣṭha, Vāmadeva und Jābāli), die von den (als göttliche Wesen vorgestellten) *mantras* beehrt werden (indem sie sich ihnen zeigen)" jedenfalls in Erwägung ziehen.

Da es zur Ehrung des Gastes und dann zur Ehrung überhaupt gehört, daß man den Geehrten schmückt, mag ein Wort für „ehren" gelegentlich gebraucht werden, wo wir „schmücken" sagen würden: Rām. 2. 3. 13 *antaḥpurasya dvārāṇi sarvasya nagarasya ca candanasragbhir arcyantāṃ* (mögen geschmückt werden) *dhūpaiś ca ghrāṇahāribhiḥ*. So auch, und nicht etwa weil sie ursprünglich „mit Farbe beschmieren" oder dgl. bedeutet hat, die Wurzel *pūj*: 2. 26. 16 ... *hastī ... śrīmān sarvalakṣaṇapūjitaḥ*.

Ganz allgemein gesprochen dient die Ehrung der Befriedigung des Ankömmlings, man trachtet seine Wünsche zu erfüllen: Rām. 2. 70. 6 *dūtān uvāca Bharataḥ kāmaiḥ saṃpratipūjya tān*, 1. 77. 9f. *praviveśa gṛhaṃ rājā ...*, *nananda svajanai rājā gṛhe kāmaiḥ supūjitaḥ* (vgl. 2. 84. 18 *āśaṃse svāśitā senā vatsyaty enāṃ vibhāvarīm, arcito vividhaiḥ kāmaiḥ śvaḥ sasainyo gamiṣyasi*). So wird der Gast erfreut: 1. 69. 18 *uvāsa paramaprīto Janakenābhipūjitaḥ*.

Nur ein leichter Schritt führt von hier zu der Erweiterung: „jemanden [durch Gewährung von Wünschen] zufriedenstellen, erfreuen": Kauṭ. 9. 3. 37 (210. 23) ... *pratipannam* (den, der

„ehren" sein kann, lehrt Patañjali I, S. 105, Z. 8f. ... *Gālavagrahaṇaṃ tasya pūjārthaṃ deśagrahaṇaṃ ca kīrtyartham* „... für den geschieht die Erwähnung von Gālava [in Pān. 6. 3. 61], um [ihn] zu ehren, und die Erwähnung des Landes [in 4. 1. 160], um [es] zu rühmen.

seine Einwilligung gegeben hat) *iṣṭābhiprāyaiḥ pūjayet*, 1. 13. 15f. (15. 12) *tuṣṭān bhūyaḥ*[1]) *pūjayet . atuṣṭān ... prasādayet*[2]), Rām. 2. 18. 22 *eṣa mahyaṃ varaṃ dattvā purā mām abhipūjya ca, sa paścāt tapyate rājā*, 1. 24. 22ff. *tato deśasya suprīto varaṃ prādād anuttamam ... deśasya pūjāṃ tāṃ dṛṣṭvā kṛtāṃ Śakreṇa ...* Zu vārtt. 3 zu Pāṇ. 4. 1. 163: *vṛddhasya ca pūjāyām* „[Es hätte gelehrt werden müssen, daß der technische Name *yuvan*] auch einem Alten [gegeben wird], wenn *pūjā* [beabsichtigt ist]", stellt Patañjali (S. 265, Z. 24) die Frage: *kā punar iha pūjā* „Was aber ist hierbei *pūjā*?" und gibt folgende Antwort: *yuvatvaṃ loka īpsitaṃ pūjety upacaryate . tatrabhavanto yuvatvenopacaryamāṇāḥ prītā bhavanti* „Als bei den Leuten erwünscht wird Junggenanntwerden als *pūjā* (Zufriedenstellung, Erfreuung) betrachtet. Die Ehrwürdigen freuen sich, wenn sie als jung (als den Namen *yuvan* tragend) behandelt werden." Wenn Yāska, Nir. 10. 16 zu RV. 4. 57. 2d *ṛtásya naḥ pátayo mṛḷayantu* bemerkt, daß die Handlung des Verbums *mṛḍayati* entweder „Mitleid" oder „*pūjā*" ausdrückt: *mṛḷayatir upadayākarmā pūjākarmā vā*, dann werden wir den Sinn der zweiten Möglichkeit wohl so verstehn müssen, daß *mṛḷayantu* = *pūjayantu* = „mögen [durch Gewährung unserer Wünsche] erfreuen" zu setzen ist.

Aus der Bedeutung „[einen lieben Gast (Rām. 1. 73. 6f., 3. 12. 30 usw.), einen Freund (1. 11. 16f.)][3]) gastlich ehren,

1) So Shama Sastry, 2. Auflage, S. 23, Z. 12. Jolly liest mit M. statt *bhūyaḥ* : *arthamānābhhyām*. Ich ziehe die oben gegebene Lesung als die etwas schwierigere und, wenn richtig verstanden („Die zufriedenen soll er noch mehr zufriedenstellen"), bezeichnendere vor. Die von Jolly gegebene mag aus Kauṭ. 1. 11. 29 (13. 1) stammen.

2) Die Entsprechung: *pūjayet* — *prasādayet* mag man zur Beleuchtung von Rām. 2. 25. 20 *nṛmāṃsabhojanā raudrā ye cānye sarvajātiyāḥ, mā ca tvāṃ himsiṣuḥ putra mayā saṃpūjitās tv iha* anziehen. Daß die *pūjā* überhaupt ursprünglich apotropäischen Charakter gehabt habe, wird man aus solchem gelegentlichen, wohl verständlichen Gedanken nicht schließen wollen.

3) Vgl. Pār. G. S. 1. 3. 1 *ṣaḍ arghyā bhavanti* : *ācāryaḥ ... priyaḥ ... iti.*

bewillkommnen" leitet sich ab die Verwendung von *abhipūjita* im Sinne von „willkommen, erwünscht": Rām. 1. 52. 22 *yasya yasya yathākāmaṃ ṣaḍ raseṣv abhipūjitam tat sarvam ... abhivarṣa* „was jedem immer je nach Wunsch unter den sechs Geschmacksarten willkommen ist, das alles ströme zu ..."[1]).

Das PW., das die Beziehung von *pūjā* zur gastlichen Aufnahme nicht hervorhebt, gibt für *pūjayati* die Bedeutungen „Ehrfurcht bezeigen, ehren, mit Achtung behandeln, mit Ehren empfangen", wogegen eben nur einzuwenden wäre, daß die letztgenannte Bedeutung an die erste Stelle gehört. Ebenso sollte „begrüßen" als erste Bedeutung von *prati* + *pūjayati* stehn. Einwandfrei ist die Angabe unter *abhi* + *pūjayati* „Jemand ehrenvoll empfangen, — begrüßen, ehren, beloben." Jedenfalls glaube ich, daß die obigen Erörterungen genügen, es wahrscheinlich zu machen, daß es sich bei der *pūjā* ursprünglich um „Gastehrung" handelt, und daß sich von diesem Ausgangspunkt aus die anderen Verwendungen leicht verstehen lassen. In den meisten Fällen brauchen wir gar nicht theoretisch zu entwickeln, sondern können die Zwischenstufen zwischen Haupt- und Nebenbedeutungen, den Übergang von engerer zu freierer Gebrauchsweise den Aussagen der Texte selbst ablesen.

Ein völlig zwingender Beweis, daß die Bedeutung „Gastehrung" älter ist als die Bedeutung „Ehrung", ist freilich erst dann erbracht, wenn sich für *pūjā* „Gastehrung" auch eine bestätigende Etymologie finden läßt, wenn es uns gelingt „den wortzeugenden Eindruck wieder lebendig zu machen", wie W. Schulze einmal (Kleine Schriften, S. 117) die Aufgabe des Etymologen formuliert hat.

Im Gegensatz zu Charpentier, der „für *pūjā* an arischen

1) Der präsentische Sinn des Partizips und die Konstruktion mit dem Genetiv im Einklang mit Pān. 3. 2. 188 (*vartamāne* 123 *ktaḥ* 187) *matibuddhipūjārthebhyaḥ* und 2. 3. 67 (*ṣaṣṭhī* 50 *kartṛkarmaṇoḥ* 65) *ktasya ca vartamāne*.

Ursprung nicht denken kann" (a. a. O., S. 284), bin ich der Meinung, daß ein solcher als höchstwahrscheinlich zu gelten hat. Der Begriff trägt nichts „Unarisches" in sich, nichts was man mit einem Wort der eigenen Sprache nicht hätte benennen können. Im Gegenteil. Ausdrucksweisen wie Rām. 1. 10. 15 *kariṣye ... pūjām ... vidhipūrvakam* („so, daß die Vorschrift befolgt ist"), 1. 13. 2 *nyāyataḥ* („der Regel entsprechend") *pratipūjya*, 1. 49. 22 *pūjām ... vidhivat* („wie es die Vorschrift verlangt") *prāpya* (vgl. 3. 35. 39 *sa ... samāgamya vidhivat tena ... arcitaḥ*, 3. 74. 7 *pādyam ācamanīyaṃ ca sarvaṃ prādād yathāvidhi*), 2. 56. 17 ... *pūjayām āsa dharmavit* („als ein den *dharma* kennender"), 1. 50. 7f. ... *arghyam ādāya satvaram ... Viśvāmitrāya dharmeṇa dadau dharmapuraskṛtam*, *pratigṛhya tu tām pūjām*, allein schon zeigen sehr deutlich, daß man die *pūjā* als die Erfüllung einer Regel brahmanischer Sitte auffaßte.

Daran tat man auch durchaus recht. Der schon angezogene Passus Āśv. G. S. 1. 24. 1ff. gibt, um nun irgendein Beispiel zu nennen, verhältnismäßig genaue Vorschriften über den gastlichen Empfang. Sowohl die Angaben über die Personen, denen er gewährt werden soll (s. o. S. 116), als auch über seine einzelnen Bestandteile (Āśv. G. S. 1. 24. 7: *viṣṭara*, *pādya*, *arghya*, *ācamanīya*, *madhuparka*, *go*) stimmen aufs beste mit dem überein, was sich von der *pūjā* feststellen läßt.

Der Abschnitt des G. S. beginnt mit den Worten: *ṛtvijo vṛtvā madhuparkam āharet* „Wenn er die Opferpriester gewählt hat, bringe er ihnen die Honigmischung." In der Tat nimmt die Darreichung der Honigmischung, wie aus 1. 24. 7ff., wo sie nochmals genannt wird, hervorgeht, in der zeitlichen Abfolge nicht den ersten Platz ein. Sie folgt auf die Anbietung des Sitzes und die Reinigung. Offenbar aber wird sie als besonders charakteristisch empfunden und deshalb gewissermaßen in der Überschrift genannt. Āśv. G. S. 1. 24. 1 ... *madhuparkam āharet* könnte man geradezu umschreiben: „Er möge die [aus den in 7 genannten Teilen bestehende] Gastehrung erweisen" = „*pūjāṃ kuryāt*", oder

noch genauer: „*pūjām upāharet*“ (vgl. Rām. 1. 51. 5 *upāharat pūjām*).

Sollte nicht die Darreichung des Mischtranks die Rolle des „wortzeugenden Eindrucks“ bei Schaffung des Wortes *pūjā* „gastliche Begrüßung“ gespielt haben und *pūjā* auf dieselbe Wurzel wie *-parka* zurückgehn?

parka gehört zu Wurzel *pṛc* „mischen“, die im RV. das Präsens *pṛṇakti*, Plural *pṛñcati*, im AV. auch thematisch **pṛ́ñcati* (Imp. *pṛñca* AV. 9. 4. 23, Part. Präs. *pṛ́ñcatī* 18. 4. 50) bildet.

Wie man zu Präsensstämmen auf *-aya*, zu präsentischen Perfekten, zu reduplizierten Präsentien und einigen „Wurzeln“ des von Pāṇ. 3. 1. 35ff. geschilderten Aussehens periphrastische Formen des Typus *janayām akar* (nur Schwarzer YV.: Verf., Pāṇini and the Veda, S. 15), *cakāra*, *vidāṃ kurvantu*, *bibhayāṃ cakāra*, *bibharāṃ cakāra*, *kāsāṃ cakre* usw. bildet, so lassen sich auch zum Präsensstamm *pṛ́ñca-* Formen wie **pṛñcām akar*, **pṛñcāṃ karotu*, **pṛñcām cakāra*, *cakre* als möglich voraussetzen. Von einem **pṛñcām* aber darf man annehmen, daß es volkssprachlich über die Zwischenstufen **puñcām*, **puṃjām*, **pujjām* zu *pūjām* wurde, wenn es auch eine Parallele für die hier vorausgesetzte Entwicklung innervokalischen *ñc* in den uns bekannten Dialekten nicht gibt. Ich kann mir jedenfalls nicht denken, daß man diese kleine Schwierigkeit, die ja höchstwahrscheinlich lediglich durch unsere Unkenntnis alter und mannigfaltiger Dialekte bedingt ist, als ernstliches Hindernis betrachten wird.

Aufs beste zu der hier vorgetragenen Vermutung stimmt es, daß *pūjā* am öftesten als Objekt der Wurzel *kṛ* erscheint. Aus dem seinem Ursprung nach periphrastischen *pūjāṃ kṛ* „[jmdm.] die Mischung machen“ hat man später ein Nomen *pūjā* „Gastehrung“ abstrahiert und dazu dann weiterhin ein Denominativum *pūjayati* „begrüßen, ehren“, wozu *pūjana* (bei Pāṇini stets Adjektiv), geschaffen.

Eine formelle Analogie bietet *cintā* und sein Denominativum *cintayati*. Denn *cintā* muß in ähnlicher Weise wie *pūjā* auf **pṛñcāṃ kṛ* auf *cintāṃ kṛ* zurückgehn. Dies seinerseits

muß, wie **pṝñcām kṛ* auf *pṝñcati*, auf einem Präsens **cintati* beruhen, welches zwar nicht erhalten ist, sich aber aus aw. *cinat-* (belegt durch den Konjunktiv *činaϑāmaide* Vr. 12. 4 mit falschem *ϑ* für *t*, wie es nicht selten vorkommt) erschließen läßt: **cintati* : aw. *cinat-* wie z. B. ved. *vindáti* : aw. *vinad-* (*vīnastī* Y. 31, 15 usw.).

Gänzlich erwartungsgemäß ist es auch, daß das Wort *pūjā* volkssprachliche Lautgestalt zeigt. Nicht der Brahmane, sondern der Hausherr oder die Hausherrin (z. B. Rām. 1. 51. 5) empfängt den Gast, nicht der Brahmane allein, sondern überhaupt Gläubige, auch Frauen (z. B. Rām. 2. 20. 14; 19, 1. 77. 12f., 2. 24. 28f.), erweisen den Himmlischen die *pūjā*; und nicht nur die Gottheiten des hohen, sondern auch gerade die des niederen Kultus empfangen sie (s. o. S. 111ff.).

So ruhen denn der feierliche *yajña*, dessen immer verwickelter sich gestaltende Ausführung den Eingeweihten, die ein schwieriges Studium absolvieren müssen, überlassen wird, und die *pūjā*, für die im einfachsten Fall eine Handvoll Blumen und ein Schälchen Wasser genügt, entgegen der eingangs erwähnten Ansicht Sr. Konow's auf der gleichen Grundlage: dem Gedanken der Bewirtung der eingeladenen Gottheit. Wenn z. B. AV. 9. 6 die einzelnen Phasen der gastlichen Aufnahme mit solchen des Opfers in mystischer Weise gleichgesetzt werden, wenn es z. B. Manu 3. 70 heißt: *nṛyajño 'tithipūjanam* „die Ehrung des Gastes ist das Opfer, das man Menschen bringt", so wird damit im Grunde nur ein Zusammenhang künstlich und unvollkommen wiederhergestellt, der durch den ursprünglichen Sinn des *yajña* und der *pūjā* tatsächlich gegeben ist. Dieser ursprüngliche Sinn ist beim *yajña*, der gänzlich in den Bann priesterlichen Denkens geriet, bezeichnenderweise viel eher und entschiedener in den Hintergrund getreten und hat der Auffassung vom Opfer als einer mit geheimnisvoller Kraft geladenen Zauberhandlung Platz gemacht, während noch die Form der heutigen *pūjā* den eigentlichen Inhalt recht deutlich verrät.

2. *satkṛ*

Das PW. gibt als Bedeutung *b* von *satkṛ*: „Jemandem (acc.) Ehre bezeigen, *insbes.* einen Ankömmling freundlich aufnehmen, ehrenvoll bewirten“[1]. Auf das gleiche Verbum bezieht sich Pāṇini, wenn er lehrt, daß *sat* im Sinne der Ehrerbietung (*ādara*) Präverb (*upasarga* und *gati*) ist: 1. 4. 63 *ādarānādarayoḥ sadasatī*. Es ist also Synonym von *pūj* (vor allem in profaner Verwendung).

Offenbar durch die Auffassung des „Präverbs“ *sat* als des präsentischen Partizipialstammes von *as* veranlaßt, erkennt das PW. noch eine Bedeutung *a* an: „in die gehörige Ordnung bringen, zurechtlegen, zurechtmachen, aufputzen, schmücken.“ Eine kritische Durchmusterung der hierfür angeführten Belegstellen zeigt jedoch, daß es sich dabei entweder um die Bedeutung *b* handelt, oder um Sonderverwendungen, die sich aus ihr ableiten lassen, nicht aber um eine ursprüngliche Bedeutung, die ihr zugrunde liegt.

Ehe er in den Wald zieht, beauftragt Rāma den Lakṣmaṇa, Waffen zu holen: Rām. 2. 31. 31 *satkṛtya nihitaṃ sarvam etad ācāryasadmani, sa tvam*[2] *āyudham ādāya kṣipram āvraja Lakṣmaṇa*. Was hier mit *satkṛtya* gemeint ist, ergibt sich mit Deutlichkeit aus 2. 31. 33 *tad divyaṃ rājaśārdūlaḥ satkṛtaṃ mālyabhūṣitam, Rāmāya darśayām āsa Saumitriḥ sarvam āyudham*. Den Waffen wird Ehrerbietung erwiesen, weil sie himmlisch, d. h. göttlich sind. Statt *satkṛtya* und *satkṛtam* könnte es ohne weiteres *pūjayitvā*, *pūjitam* oder *arcayitvā*, *arcitam* heißen: oben S. 112f.

In anderen Fällen irrt sich das PW. hinsichtlich der Konstruktion. In Rām. 2. 70. 19 *tasmai hastyuttamāṃś citrān kambalān ajināni ca, satkṛtya Kekayo rājā Bharatāya dhanaṃ dadau* ist nicht *hastyuttamān* sondern *tasmai* ...

1) Die Sonderbedeutung „Jemandem die letzte Ehre erweisen (durch Verbrennung des Leichnams usw.)“ bietet eine interessante Parallele zu der für lat. *sepelire* vorauszusetzenden (W. Schulze, Kleine Schriften, S. 474) Bedeutungsentwicklung.

2) Andere Lesart: *sarvam*.

dadau mit *satkṛtya* zu verbinden: „ihm, dem Bharata, gab König Kekaya, indem er [ihn] ehrte, herrliche Elephanten usw.“. Analog ist zu beurteilen Manu 3. 99 *saṃprāptāya tv atithaye pradadyād āsanodake, annaṃ caiva yathāśakti satkṛtya vidhipūrvakam* „dem angekommenen Gaste möge er geben Sitz und Wasser, und ebenso Speise nach Vermögen nachdem er [ihn] so, daß die Vorschrift befolgt ist, geehrt hat (indem er ehrt), 3. 96 *bhikṣām apy udapātraṃ vā satkṛtya vidhipūrvakam, vedatattvārthaviduṣe brāhmaṇāyopapādayet*, vgl. z. B. Rām. 2. 3. 14f. *praśastam annam ..., satkṛtya dvijamukhyānāṃ śvaḥ prabhāte pradīyatām*, 3. 7. 24... *śubham ... annam ..., tābhyāṃ susatkṛtya dadau mahātmā*, 1. 13. 14 *dātavyam annaṃ vidhivat satkṛtya na tu līlayā* (nicht ohne Ehrerbietung[1])), *sarve varṇā yathā pūjāṃ prāpnuvanti susatkṛtāḥ* (vgl. 1. 13. 33 *avajñayā na dātavyaṃ kasyacil līlayāpi vā*), Kauṭ. 9. 4. 18 (212. 15) *satkṛtya vāsmai bhūmiṃ dāsyāmi*[2]), Manu 9. 129 *dadau sa ..., somāya rājñe satkṛtya prītātmā saptaviṃśatim.* AK. 3. 1. 14 *satkṛtyālaṃkṛtāṃ kanyāṃ yo dadāti sa kūkudaḥ* „*kūkuda* heißt, wer Ehrerbietung erwiesen habend ein Mädchen im Schmuck [in die Ehe] gibt“ geht schönstens zusammen mit Rām. 1. 9. 13f. *ānāyya tu mahīpāla Ṛṣyaśṛṅgaṃ susatkṛtam ..., prayaccha kanyāṃ Śāntāṃ vai vidhinā susamāhitaḥ.* Wir dürfen *satkṛ* in diesem Zusammenhang sogar in ganz bezeichnendem Sinn („ehrenvoll bewirten“) verstehn: Pār. G. S. 3. 1 ist der *vaivāhya* „Hochzeiter, Schwiegersohn, der zur Begehung der Hochzeit in das Haus des Schwiegervaters kommt“ unter den sechs Personen genannt, die mit dem *argha* zu empfangen sind (vgl. auch Stenzler, Pāraskara, Übersetzung zum a. O.).

Gelegentlich ist *satkṛ* tatsächlich mit einem Dingobjekt zu denken. Yājñ. 1. 31 *kṛtāgnikāryo bhuñjīta vāgyato*

1) Vgl. Rām. 1. 62. 13 *sābhimānam ... salīlam idam abruvan.*

2) R. Shamasastry: „having improved his lands, I shall return them to him“, aber richtig J. J. Meyer: „Ich werde ihm das Land als Ehrung schenken.“

gurvanujñayā, *āpośānakriyāpūrvaṃ satkṛtyānnam akutsayan*. Die Mitākṣarā erklärt *satkṛtya* mit *saṃpūjya*. Und warum soll sie eigentlich nicht recht haben? *satkṛtya* und *akutsayan* gehören ja offenbar ebenso zusammen wie etwa *satkṛtya* und *na ... līlayā* in Rām. 1. 3. 14 (s. o.). Also: „er möge mit Ehrerbietung die Speise essen, nicht [sie] scheltend." Nach Pāṇ. 1. 4. 63 dürfte man paraphrasieren: *ādaraṃ kṛtvā*, was aber auch heißen könnte: „mit Sorgfalt, mit Bedacht." Es ist nun durchaus möglich, daß in unserem Zusammenhang der Begriff der „Ehrerbietung" ebenfalls in diesem verdünnten Sinn zu fassen ist. Das Subjekt des Verbums *satkṛ* ist in Rām. 1. 9. 14 als *susamāhita* „wohl gesammelt, aufmerksam" charakterisiert. Unserm Yājñ.-Vers mag man gegenüberstellen Manu 2. 53 *upaspṛśya dvijo nityam annam adyāt samāhitaḥ*. Für gesichert halte ich die hier mögliche Bedeutung „mit Sorgfalt, mit Bedacht" in Mah. Bhār. 12. 133. 2 (C. 12. 4816) *tasmāt saṃjanayet kośaṃ satkṛtya paripālayet* „er möge mit Sorgfalt aufbewahren." An und für sich käme sie auch für Rām. 2. 31. 31 *satkṛtya nihitam sarvam etad* (*āyudham*) *ācāryasadmani* in Betracht, wenn eben nicht 2. 31. 33 eine emphatischere Auffassung anriete (s. o. S. 124).

Eine Gruppe für sich dürften die folgenden Wendungen bieten: Rām. 2. 117. 6 *svayam ātithyam ādiśya sarvam asya susatkṛtam*, MBh. 5. 192. 18 *tasmai Pāñcālako rājā gām arghyaṃ ca susatkṛtam*, *prāpayām āsa*, Manu 3. 264 *jñātibhyaḥ satkṛtaṃ dattvā bāndhavān api bhojayet*. Kullūka erklärt *satkṛtaṃ dattvā* mit *pūjāpūrvakam annaṃ dattvā* „auf Ehrung folgende [sc.] Speise gegeben habend." Ich glaube, man wird ihm zustimmen müssen: *annaṃ satkṛtya dā* (s. o. S. 125) und *satkṛtam* (*annam*) *dā* sehen aus wie synomyme Ausdrücke. Wir hätten dann für diese Fälle[1]) ein *satkṛta*

1) Hierher zu rechnen ist wohl auch der vom PW. unter *satkṛta* n. „ehrenvoller Empfang" aufgeführte einzige Beleg Mārk. P. 34. 32 *gurūṇām āsanaṃ deyam abhyutthānādisatkṛtam* „den Ehrwürdigen ist ein mit in Sicherheben usw. bestehender Ehrung angebotener Sitz zu geben".

„geehrt, d. h. von Ehrung begleitet, mit Ehrung dargeboten" anzuerkennen.

Wem das zu tun nicht zusagt, muß *satkṛta* „geehrt" hier entweder wie *praśasta* „gepriesen, preislich" (Rām. 2. 3. 14 *praśastam annam*) oder wie *abhipūjita* „willkommen, erwünscht" (Rām. 1. 52. 22, s. o. S. 120) auffassen. Bei der Interpretation von Mah. Bhār. 5. 8. 9 (C. 5. 180) *tatra mālyāni māṃsāni bhakṣyaṃ peyaṃ ca satkṛtam* wird man diese Auffassung vielleicht ernsthafter in Erwägung ziehen.

satkṛta „geschmückt (mit)" schließlich ist analog zu erklären wie das Passiv von *arc* und *pūj* im gleichen Sinn: oben S. 118.

Was *satkṛ* wirklich heißt, steht demnach im PW. unter *b* zu lesen. Mit dieser Feststellung aber geraten wir in den gleichen Zweifel, den uns *pūjā* bereitete, nämlich ob die allgemeine Bedeutung „Ehre bezeigen", oder die besondere „ehrenvoll bewirten" als älter anzusehen. Auch diesmal müssen wir von der grammatischen Analyse die endgültige Lösung erwarten.

Die Auflösung *sat* + *kṛ* „Gutes tun" ergibt freilich nichts. Sie läßt die allgemeine wie besondere Bedeutung im Grunde unerklärt und wirft uns auf Vermutungen zurück, wie das Element des „Ehrens" überhaupt in die Verbalhandlung eindringen, ja dazu kommen konnte, sie gänzlich zu beherrschen[1]).

Eine andere Möglichkeit, die zunächst ein wenig ferner liegt und deshalb, so viel ich sehe, noch gar nicht in Erwägung gezogen worden ist, hat aber von vornherein den gleichen Anspruch, aufmerksam geprüft zu werden: *sat-* kann die schwache Ablautform des Stammes *sadas* „Sitz" : **sats* > *sat-*, darstellen. Solche Formen von *-as*-Stämmen kommen als

1) Rām. 2. 39. 20 *asatyaḥ . . . satataṃ satkṛtāḥ priyaiḥ, bhartāraṃ nānumanyante . . . striyaḥ* enthält vielleicht ein beabsichtigtes Wortspiel. *asatyaḥ* „schlecht" und *satkṛtāḥ priyaiḥ* „geehrt, erfreut durch angenehme Dinge (Geschenke usw.)" korrespondieren nur in ihrer Lautgestalt.

Vorderglieder von Komposita bekanntlich auch sonst vor: *mandhātṛ* aus **manz-* zu *mánas*, *sátpati* aus **sats-* zu *sádas* „Wohnsitz" (Wackernagel, Grammatik II. 1 § 22c), und z. B. *βλασφημεῖν* aus **βλαψ-* zu **βλαβος* (Wackernagel, KZ 33, S. 43, Grammatik I § 69)[1]).

Damit wären wir auf eine Urbedeutung: „einen Sitz bereiten" geführt, die sich nun leicht und schlagend als Grundlage der Bedeutung „ehrenvoll bewirten" erklären läßt. Das Anbieten eines Sitzes ist charakteristischer Bestandteil ehrender Aufnahme — wofür zahlreiche Belege in den voraufgehenden Erörterungen zu finden sind —, ebenso wie das Bereiten der Honigmischung. *sat + kṛ* und *pūjāṃ kṛ* sind also nicht nur in ihrer tatsächlichen Verwendung, sondern auch ihrem Ursprung nach verwandt: sie benennen dieselbe zusammengesetzte Handlung, indem sie je einen ihrer charakteristischen Bestandteile in das Blickfeld rücken, ihn „zum Symbol des Ganzen erheben" (H. Brinkmann, Zeitschr. f. Deutschkunde 47, S. 606, zitiert bei W. Havers, Glotta 25, S. 105). Vergleichen läßt sich auch der Gebrauch von *udakaṃ kṛ*, eigentlich „Wasser bereiten" = „[einem Toten] durch die Wasserspende Ehre erweisen" = „Totenzeremonien vollziehn" (z. B. Manu 5. 88 *udakaṃ*[2]) *kuryāt*), und pali *paṭisanthāraṃ karoti* „Hinbreitung [eines Sitzes] machen" = „ehrenvoll empfangen, bewillkommnen, Freundschaft schließen".

Auch die Konstruktion von *satkṛ* mit dem Akkusativ kann dieser Erklärung nicht im Wege stehn. Sie ist nämlich gar nicht so häufig, wie das PW. vermuten läßt. Ausdrucksweisen wie Rām. (Gorresio) 3. 37. 35 *pakṣīndraṃ satkariṣyāmi* kommen zwar gelegentlich vor, sind aber keineswegs typisch. Die einzige aktive Form in lebendigem, häufigem Gebrauch

1) Nicht ein Wurzelnomen **ās* (Uhlenbeck), sondern der verkürzte Stamm von *ásas* n. „Sitz" ist Vorderglied in *āspadam*. *ásas* ist belegt in *svāsa[s]-sthá* RV. 10. 13. 2, aus dem man fälschlich ein **āsá* m. „Sitz" (vgl. Neisser, Zum Wörterbuch I, S. 155) herausanalysiert.

2) Kullūka: *udakam iti pūrakapiṇḍaṣoḍaśaśrāddhādisakalapretakṛtyopalakṣaṇam.*

ist *satkṛtya*. Das „Objekt" ist dabei in der Regel gar nicht eigens ausgedrückt (Typus: Am. K. 3. 1. 14 *satkṛtya ... kanyām ... dadāti*, oben S. 21), oder dem direkten oder indirekten Objekt des Verbum finitum zu entnehmen (Typus: Rām. 1. 13. 21 *samānayasva satkṛtya ... mānavān*, 2. 70. 19 *satkṛtya ... Bharatāya dadau*, 2. 3. 15 *satkṛtya dvijamukhyānām ... pradīyatām*). Wir können also die Form ebensowohl intransitiv übersetzen: „Ehrerbietung erwiesen habend, mit Ehrerbietung."

Die Verwendung des sogenannten „passiven" Partizips auf *-ta* im Sinne von „geehrt" beweist natürlich nichts für ursprünglich transitiven Charakter des aktiven Verbs. Die Form auf *-ta* wird ja eigentlich nur „einem Nomen beigesellt, um anzuzeigen, daß die Handlung des Verbums an ihm zur Erscheinung gekommen ist" (Delbrück, Altindische Syntax, S. 382). So ist denn *satkṛta* der, dem die Gastehrung erwiesen, aber auch das, was mit Ehrerbietung dargeboten worden ist (oben S. 126f.). Die letztere Bedeutung würde tatsächlich kaum erklärbar sein, wenn *satkṛ* wirklich von Anbeginn als Transitivum mit dem Akk. der Person gebraucht worden wäre.

Wohl verständlich aber ist es, daß zu *satkṛta* „geehrt" nachträglich ein transitives Aktiv in Gebrauch kam, wobei selbstverständlich der Einfluß nahestehender oder geradezu synonymer Verben wie *mānayati*, *arcayati*, *pūjayati* mitwirkte.

3. Pali *paṇṇākāra*

Während im Pali „5" stets *pañca* heißt, gebraucht man für 15, 25 und 50 auch eine Nebenform *paṇṇa* : *paṇṇarasa*, *paṇṇavīsati*; *paṇṇuvīsaṃ*, *paṇṇāsa:* Geiger, Pali § 48, Rhys Davids-Stede, Pali-English Dictionary s. v. *pañca*. Die gleichen und ähnliche Formen begegnen in der A. Māgh. und J. Māh.: Pischel, Prakrit-Sprachen § 273. Eine entsprechende Nebenform des von mir oben S. 122 rekonstruierten **pṛñcā* könnte *paṇṇā* lauten. Ich glaube, sie in dem Ausdruck pali *paṇṇākāra* nachweisen zu können.

Nach dem Pali-English Dictionary s. v. *paṇṇa* heißt *paṇṇākāra* freilich: 'state or condition of writing' i. e. object of writing; that which is connected or sent with a letter, a special message, donation, present, gift. Ich darf aber wohl darauf verzichten, eine ausführliche Begründung dafür zu geben, weshalb ich die hier vorausgesetzte Entwicklung von „state or condition of writing" zu „gift" nur als ein semasiologisches Verlegenheitsprodukt unwahrscheinlichster Art zu betrachten vermag. Allzu deutlich ist es ja doch, daß weder *paṇṇa* „Blatt, Brief" noch *ākāra* „Gestalt" in dem Wort enthalten sein kann.

Als Übersetzung für *paṇṇākāra* läßt sich — wenigstens vorläufig, d. h. solange die feineren Begriffsschattierungen noch nicht festgestellt sind — überall „Geschenk" einsetzen. Diese Bedeutung kann an und für sich schon ohne weiteres auf einer ursprünglicheren „Ehrung [die in einem Geschenk besteht]" beruhen. Vgl. z. B. Jāt. VI. 349. 11 *paṇḍitassa satasahassena pūjaṃ kāresi* „mit Hunderttausend [Geldstücken] ehrte er den P." = „er machte ihm ein Ehrengeschenk von Hunderttausend"; Jāt. VI. 353. 7f. *maṃ sattahi ratanehi pūjessati*; Jāt. VI. 363. 15 *Mahāsattaṃ dhanena pūjento*. Ja, als „Ehrengeschenk" stellt sich offenbar der *paṇṇākāra* eigentlich dar, sei es, daß er dem König als Audienzgeschenk gebracht: Jāt. III. 319. 7f. *ath' assa tasmiṃ khaṇe paṇṇākāratthāya mātuluṅgaṃ āhariṃsu* „nun brachte man ihm (dem König) in diesem Augenblick eine Zitrone als Ehrengeschenk (= skrt. *pūjārtham*), Jāt. II. 166. 4ff., VI. 390. 13ff.; oder jemandem als Hochzeitsgeschenk geschickt: Jāt. VI. 368. 8f. *rājā Bodhisattassa sahassamūlaṃ paṇṇākāraṃ pesesi* (= *sahassena pūjaṃ kāresi* Jāt. VI. 349. 11) . . . *sakalanagaravāsino paṇṇākāre pahiṇiṃsu*; oder einem Freund, den man für seinen Sohn um die Tochter bittet, als Werbungsgabe geboten: Jāt. IV. 316. 15, Dh. P. Co. I. 182. 4; oder aber einem Freund, zu dem man nicht mit leeren Händen kommen möchte, als Besuchsgabe mitgebracht wird: Jāt. III. 10. 4ff.

Will man *paṇṇākāra* aus **pṛñcākāra* entstanden sein lassen, wird man nach Spuren einer noch bezeichnenderen

Bedeutung „[in einer Gabe bestehende] Ehrung für den Gast, Begrüßungsgabe" suchen. Als solche sehe ich die folgenden Gebrauchsweisen des Wortes an: Dh. P. Co. III. 292. 18ff. . . . *evam eva idha katakalyāṇaṃ . . . imaṃ lokaṃ hitvā paralokaṃ gataṃ dasavidhadibbapaṇṇākāraṃ ādāya . . . paccuggantvā devatā abhinandanti* „ebenso (wie Verwandte einen von der Reise zurückgekehrten begrüßen) begrüßen die Gottheiten einen, der hier Gutes getan hat, . . . wenn er diese Welt verlassen hat und nach jener Welt gekommen ist, indem sie ihm . . . mit den zehnfachen himmlischen Begrüßungsgaben entgegengehen[1])", Jāt. III. 3. 13f. *rājāno bhayena tāsaṃ nagaraṃ pavisituṃ na denti. paṇṇākāraṃ pesetvā bāhiren' eva vasāpenti* „aus Furcht pflegten ihnen die Könige nicht zu erlauben, die Stadt zu betreten. Sie schickten ihnen eine Begrüßungsgabe und ließen sie außerhalb nächtigen", Dh. P. Co. I. 392. 6ff. *Migāraseṭṭhī . . . 'āgat' amhā' ti sāsanaṃ pahiṇi. Dhanañjayaseṭṭhī bahuṃ paṇṇākāraṃ pesetvā dhītarā saddhiṃ mantesi: 'amma sasuro kira te . . . āgato, tassa kataragehaṃ paṭijaggitabbaṃ* „M. . . . schickte einen Brief: ‚Wir sind angekommen.' Dh. sandte eine reiche Begrüßungsgabe und überlegte mit seiner Tochter: ‚Dein Schwiegervater ist . . . gekommen. Welches Haus soll für ihn besorgt werden?'"

Dh. P. Co. II. 78ff. wird von dem Laienbruder Citta erzählt, wie er sich aufmacht, den Buddha zu sehen. Auf dem Wege sorgen Gottheiten für ihn und seine zahlreichen Begleiter, indem sie am Ende einer jeden Tagesreise mit einer Lagerstätte und Speise und Trank aufwarten. Schließlich hat er so viele Vorräte, daß er die von Göttern und Menschen herbeigebrachten Ehrengeschenke abweisen muß: S. 79. 18 *devatāhi c'eva manussehi ca abhihaṭapaṇṇākāram vissajjento va agamāsi.* Für seine Ankunft prophezeit der Buddha einen Blumenregen. Als die Einwohner von Sāvatthi davon hören,

1) Vgl. hierzu Kauṣītakī-Up. 1. 4 *taṃ* (den in den Himmel gelangten Toten) *pañca śatāny apsarasāṃ pratiyanti śataṃ cūrṇahastāḥ, śataṃ vāsohastāḥ, śataṃ phalahastāḥ, śatam āñjanahastāḥ, śataṃ mālyahastāḥ.*

stellen sie sich mit Ehrengeschenken auf beiden Seiten des Weges auf: S. 80. 9f. *paṇṇākāraṃ ādāya maggassa ubhosu passesu aṭṭhaṃsu.* Solche Ehrengeschenke (*paṇṇākāra*) von Göttern und Menschen empfängt Citta wieder, als er davon zieht: S. 81. 17ff. In der Gāthā (Dh. P. 303), deren Erläuterung unsere Geschichte dient, heißt es: *Saddho ... yaṃ yaṃ padesaṃ bhajati tattha tatth' eva pūjito* „Ein Frommer ... empfängt *pūjā*, wohin er immer kommt." Der Buddha erzählt schließlich, wie derselbe Citta einst, in einem früheren Dasein, einem Mönch Speise gebracht und ihn mit einer Blumenspende geehrt hat und dann den Wunsch ausspricht: S. 83. 5ff. *yathā me ayaṃ rasapiṇḍapāto pupphapūjāya saddhiṃ cittaṃ tosesi evaṃ nibbattanibbattaṭṭhāne paṇṇākārasahassāni ādāya āgantvā mayhaṃ cittaṃ tosentu ...* „Wie dieser mein Napf mit wohlschmeckenden Almosenspeisen samt der Blumen-*pūjā* den Sinn erfreut hat, so möge man in allen künftigen Existenzen meinen Sinn erfreuen, indem man zu mir kommt mit tausendfachen *paṇṇākāras.*"

Ich glaube, daß nach der Feststellung der Bedeutung von *paṇṇākāra* als „Ehrung für den Gast, Begrüßungsgabe; Ehrengeschenk" und nach dem, was ich oben über die Bedeutung von *pūjā* bemerkt habe, schließlich auch unter Berücksichtigung der soeben mehrfach angedeuteten Berührung der beiden Begriffe, man an der Gleichung **pṛñcā = pūjā = paṇṇā[-kāra]* nicht zweifeln darf.

Nachtrag zu S. 122

Zu der von mir angenommenen Entwicklung *pṛñcām > pūjām* sei erinnert an das Verhältnis des Jaina-Terminus *pārañciya* und des buddhistischen *pārājika:* W. Schubring, Kalpa-sūtra, S. 13, S. Lévy, JA. 1922, S. 505f. Daß es sich hier nicht um parallele Bildungen aus verschiedenen Stämmen *(parāñc-* und *parāc-)*, sondern um ursprünglich identische Worte handelt, macht die ziemlich fernliegende technische Bedeutung hochwahrscheinlich.

Aryaman in der Bhagavadgīta

Von **P. Thieme,** Breslau

In Bhag. Gītā X. 19ff. verkündet Kṛṣṇa dem Arjuna „die himmlischen Machtentfaltungen seines Selbstes" (*divyā ātmavibhūtayaḥ*) und nennt sich dabei die Sonne unter den Gestirnen, den Mond der Konstellationen (Mondhäuser) (21), den Sāmaveda (also den heiligsten) unter den Veden, den Vāsava (Indra) unter den Deva (22), den Śaṅkara unter den Rudra (22) usw. Die Verse sind nicht ohne religionsgeschichtliches Interesse. In bündiger Kürze geben sie für mehrere Gestalten, die der altvedischen Götterwelt entstammen, zu verstehn, wie man in epischer Zeit ihre Stellung innerhalb der Göttergruppen auffaßte, und worin man ihre Eigenart sah. So erscheint hier in 21 (*ādityānām ahaṃ viṣṇuḥ*) Viṣṇu als der erste der Āditya, im Einklang mit gelegentlichen sonstigen Äußerungen des Epos (vgl. PW. s. v. *āditya* b), oder in 24 (*purodhasāṃ ca mukhyaṃ māṃ viddhi pārtha bṛhaspatim*) Bṛhaspati als der erste der Purohita, wie sehr häufig in den Brāhmaṇa (vgl. Strauss, Bṛhaspati im Veda S. 48), oder in 29 (*varuṇo yādasām aham*) Varuṇa als der Herr der Wassertiere. Am auffallendsten, ja zunächst geradezu rätselhaft, ist die Formulierung in 29: *pitṝṇām aryamā cāsmi* „ich bin auch der Aryaman der Väter". Wieso tritt Aryaman hier an die Spitze der „Väter", was hat er überhaupt mit ihnen zu schaffen?

Nun, woran man natürlicherweise zuerst denken möchte, um diejenigen *pitaraḥ*, denen man den Piṇḍapitṛyajña und das Śrāddha darbringt, handelt es sich offenbar gar nicht. Diesen Manen im engeren Sinne schreibt man zwar einen gemeinsamen Aufenthalt, den *pitṛloka*, zu, den man sich irgendwo im Süden denkt, eine wirkliche Gemeinschaft bilden

sie aber nicht. Jeder Haushalt kümmert sich in Wirklichkeit nur um seine Väter, die Verstorbenen der eigenen Familie, in erster Linie die drei unmittelbaren Aszendenten des Hausherrn: die „Väter" des Nachbarn schon existieren sozusagen für ihn gar nicht. Wenn also hier der Dichter von einer Gruppe göttlicher Wesen mit einem Anführer redet, so meint er vielmehr „die in mystisches Dunkel gehüllten Väter der Vorzeit: die *devāḥ pitaraḥ*, die göttlichen Väter", denen beim Śrāddha das sogenannte Daiva oder Vaiśvadaiva nach Caland's überzeugender Vermutung (Altindischer Ahnencult S. 181 ff.) gilt, und die im RV. als Aṅgiras unter Indras Führung vor allem die Rinder befreiten und gewannen (Caland, Totenverehrung bei einigen der indog. Völker S. 56 ff.).

Nach altvedischer Anschauung dürfte es selbstverständlich nur Indra — allenfalls Bṛhaspati (vgl. Strauss, Bṛhaspati S. 9) — sein, der an der Spitze dieser Urväter steht. Erscheint in unserem Vers in dieser Stellung der Gott Aryaman, so kann er hierher nur sekundär als Vertreter Indras gelangt sein. Nun erhellt aus einem Verse des Schwarzen Yajurveda (MS. 4. 12. 4, Kāth. 10. 13, TS. 2. 3. 14. 4[f]), den ich an anderer Stelle (Fremdling im Ṛgveda S. 107 ff.) ausführlich besprochen habe, daß man in der späteren vedischen Zeit begann, den Aryaman, dessen eigentliche Bedeutung als Hüter der Gastlichkeit vergessen war, mit Zügen zu schmücken, die man dem Bilde Indras entlehnte. Hier wird Aryaman als *vájrabāhu* und *gotrabhíd* gefeiert — *gotrabhíd* „Kuhversteckspalter" ist aber Indra eben in seiner Eigenschaft als Führer der Aṅgiras oder „Urväter".

Bhag. Gītā X. 29 gibt uns also ein unabhängiges und daher unverdächtiges Zeugnis dafür, daß jener Vers des Schwarzen YV. nicht nur, wie ich glaubte annehmen zu müssen, den ephemeren Einfall eines einzelnen Dichters darstellt, sondern einen tatsächlichen Zug der religionsgeschichtlichen Entwicklung getreu widerspiegelt. Zugleich zeigt es sich, daß es kaum genügt, zur Erklärung der Übertragung einiger Wesenszüge Indras auf Aryaman auf die beiden gemeinsame Freigebigkeit (o. c. S. 109) zu verweisen. Wenn Aryaman im

Ernst die Rolle des Indra *gotrabhíd* übernimmt, dann tut er das nicht, oder nicht nur, weil er ebenfalls ein Spender von Schätzen ist, sondern vor allem, weil auch für ihn als Schutzgottheit Kämpfertum und Sieghaftigkeit charakteristisch sind. Er ist ja der Gott, von dem es RV. 7. 36. 4 c heißt: *prá yó manyúṃ rírikṣato mināti*, und der insofern dem Indra *rakṣohán* nahe steht, so nahe, daß von ihm hier geradezu gesagt wird, er schirre dem Indra durch sein Lied seine beiden Falben an: 7. 36. 4 a b *girā́ yá etā́ yunájad dhárī ta indra* . . . „Die *devā́ḥ*, welche am Śrāddha Theil bekommen, haben die Eigenschaft, die bösen Geister fernzuhalten": Caland, Ahnencult S. 182. Gar so schlecht paßt Aryaman, „der die Wut des Schaden tun wollenden zu nichte macht" (RV. 7. 36. 4 c), der „von den Feindschaften fern hält" (RV. 7. 60. 90 c *pári dvéṣobhir aryamā́ vṛṇaktu*), der in Iran die Beiworte *sūra* „Held", *amavat* „Angriffskraft besitzend", *vərəθrajan* „die Wiederstände niederschlagend" und *viṯbaēšah* „wider die Feindschaften (kämpfend)" erhält (Fremdling S. 129, 142f.), in die ihm übertragene Rolle des Anführers dieser „Urväter" gar nicht hinein.

BESEELUNG IN SPRACHE, DICHTUNG UND RELIGION

Von PAUL THIEME

I

Für seine Erklärung von lit. *mirštu* 'ich sterbe' als einer Umgestaltung eines alten Desiderativstamms **mr̥so-* **mr̄so-* (Sanskrit *mu-mūrṣa-*) verweist W. SCHULZE (Kleine Schriften S. 107) auf die Funktion des Desiderativsuffixes im Sanskrit in der Formulierung BENFEYS (Vollständige Grammatik der Sanskritsprache § 182): 'Wenn das Subject eines Verbalthema den Begriff desselben zu vollziehen wünscht, oder gefürchtet wird, daß es ihn vollziehe (z. B. 'ich wünsche zu schlagen', 'der Hund will sterben'), so kann aus jenem Verhalthema ein neues, das Desiderativ gebildet werden'. Im Gegensatz zu BENFEY spricht z. B. WHITNEY (Grammatik § 1026) nur von 'Wünschen' und fügt KIELHORN (Grammatik der Sanskritsprache § 439) dem 'Wünschen' nur ein 'Im-Begriff-Sein' hinzu. Die Form *pipatiṣati* wird dementsprechend von KIELHORN wiedergegeben mit: 'Er ist im Begriff zu fallen', während wir nach BENFEY sagen dürften: 'Es steht zu fürchten, daß er/sie/es fällt' ~ 'er/sie/es droht zu fallen'.

Wie aus seiner Altindischen Syntax § 146 hervorgeht, hat DELBRÜCK in der vedischen Prosa nur Beispiele für die Verwendung des Desiderativs aufgetrieben, bei denen die Natur des Agens und der Verbalhandlung, wie auch der Zusammenhang der Aussage, zwingend darauf führen, daß 'der Wunsch des Trägers der Handlung ausgedrückt wird, den Wurzelbegriff auszuführen'. BENFEY hat auch seine Definition nicht aus eigener Beobachtung des Sprachgebrauchs abstrahiert. Er hat sie vielmehr, wie auch sein Beispiel: 'Der Hund will sterben', der einheimischen Schulgrammatik entnommen. Die Siddhāntakaumudī (17. Jahrh. p. Chr.), zum Beispiel, flicht in ihre Erörterung der Desiderativbildungen (*san-prakaraṇa*) – und zwar zwischen ihrem Kommentar zu Pāṇ. 6. 4. 16, 17 und 7. 4. 54, d. h. den Regeln, denen zufolge einerseits die Form *mumūrṣati* 'will sterben' und andererseits die Form *pipatiṣati* 'will fallen' bildbar wird – die Angabe: *āśaṅkāyām san vaktavyaḥ: śvā mumūrṣati, kūlam pipatiṣati* „Die Anfügung des Desiderativsuffixes, [auch] wenn eine Befürchtung [auszudrücken ist], muß [in Erweiterung von Pāṇ 3. 1. 7, wo nur von einem Wunsch des Agens die Rede ist] gelehrt werden. 'Der Hund droht zu sterben'; 'das Ufer droht einzufallen'."

Diese Angabe beruht auf einer verbessernden Vereinfachung, die Patanjali (Mahābhāṣya II S. 14 Z. 16) für das vārttika 12 zu Pāṇ. 3. 1. 7 vorschlägt. Primär liegt ihr Interesse darin, daß sie uns ein unverdächtiges Zeugnis bietet für das Gefühl, das Sprecher des Sanskrit wie Kātyāyana und Patanjali mit dem Gebrauch des Desiderativs verbinden konnten. Ihr objektiver Wert scheint durch die Tatsache erwiesen, daß die genannte Konnotation W. SCHULZE für das genetische Verständnis einer litauischen Verbalform verwertbar erschien. Im übrigen ist sie nur ein Bruckstück einer etwas längeren Diskussion, ausgewählt, nach dem Vorgang der Kāśikā (7. Jahrh. p. Chr.) zu Pāṇ. 3. 1. 7, als die leichteste, praktischste

Lösung einer logischen Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß der Desiderativstamm auch in Fällen gebildet wird, wo es sich streng genommen nicht um ein Wünschen des Agens handeln kann. Ich gebe diese Diskussion zunächst in Übersetzung (belasse aber die vārttika des Kātyāyana, da sie sämtlich von Patanjali paraphrasierend wiederholt werden, im ursprünglichen Wortlaut).

Kātyāyana vārtt. 12 (zu Pāṇ. 3. 1. 7): *āśaṅkāyām acetaneṣūpasaṃkhyānam*

Patanjali (Mahābhāṣya II S. 14 Z. 14ff.):

(I Paraphrase [*vākyādhyāhāra*])

„Zu Pāṇ. 3. 1. 7 ist die Hinzufügung zu machen: [das Desiderativsuffix wird angefügt, auch] wenn eine Besorgnis hinsichtlich von [Dingen] ohne Vernunft [auszudrücken ist].

(II Beispiel [*udāharaṇa*])

„*aśmā luluṭhiṣate* ('der Stein will sich wälzen'), *kūlam pipatiṣati* ('das Ufer will einfallen').

(III Zweifelsfrage [*śaṅkā*])

„Aus welchem Grunde aber ergibt sich [die Anfügung des Desiderativsuffixes in solchen Fällen] nicht in korrekter Weise [schon auf Grund der unerweiterten Regel Pāṇinis]?

(IV Beschwichtigung [*samāḍhāna*])

„Er (Kātyāyana) denkt wie folgt: Einen 'Wunsch' hat was Vernunft hat, und ein Ufer [oder ein Stein] ist ohne Vernunft.

(V Kritik des vārttika [*vārttika-khaṇḍana*])

„Mit dem Ausdruck [des vārttika] 'hinsichtlich von [Dingen] ohne Vernunft' [wird] kein Zweck [erfüllt]. [Zu Pāṇ. 3. 1. 7 ist hinzuzufügen] lediglich: 'wenn eine Besorgnis [auszudrücken ist]'. Auch der folgende [Ausdruck] wird [dann] korrekt: *śvā mu mūrṣati* ('der Hund wünscht zu sterben' ~ 'droht zu sterben'). [In diesem Fall handelt es sich zwar um einen Agens, der einen Wunsch haben kann, aber nicht um ein Handeln, das er wünschen wird.]

vārtt. 13 *na vā: tulyakāraṇatvāt; icchāyā hi pravṛttita upalabdhiḥ*

(I Paraphrase)

„Oder aber, die [im Vorhergehenden vorgeschlagene Hinzufügung] ist nicht zu machen. – Warum? – [Kātyāyana sagt:] *tulya-kāraṇatvāt*. [Das heißt:] Denn die Veranlassung [zur Anfügung des Desiderativsuffixes] ist die gleiche, sei es daß es sich um Devadatta ('einen Mann N. N.') handelt, der Vernunft hat, sei es daß es sich um ein Ufer handelt, das ohne Vernunft ist. – Warum? – [Kātyāyana sagt:] *icchāyā hi pravṛttita upalabdhiḥ*. [Das heißt:] Denn die Wahrnehmung eines Wunsches (d. h. die Annahme, daß ein Wunsch vorliegt) entsteht auf Grund eines [beobachteten] Verhaltens.

(II Beispiel)

„Auch jener N. N., der eine Matte 'zu verfertigen wünscht', verkündigt nicht [notwendigerweise]: 'Ich werde eine Matte verfertigen'. – Was denn [geschieht]? – Wenn man ihn gesehen hat, wie er sich gegürtet hat, wie er in der Hand ein Bündel von Stricken und Pflöcken hält – daraus wird [sein] Wunsch [eine Matte zu verfertigen] erschlossen. Auch wenn ein Ufer 'einfallen will', dann spalten sich seine

Erdklumpen, es entsteht ein Riß, es bewegt sich von einem Ort zum andern. In der Tat auch Hunde, die 'sterben wollen', werden zu solchen, die die Einsamkeit suchen und deren Augen geschwollen sind.

vārtt. 14 *upamānād vā siddham*

(I Paraphrase)

„Oder aber, die [Operation] (d. h. die Anfügung des Desiderativsuffixes, wenn der Agens ohne Vernunft ist) ist korrekt [auf Grund von Pāṇ. 3. 1. 7 in seiner ursprünglichen Fassung]. – Wie? – 'Er (der Stein) will sich wälzen' ist [gleich] 'er will sich gleichsam wälzen'; 'es (das Ufer) will einfallen' ist [gleich] 'es will gleichsam einfallen'.

(II Einwand [*ākṣepa*])

„Ein Vergleich mit dem Verbum ('wälzen' oder 'einfallen') liegt nicht vor (d. h. beim Stein handelt es sich nicht um ein vergleichsweises Sich-Wälzen, beim Ufer nicht um ein vergleichsweises Fallen).

(III Beschwichtigung [*samādhāna*])

„In folgender Weise denn [ist Kātyāyana zu interpretieren]: Das [in Pāṇ. 3. 1. 7 genannte] Wünschen ist gleichsam ein Wünschen. (Demnach: Er wünscht gleichsam, sich zu wälzen; es wünscht gleichsam, einzufallen.)

vārtt. 15 *sarvasya vā cetanāvattvāt*

(I Paraphrase)

„Oder vielmehr: [Die genannte Operation ist nach Pāṇ. 3. 1. 7 korrekt, denn] alles hat Vernunft.

(II Beispiele)

„Denn so sagt man: . . .[1]; 'Der Sirisha-Baum schläft nach unten (d. h. indem er Blätter, Blüten und Zweige neigt)'; 'die Suvarcalas-Blüte (?) folgt (dreht sich nach) der Sonne'; 'wenn man gesagt hat: „Steige hinauf, Braunchen[2]", dann steigt es auf den Grashalm'; 'das Eisen schreitet auf den Magneten zu'.

[Falls Du das für unverbindliches, nicht ernst zu nehmendes Gerede hältst, entgegne ich:] Der vedische Dichter rezitiert [was er als ewig gültige Formulierung erschaut hat][3]: *śṛṇota grāvāṇaḥ* [TS 1. 3. 13. 1 c, etc.] ('Horcht, ihr Steine!]".

II

An diese Erörterung, die in dem Satz gipfelt: *sarvam cetanāvat* „alles hat Vernunft", fühlte ich mich alsbald erinnert, als ich neulich wieder einmal, aus besonderem Anlaß, H. Lommels Aufsatz 'Neutrum und sächliches Geschlecht' (Festschrift J. Wackernagel [1923] S. 168–180) las. Kātyāyana und Patanjali, Denker einer uns fernen Zeit und Vertreter einer von griechisch-westlicher Anschauungsweise vollständig unberührten Geistigkeit, schienen mir besonders eindrucksvoll die Richtigkeit von Lommels Ansicht zu bestätigen, daß die 'hauptsächliche Frage',

[1] Das erste Beispiel (*kamsakāḥ sarpanti*) lasse ich unübersetzt, da sich über den Sinn des Wortes *kamsaka* nichts Einleuchtendes vermuten läßt.

[2] Angeredet ist ein Tierchen, vielleicht eine Raupe, der man einen Grashalm hinhält.

[3] Cf. Thieme, GGA 1958 S. 30.

die die von W. von Humboldt und J. Grimm vertretene ('romantische') Erklärung der Entstehung des grammatischen Geschlechts schafft, die ist, 'warum diese sexualisierende Verlebendigung, die so viele Sachwörter als männlich oder weiblich erscheinen läßt, im Indogermanischen so viele andere nicht ergriffen hat' (o. c. S. 169).

Allerdings handelt es sich bei Kātyāyana und Patanjali nicht eigentlich um den Gegensatz 'belebt' (*jīva*) und 'unbelebt' (*ajīva*), sondern um den von 'vernünftig' (*cetanāvat*) und 'unvernünftig' (*acetana*). Gewiß z. B. der Amarakośa (1. 4. 30) gibt *cetana* 'vernünftig' (abstrahiert aus *acetana*, und in der jüngeren Sprache dem *cetanāvat* der älteren[4] äquivalent) schlechtweg als Synonym von *prāṇin* 'lebendig'[5]. Aber schon Kālidāsa ist genauer, wenn er Meghadūta 1. 5 *cetana* und *acetana* gegenüberstellt: Die Wolke, 'eine Konglomeration von Rauch, Licht, Wasser und Wind' ist *acetana*; Boten, 'von denen ein Auftrag ausgeführt werden kann', dagegen müssen '*cetana*', interpretiert als 'belebte Wesen (*prāṇin*) mit scharfen Sinnesorganen (*paṭukaraṇa*)', sein. Das heißt doch aber, daß sie nicht nur hören, sondern auch verstehen. In der Tat lassen Patanjalis Beispiele keinen Zweifel, daß eine Übersetzung 'mit Wahrnehmung' und 'ohne Wahrnehmung' nicht ganz ausreicht. Es handelt sich um Dinge, denen ein sinnvolles (im Falle des sich zum Schlaf neigenden Baums, der der Sonne folgenden Blüte) oder doch ein zielstrebiges (im Fall des sich auf den Magneten zubewegenden Eisens) Handeln, oder um ein Tier niederer Ordnung (eine Raupe?) und sogar Dinge (die beim Opfer verwendeten Preßsteine), denen ein Verstehen menschlicher Sprache beigelegt wird. Wie Lommel an mehreren Beispielen zeigt (o. c. S. 175ff.), spielt die Unterteilung des Belebten in 'Vernünftiges' und 'Unvernünftiges' in vielen Sprachen eine Rolle. Nirgends aber entspricht die Wirklichkeit sprachlicher Kategorien dem radikalen Anthropomorphismus von Kātyāyanas vārtt. 15, das nicht nur der Raupe, sondern auch Dingen Vernunft oder Intelligenz zuschreibt[6].

Die von Lommel mit Recht hervorgehobene Inkonsequenz der Sprache, die sich einerseits sozusagen auf einen dem des Kātyāyana ähnlichen Standpunkt stellt, daß nämlich 'alles belebt' sei, und andererseits die Scheidung zwischen 'belebt' und 'unbelebt' innerhalb willkürlich anmutenden Grenzen aufrechterhält, hat eine

[4] Pāṇini selbst braucht *cittavat* für 'vernünftig' (1. 3. 88, 5. 1. 89), *acitta* für 'unvernünftig' (1. 3. 88, 4. 2. 47, 5. 1. 89), wie auch Kātyāyana vārtt. 17 zu 4. 2. 104.

[5] *prāṇin*, wörtlich 'durch eigenen Atem charakterisiert' (cf. Thieme, GGA 1955 S. 190ff.) bezeichnet Lebewesen im Gegensatz zu toten Dingen (z. B. Pāṇ. 4. 3. 154), aber auch zu Bäumen und Pflanzen (z. B. Pāṇ. 4. 3. 135), und wird jedenfalls von den älteren Grammatikern strikte in diesem Sinn verstanden. Vgl. z. B. auch Bhāgavata Purāṇa 3. 29. 28, wo *ajīva* 'unbelebt' (Dinge), *jīva* 'belebt' (Menschen, Tiere, Pflanzen), *prāṇin* 'atmend' (Menschen und Tiere) einander in aufsteigendem Sinne folgen.

[6] Die Gegensätze *jīva:ajīva; prāṇin:aprāṇin; cetanāvat, cittavat:acetana, acitta* spielen übrigens keine Rolle in Patanjalis Diskussion der Ratio des grammatischen Geschlechts. Die Frage ist hier vielmehr das Verhältnis von grammatischem Genus und tatsächlichem Sexus. Die Hauptstellen (zu Pāṇ. 4. 1. 3 = II S. 195 Z. 25ff. – S. 198 Z. 10, und zu vārtt. 53 zu Pāṇ. 1. 2. 64 = I S. 245 Z. 20 – S. 246. Z. 8) sind von O. Strauss in Festgabe R. von Garbe (1927) S. 84–89 und ZDMG Bd. 81 (1927) S. 145–147 in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Allerdings ist die sinnstörende Widergabe von *napumsaka* mit 'sächlich' durch die richtige mit 'geschlechtslos' zu ersetzen.

recht genaue Entsprechung im Verhalten Patanjalis. Während er sich in der Diskussion des vārtt. 14 zu Pāṇ. 3. 1. 7 die Auffassung *sarvam cetanāvat* vollständig zu eigen zu machen scheint und sich für ihre Richtigkeit auf den bindenden Wortlaut eines Vedaverses beruft, der natürlich für beliebig viel andere steht, hält er bei anderen Gelegenheiten an dem Gegensatz *acetana*: *cetanāvat* ganz selbstverständlich fest.

Zu vārtt. 8 zu Pāṇ. 1. 1. 50 stellt Patanjali (I S. 123 Z. 6ff.) Menschen und Kühe[7], als *cetanāvat*, einen Lehmklumpen (*loṣṭa* m.), einem Rauch (*dhūma* m.) und einem Feuerschein (*arcis* n.), als *acetana*, gegenüber. Zu vārtt. 16 zu Pāṇ. 1. 1. 50 lehnt er es ab (I S. 125 Z. 5ff.), das Verhalten von 'vernunftlosen' (*acetana*) Sprachlauten nach den von 'vernünftigen' (*cetanāvat*) Personen zu beurteilen: *viṣama upanyāsaḥ* 'die Analogie [auf die man sich hier berufen hat] ist unstimmig'[8]. Zu vārtt. 2 zu Pāṇ. 3. 1. 26 wird Kātyāyana die Ansicht unterstellt (II S. 33 Z. 5), daß 'Unvernünftiges' (*acetana*) wie 'Almosen' (*bhikṣā*) und 'ein Feuer aus Kuhdung' (*kārīṣa agni*) gewisse Handlungen, die einen 'vernünftigen' (*cetanāvat*) Agens haben müssen – wie *preṣana* 'Schicken' (cp. Meghadūta 1. 5!) und *adhyeṣana* 'Veranlassen zu studieren' – nicht zugetraut werden können.

Daß dies Festhalten nicht nur auf Läßlichkeit beruht, zeigt sich ganz deutlich in einer Bemerkung zu vārtt. 2 zu Pāṇ. 4. 1. 27. Der Auffassung des Ausdrucks *uddāman* f. 'ausgelassene Frau' als eines Bahuvrihi: *utkrāntam dāmāsyāḥ* 'die Fessel ist von ihr losgeschritten' wird hier entgegengehalten (II S. 213 Z. 19ff.): „Ist dieses, [nämlich] 'Losschreiten' oder 'Wegschreiten', nicht etwas, das Vernunftbegabten (*cetanāvat*) zukommt? Und *dāman* n. (Fessel) ist [doch] etwas ohne Vernunft (*acetana*)! [Darauf die Antwort:] Auch wenn es sich um Unvernünftiges (*acetana*) handelt, kommt Behandlung (*upacāra*) als vernunftbegabt (*cetanāvat*) vor. Z. B. [sagt man:] 'Die Bande sind von ihr herabgeglitten', 'die Bande gleiten von ihr herab'." Wie zu vārtt. 14 zu Pāṇ. 3. 1. 7 wird hier eine zielstrebige Bewegung als einem unvernünftigen Ding streng genommen nicht zukommend angesehen. Aber Patanjali verweist nicht auf den Grundsatz: *sarvam cetanāvat*, wie er leicht hätte

[7] Patanjali setzt bei der Kuh wie beim Hund (II S. 14 Z. 16) Vernunft als selbstverständlich voraus; Pāṇ. 4. 2. 47 stellt Kuh und Elefant 'Unvernünftigem' (*acitta*) gegenüber. Ein moderner Kommentator, dem das nicht zusagt, behauptet *acitta* 'unvernünftig' sei hier gleich *aprāṇin* 'unlebendig' (Vāsudeva Dīkṣita zu Siddh. Kaum. zu Pāṇ. 4. 2. 47). SCHILLER, Wilhelm Tell Akt. 1 Sz. 1: Der Hirt (Kuoni) nimmt ohne weiteres an, daß eine Kuh etwas 'weiß'; der Fischer (Ruodi) schilt ihn: 'Ihr seid nicht klug! Ein unvernünftig Vieh –'; der Jäger (Werni) unterbricht: '... Das Tier hat auch Vernunft ...' – Andererseits zitiert Patanjali I S. 281 Z. 8ff. beifallig einen Vers, in dem die Ansicht zurückgewiesen wird, daß unter einem Heer von Affen, die unvernünfig (*acitta*) sind, doch wenigstens einer vernünftig sei: Wenn er der Sonne 'sich [wie in der Haltung eines Betenden] naht' (*upatiṣṭhati*), so heißt das nicht, daß er sie 'verehrt' (*upatiṣṭhate*), sein Benehmen ist vielmehr '[unvernünftige] Affenart' (*kāpeya* n.). Ins Moralische gewendet erscheint das Argument in Jāt. II S. 73 Vers 47f. Cf. KIELHORN, JRAS 1898 S. 17f.

[8] Das Sätzchen *viṣama upanyāsaḥ* begegnet 30mal im Mahābhāṣya. In jedem Fall handelt es sich darum, eine 'Analogie' – wörtlich: 'ein [vergleichendes] daneben (*upa*)-hin(*ni*)-Setzen($\sqrt{as}$ 'werfen')', – aus der man einen Schluß ziehen möchte, zu leugnen. Sinngemäß könnten wir sagen: 'Der Vergleich hinkt'. Nicht ausreichend sind die Übertragungen: 'Falsch bemerkt'. (STRAUSS, Festgabe Garbe S. 87) oder 'La proposition est défectueuse' (RENOU, Terminologie grammaticale du Sanskrit S. 105).

tun können, sondern interpretiert ganz rationalistisch: Unvernünftige Dinge werden vom Sprecher gelegentlich so behandelt, 'als ob' sie vernünftige Wesen wären. In gleicher Weise argumentiert er (II S. 313 Z. 15ff.) zu Pāṇ. 4. 3. 18, wo als unvernünftig genannt werden: 'Tür' (*dvāra* n.) und 'Ecke, Kante' (*koṇa*) und als ihnen zugeschriebenen Handlungen wieder zielstrebige Bewegungen: *niṣ* + *kram*, *abhi* + *niṣ* + *sṛ*. Es ist offensichtlich, daß Patanjali mit dieser rationalistischen Interpretation auch die Ausdrucksweise 'das Ufer will einfallen' hätte verteidigen können.

Auch in der Diskussion des Kātyāyana selbst, d. h. in den vārtt. 12–15 zu Pāṇ. 3. 1. 7, kommen tatsächlich verschiedene Standpunkte nebeneinander zu Geltung. Sein Problem ist, wie die Formulierung Pāṇinis, der gemäß das Desiderativsuffix angefügt wird, wenn der Wunsch des Agens ausgedrückt werden soll, die durch die vorausgehende Wurzel benannte Handlung zu vollziehen, nicht nur auf einen Fall wie *kaṭam cikīrṣati* 'er wünscht eine Matte zu verfertigen' angewendet werden kann, sondern auch auf einen Fall wie *kūlam pipatiṣati* 'das Ufer will einfallen', wo ein tatsächlich nicht wünschender, weil vernunftloser Agens gegeben ist. Er gibt vier verschiedene Lösungen, die er alle durch *vā* 'oder' verbindet, also alle als möglich anerkennt. Zwar haben wir das Recht anzunehmen, daß ihm persönlich die jeweils folgende vorzuziehen schien, daß also vārtt. 15 seine endgültige Lehrmeinung (*siddhānta*) enthält; das heißt aber nicht, daß die anderen als schlechtweg unrichtig zu verwerfen sind. Diesen Standpunkt nimmt ja auch die spätere Schulgrammatik ein, wenn sie Kātyāyanas erste Lösung, theoretisch die schwächste, zu ihrem eigenen *siddhānta* macht, weil sie die praktisch brauchbarste ist.

Kātyāyanas Lösungen zerfallen in zwei Gruppen. Die erste Gruppe beurteilt Pāṇinis Formulierung kritisch: Sie ist zu ändern, entweder durch eine Hinzufügung (vārtt. 12) oder aber durch eine Neugestaltung (vārtt. 13), die freilich nicht ausdrücklich formuliert wird. Die zweite Gruppe verteidigt Pāṇinis Formulierung: Sie kann als korrekt beibehalten werden, indem man entweder ihren Wortlauf sinngemäß auslegt (vārtt. 13), oder den Gegensatz 'vernünftig' und 'unvernünftig' aufhebt.

a) Nach vārtt. 12 ist zu Pāṇinis Ausdruck *icchāyām* 'wenn ein Wunsch [des Agens auszudrücken ist]' der Ausdruck *āśaṅkāyām acetaneṣu* 'wenn eine Besorgnis [des Sprechers] hinsichtlich von [Dingen] ohne Vernunft [auszudrücken ist]' hinzuzufügen. Es ergeben sich dann folgende Paraphrasen:

kaṭam cikīrṣati = *kaṭam kartum icchati* (cp. vārtt. 10): 'er wünscht eine Matte zu verfertigen';

kūlam pipatiṣati = *śanke patiṣyati kūlam* (Kāśikā): 'ich fürchte, das Ufer wird einfallen'.

b) Nach vārtt. 13 ist es unberechtigt, für den Gebrauch der beiden Ausdrücke eine jeweils andere Veranlassung (einmal den Wunsch des Agens, das andere Mal die Befürchtung des Sprechers) vorauszusetzen. Der 'Wunsch [des Agens]' ist nur eine spezielle Schlußfolgerung. Unmittelbar wahrzunehmen sind in beiden Fällen nur Symptome (auf Sanskrit: *linga*) eines bevorstehenden Geschehens[9]. Zu paraphrasieren wäre also:

[9] Zu erwägen wäre, ob nicht awestisch *amarəšant* (Yasna 9. 4, Yt. 19. 11) und *azarešant-* (Yt. 19. 11) als verneinte nicht-reduplizierte Desiderativa (**mīṛa*, **zīṛa-*, wie lit. *mirš-*, ved.

kaṭam cikīrṣati 'Symptome zeigen, daß er eine Matte machen wird';
kūlam pipatiṣati 'Symptome zeigen, daß das Ufer einfallen wird'.

c) Nach vārtt. 14 kann Pāṇinis Formulierung unverändert bestehen bleiben, wenn wir die erlaubte Annahme machen, daß er *icchāyām* auch im Sinne von *icchāyām iva* gemeint hat. Zu paraphrasieren wäre:

kaṭam cikīrṣati 'er wünscht gleichsam, eine Matte zu verfertigen'.
kūlam pipatiṣati 'das Ufer wünscht gleichsam, einzufallen'.

d) Nach vārtt. 15 ist es unberechtigt, einen Unterschied zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem zu machen. Den Wunsch, den wir aus dem Verhalten des Teppichknüpfers folgern, können wir ohne weiteres auch für das Ufer voraussetzen und sprachlich zum Ausdruck bringen:

kaṭam cikīrṣati 'er wünscht eine Matte zu verfertigen'.
kūlam pipatiṣati 'das Ufer wünscht einzufallen'.

In beiden Gruppen sind je zwei polar entgegengesetzte Anschauungsweisen vertreten, eine unkritisch-naive und eine kritisch-reflektierende. In vārtt. 12 kommt die praktische Naivität zu Wort, für die der Wunsch des Agens (und die Besorgnis des Sprechers) selbstverständliche Gegebenheiten sind, über deren Vorhandensein irgendwelche Skrupel nicht aufkommen. Vārtt. 13 beruht auf einer hochwissenschaftlichen Einstellung: Von den Gefühlen des Agens können wir nichts Gültiges aussagen. Der Beobachtung zugänglich ist nur das tatsächliche Verhalten. Vārtt. 14 ergänzt die strikte behavioristische Haltung: Wir wissen zwar nichts Unmittelbares vom 'Wunsch' des Agens, aber wir sprechen vergleichsweise (auf Grund eines Vergleichs mit uns selbst). Vārtt. 15 kehrt zur Naivität zurück. Aber es ist nicht die dumpfe Naivität praktischen Verhaltens, sondern die einer einbildungskräftigen Interpretation der Wirklichkeit. Es ist die Naivität, die am eindrucksvollsten vom Dichter vertreten wird, für den 'auch der Stein weint, auch das Herz des Diamanten bricht' (Bhavabhūti, Uttararāmacarita (Akt. 1, Vers. 28), /auch | der Marmor Tränen fließen läßt' (Ovid, Metam. VI 312), und der auch die Steine anredet (TS 1. 3. 13. 1 c): 'Horcht, ihr Steine!'

So ist es denn auch der Dichter, der den lebendigsten Kommentar zu des Grammatikers trockener Behauptung: *sarvam cetanāvat*, geben kann. Max Dauthendey, Gesammelte Gedichte (München 1930) S. 237f. ('Immer Lust an Lust sich hängt'):

> Alle Dinge können sehen. Sag nicht, daß sie blind dastehen.
> Sag nicht, daß sie dunkel gehen. Häuser, Bäume, Wege, Wind,
> Stühle, Tische, Bett und Spind, alle Dinge sehend sind.
> Alle Dinge können denken. Nicht nur Stirnen Geist dir schenken,
> Alle Dinge Geister lenken. Kleiner Mücken grauer Zug,
> Spinnwebfaden leis im Flug; jeder Grashalm denkt genug...

bhūṣa-) zu fassen sind: 'nicht sterben / altern wollend', interpretierbar im Lichte unseres vārttika als: 'frei von den Symptomen bevorstehenden Todes / beginnenden Alters'. Das wäre also – nicht eigentlich 'unsterblich', sondern – '[bis zum Tode] in voller Jugendkraft blühend': „fünfzehnjährig im Aussehen", wie Yasna 9. 5 sagt. Andere Erklärungen der Formation bei Bartholomae, Altiran. Wb. s. v. *azarəšant-*; W. Schulze, Kleine Schriften S. 107 Anm. 4.

Aber nicht nur der Dichter – jeder Mensch, auch der rationalistische Analytiker, auch der trockene Grammatiker, auch ein Patanjali, kann sich, wenn er will, bei Gelegenheit die emotional-poetische Interpretation der Welt zu eigen machen. Und auch der Dichter kann, wenn er will, kritisch reflektieren und durchschaut dann die emotional-unverständige Natur der Verlebendigung. In Meghadūta 1. 5 zerstört Kālidāsa selbst die von ihm geschaffene Illusion der Wolke als Boten. Er schiebt die Verwechselung von Vernünftigem und Unvernünftigem dem Wesen der Liebeskranken zu: 'Liebeskranke wenden sich ja ihrer Natur gemäß mit ihrem Jammer an Vernünftige und Unvernünftiges [gleicherweise]'. Und SCHILLER erkennt die Gültigkeit verlebendigender Naturanschauung nur für eine uns ferne Zeit an, 'da der Dichtung zauberische Hülle sich noch lieblich um die Wahrheit wand' (Götter Griechenlands).

Wenn der Dichter nicht nur sich selbst ernst nimmt, sondern auch andere ihn ernst nehmen, wenn seine Fabelwelt zum Gegenstand der Furcht und Hoffnung wird, entsteht Mythologie. Herodot hat im Prinzip ganz recht, wenn er sagt (II 53), daß 'es Homer und Hesiod gewesen sind, die den Griechen ihre Theogonie geschaffen, den Göttern die Namen gegeben ... und ihr Aussehen bezeichnet haben'. Ich sehe wirklich nicht ein, warum das in Indien grundsätzlich anders gewesen sein soll (so F. KUIPER, IIJ III, S. 212). Die Rolle der Dichtung, zunächst der vedischen, dann der epischen, dann der puranischen, dann der z. B. des Tulsī Dās für die Entwickelung indischer Religion und Mythologie kann doch eigentlich gar nicht überschätzt werden. Auch Patanjali glaubt es dem vedischen Dichter aufs Wort, was er niemandem sonst glauben würde: daß auch Steine hören und verstehen.

III

Die veredelnde Verlebendigung, der SCHILLER in der mythologischen Dichtung Griechenlands begegnet, richtet sich auf die 'Schöpfung', die 'Natur'. Wenn Patanjali von 'Unvernünftigem' spricht, das dann doch 'vernunftbegabt' sein soll oder jedenfalls als 'vernunftbegabt' behandelt wird, denkt er an niedere Tiere: eine Raupe etwa, und besonders an Dinge: einen Baum, eine Blüte, ein Eisenstück, Steine, eine Fessel, eine Tür, eine Kante. So auch DAUTHENDEY.

Tatsächlich ergreift die Vermenschlichung nicht nur Wahrnehmbares und aus sinnlichen Vorstellungen entwickelte Begriffe (*'concreta'*), sondern auch Gedachtes und aus Begriffen entwickelte Vorstellungen (*'abstracta'*). In der Deutschen Grammatik (Bd. III, zitiert nach dem Neudruck von 1890) unterscheidet J. GRIMM die Vermenschlichung 'leiblicher Dinge' (S. 474), die 'naive Personifikation' (S. 355), die, angeblich, 'dem Dunkel der ältesten Zeit' angehört (S. 354), von der Belebung von 'Abstraktionen', die er als 'später allegorisch' bezeichnet (S. 474), da sie, angeblich, einer 'späteren nüchternen Zeit angehören' (S. 354). Im Grunde handelt es sich um den gleichen Vorgang. Ein Unterschied ergibt sich nur aus dem verschiedenen Grad der Ernsthaftigkeit, mit der das Resultat emotional-imaginativen Denkens akzeptiert wird. 'Feuer und Wasser sind dem Indogermanen der Urzeit *elementa* und *dei* zugleich gewesen', (W. SCHULZE, Kleine Schriften S. 195, wozu man MEILLET,

Linguistique historique ... I S. 215ff. vergleiche); sie sind es noch dem Ovid (Fast. 4. 787ff., zitiert von W. SCHULZE l. c.) und natürlich auch dem klassischen Sanskritdichter. Wenn Hans Sachs aus den vier Elementen *Ignis, Terra, Aqua, Aer* und dem Abstraktum *Veritas* fünf 'Fräulein' macht (J. GRIMM o. c. S. 354 Anm.), operiert er in identischer Weise. Nur nimmt er seine 'Fräulein' nicht ernst, und so werden sie nicht göttliche oder mythologische, sondern allegorische Figuren.

In seinem oben (S. 137) zitierten Aufsatz verweist LOMMEL (S. 178f.) auf die fortschreitende Anthropomorphisierung der Zarathustrischen *Aməša Spənta*: die ursprünglich abstrakten Begriffe 'Wahrheit' (*aša* n.) 'gutes Denken' (*vohu manō* n.), 'angemessenes Denken' (*ārmaiti* f.) usw., werden als lebendige Wesen und später als männliche (die ursprünglichen Neutra) und weibliche (die ursprünglichen Feminina) göttliche Personen aufgefaßt. Das gleiche gilt für *aši* f. 'Zuteilung', von der 'es glaubhaft ist, daß die Ausgestaltung zu ausgesprochen weiblicher Person jünger ist, als der abstrakte Name einer anfangs nicht zu vollständiger Personifizierung gelangten Gottheit' (LOMMEL l. c.).

Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung ist aber keineswegs auf den Zoroastrismus beschränkt. Ganz analoge Vorgänge lassen sich auch anderswo geschichtlich verfolgen, oder doch im Licht grammatischer Analyse mit Sicherheit rekonstruieren. Hierfür ein paar Beispiele:

Das vedische Neutrum *dharman* 'Festsetzung, was festgesetzt ist' erscheint später als Maskulinum: *dharma* 'ewige Tradition, religiöses Gesetz, traditionelle Pflicht' und personifiziert als Gott *Dharma* m. im Epos. Sicherlich vorzarathustrisch ist die Verwandlung des Neutrums **vṛtraghna* 'Sieg' (aw. *vərəθraγna* n.) in einen männlichen *Vərəθraγna* '[Gott] Sieg'. Im Prinzip entspricht er der griechischen Νίκη (Hesiod), einer Verlebendigung des Abstraktums νίκη 'Sieg'[10]. Vedisch ist die Entwicklung von *vṛtra* n. 'das Wehr' zu *Vṛtra* m. '[Dämon] Wehr [der die Wasser einschließt]'[11]. Bereits urarisch ist die vergöttlichende Personifizierung des Begriffs *mitra* 'Vertrag' als *Mitra* m. '[Gott], Vertrag' (MEILLET, JA 1907 vol. X S. 143ff.). Nach meiner Auffassung, die sich im Prinzip von der MEILLETS und LÜDERS' nicht unterscheidet, gehören in diesen Zusammenhang auch z. B. *aryaman* n. 'Gastlichkeit' (RV 5. 29. 1) und *Aryaman* m. '[Gott] Gastlichkeit', *varuṇa* m. 'wahre Rede' (RV 1. 186. 3, AV 4. 16. 8) und *Varuṇa* m. '[Gott] Wahre Rede'. Wie der griechische Kriegsgott Ἄρης eine männliche Personifizierung von ἄρη f. 'Verderben, feindliche Vernichtung' (hierzu vedisch *árā-van* 'feindselig', *árāti* f. 'Feindseligkeit'?) darstellt (F. BECHTEL, Lexilogus zu Homer S. 59) sind die Cyklopen Βρόντης und Στερόπης (Hesiod) Personifizierungen von βροντή f. 'Donner' und στερόπη f. 'Blitzschein' (E. FRAENKEL, Nomina agentis II S. 121). So wird wohl auch *Ahura Mazdā* (Nom. sing.: **Mazdās*) als Maskulinisierung eines femininen Abstrakts, d. h. als 'Herr Weisheit' (**mazdā* f., ved. *medhā* f. 'Weisheit') aufzufassen sein. Aus dem Lateinischen nenne ich *fides* f. 'Treue': *Fides* f. '[Göttin] Treue'; **venos* n. 'Begierde':

[10] Etymologisch analysiere ich: *ni* 'nieder' + *ikā* 'Werfung'. Vgl. *ni* 'nieder' in den arischen Sprachen und ahd. *ni-dar*; **ikā*: Verbalabstrakt zu **iéc/ik* (lat. *iacio, ictus*) wie δίκη zu **deik/dik*.

[11] Vgl. E. BENVENISTE–L. RENOU, Vṛtra et Vṛθragna (1934) nebst den Bemerkungen LOMMELS, Der arische Kriegsgott (1939) S. 46.

Venus f. '[Göttin] Begierde' > 'Göttin der Liebe'; *cupido* m. f. 'Begierde': *Cupido* m. '[Gott] Begierde'; *amor* m. 'Liebe': *Amor* '[Gott] Liebe' > 'Gott der Liebe'.

Sprechend und hörend können wir von dem absehen und zu dem hinzufügen, was die sprachliche Form, die Kristallisation vergangenen Erlebens und einstmaliger Anschauung der Welt, sagen würde, wenn wie sie beim Wort nähmen. Der Gebrauch der Wendung: 'Das Ufer will einstürzen' an und für sich gibt keineswegs Auskunft über die (animistische) Weltanschauung des Sprechers, wie schon Kātyāyana und Patanjali wissen; wer zum Gott Mitra betet, ruft nicht eine personifizierte Abstraktion zu Hilfe, sondern einen lebendigen Gott. Es ist selbstverständlich, daß die Rede, die das Ding oder das Abstraktum in ein persönliches Wesen verwandeln mag, auch ein als persönliches Wesen erlebtes Ding oder Geschehen wieder versachlichen kann. "Ηλιος, ursprünglich: 'der zur Sonne (**suvel* n. 'Sonne') gehörige'= 'Sonnengott', kann ohne weiteres als Appellativ den 'seelenlosen Feuerball' (Schiller) bezeichnen (W. Schulze, Kl. Schriften S. 210, wo weitere Beispiele); nur dem Grammatiker verrät sich ἄμπωτις 'Ebbe' als altes Nomen agentis ('die Auftrinkende': W. Schulze, o. c. S. 361), und erweist sich *fortuna* f. 'Schicksal, Glück' als jünger denn *Fortuna* '[Göttin] des Schicksals, Glücks' (W. Schulze o. c. 361). Das genealogische Verhältnis von "Ηλιος und ἥλιος, *Fortuna* und *fortuna* ist also gerade umgekehrt wie das von **suvel* n. 'Sonne' und lat. *Sol* m. '[Gott] Sonne', νίκη 'Sieg' und Νίκη '[Göttin] Sieg'.

„Wir müssen uns also in die Tatsache finden, daß die erregbare religiöse Empfindung des Altertums auch abstracte Begriffe ohne weiteres zu göttlichem Rang zu erheben vermochte": H. Usener, Götternamen [1896] S. 368f. Sehr leicht ist Usener diese Einsicht, die erst Meillet im JA 1907 (Bd. X S. 143ff.) in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Mythen- und Religionsgeschichte wirklich klargestellt hat, nicht geworden. Er tut sein Bestes, möglichst alle Götternamen als alte Nomina agentis oder substantivierte Adjektiva, im besonderen alle femininen Abstrakta als ursprünglich weibliche Persönlichkeiten (Göttinnen) bezeichnende 'Adjektiva' – und er meint: movierte Nomina agentis – zu erklären. So faßt er Δίκη als aus 'die zeigende, weisende' und Νίκη als aus 'Siegerin, Sieg verleihende' entwickelt auf (o. c. S. 180 und S. 370). Demgegenüber hat Meillet, ohne auf Usener einzugehen, in Δίκη eine Personifikation des Abstrakts δίκη (o. c. S. 145) gesehen. Daß er recht hatte, geht mit alles Deutlichkeit aus H. Lommels Dissertation 'Studien über indogermanische Femininbildungen' (1912) hervor, die an sorgfältig gemustertem Material zeigt, daß die Motion mit idg. *ā* zur Bezeichnung des sexuellen Feminins erst in den Einzelsprachen aufgekommen ist. Niemand kann heute zweifeln daß δίκη und νίκη alte Verbalabstrakta sind: 'Die Weisung', 'Die Niederwerfung [des Feindes]'.

Aber auch Useners Überzeugung, daß das männliche Abstraktum φόβος 'Furcht [die zur Flucht führt]' jünger sei als der Gott Φόβος und daß dieser Name ein φόβος *'Scheucher' voraussetze, ist nicht wohl gegründet. Die Wortbildung weist deutlich in andere Richtung. 'Scheucher' wäre *φοβός (vgl. πομπός 'der Geleitende' usw.; idg. **plovó-* m. 'Schwimmer, Kahn': W. Schulze, Kl. Schriften S. 218). φόβος 'Furcht' – ein sexualisiertes und somit verlebendigtes Abstraktum, aber nicht ein

Nomen agentis – verhält sich vielmehr zu einem potentiellen Verbalabstraktum *φοβά 'Furcht' wie γόνος 'Nachkommenschaft' zu γονή 'Nachkommenschaft', φόρος 'Last' zu φορά 'Last' usw. (SCHWYZER, Griech. Gramm. 1. Bd. III 1 b [S. 459]), das heißt aber doch wohl, schließlich und endlich, wie *locus* zu *loca*, μηρός zu μῆρα, *híma* m. zu *himá* f., also wie der Einzelbegriff zum (kollektiven) Allgemeinbegriff: *φοβά 'Furcht' [im allgemeinen], φόβος 'Furcht [im besonderen Fall]'. Die Abstraktion 'Furcht' (*φοβά) wird als Einzelfall verlebendigt (φόβος), dann handelnd gedacht (ἐνέπεσε, εἰσῆλθε) und schließlich als persönlicher Gott (Φόβος) vorgestellt. Demnach φόβος > Φόβος wie νίκη > Νίκη, nicht Φόβος > φόβος wie *Fortuna* > *fortuna*, Ἥλιος > ἥλιος.

In seinem Beitrag zur Wackernagelfestschrift korrigiert LOMMEL (S. 169) eine andere Einseitigkeit, die er selbst – BRUGMANN folgend – in seiner Dissertation begangen hatte, indem er durchweg rein formale Beziehungen für die Einordnung von Wörtern und Wortgruppen in das System des grammatischen Geschlechts verantwortlich machte. Mit vollem Recht aber hält er daran fest, daß solche Beziehungen als mitwirkende Faktoren doch auch in Frage kommen. Das Leben der Sprache ist in der Tat ein Weben, das aus vorwärts- und rückwärtslaufender Bewegung zustande kommt. Bei einem Gang wird *Fortuna* zu *fortuna*, beim andern νίκη zu Νίκη. Und bei einem Gang schafft die Vorstellung den sprachlichen Ausdruck: die Feminina ἄρη, βρόντη, στερόπη und **mazdā* verwandeln sich in Maskulina, wenn sie zu Namen männlich vorgestellter Wesen werden; beim andern bedingt die sprachliche Form die Vorstellung: der Sieg wird in Griechenland zur Göttin, weil νίκη feminin ist, in Iran zum Gott, weil die Formen des neutralen vərəθrayna am leichtesten in maskuline Flexion zu überführen sind. Der Redende, der dem Wesen eines Begriffs beizukommen sucht, braucht zwar nicht, aber er kann den Namen und seine Besonderheit als charakteristisch ansehen. Ein Sprecher des Deutschen kann, wenn er möchte, in die Vorstellung des Hundes und der Katze die männliche und weibliche Form des Namens hineinnehmen und sich daraus ein anschauliches, wenn auch faktisch unrichtiges Bild ihrer Natur zusammenfabulieren und es dem von der nüchternen Beobachtung geschaffenen gegenüberstellen (LOMMEL o. c. S. 178). Das ist eine nicht nur für den Philosophen (vgl. z. B. CASSIRER, Sprache und Mythos [1925] S. 37) und Psychologen möglicherweise wertvolle Beobachtung. Sie ist wichtig für Sprach- und Religionswissenschaft. Die Möglichkeit solchen Schlusses vom Namen auf den Begriff, von der Bezeichnung auf das Ding, hat auch Patanjali (oder vielmehr der Verfasser des von ihm kommentierten Verses) gesehen (II 197 Z. 13): *strīkṛtam śabdam dṛṣṭvā strītyavasīyate pumskṛtam dṛṣṭvā pumān iti* „Nachdem man die durch Weiblichkeit geschaffene Wortform wahrgenommen hat, kommt man zur Entscheidung: es [z. B. die Bettstelle: *kaṭvā*] ist eine Frau; nachdem man die durch Männlichkeit geschaffene [Wortform] wahrgenommen hat [kommt man zur Entscheidung]: es [z. B. der Baum: *vṛkṣa* m.] ist ein Mann".

Freilich gerät man damit, wie sofort eingewendet wird (l. c. Z. 16f.), in die Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit (*itaretarāśraya*): *strīkṛtaḥ śabdaḥ śabdakṛtam ca strītvam* 'die Wortform ist durch die Weiblichkeit geschaffen, und die

Weiblichkeit durch die Wortform', und solche Annahmen 'sind logisch nicht einwandfrei' (*na prakalpante*). Die Wirklichkeit historischer Entwicklung jedoch folgt nicht den Gesetzen der Logik, sie scheut den *circulus vitiosus* nicht. Das tatsächliche Verhältnis von Denken und Sprechen, von Begriffsbildung und Wortbildung läßt sich eigentlich in einer Kurzform gar nicht treffender formulieren, denn als *itaretarāśraya* 'eine gegenseitige Abhängigkeit'.

Prof. Dr. Paul Thieme, Indologisches Seminar der Universität Tübingen.

REMARKS ON THE AVESTAN HYMN TO MITHRA[1]

By Paul Thieme

1. The importance of the Avesta for the study of the history of Iranian languages and religions is matched by the interest it holds for the Vedologist. Whoever attempts to fathom the prehistoric origins of Rigvedic poetry and ideas will have to turn to the sacred book of the Parsis, which on innumerable occasions will help him to check his reconstructions: it is one of the most serious defects of Bergaigne's treatment of the Ādityas in his *Religion védique* (III, pp. 98 ff.) that he omitted to avail himself of this rich source of information. The Avestic evidence offers, in fact, often more than a check. There are instances where it can bring us nearer to Proto-Aryan origins than the Rigveda itself. This point was most impressively vindicated by Benveniste and Renou in their monograph *Vṛtra et Vṛθragna* (1934). Nowhere, however, does it become clear more immediately than in the case of God Mitra/Mithra. It was the Avestic evidence that enabled Meillet (*J As.*, juillet-août 1907, 143 ff.) to establish his original nature as the personified Contract/Treaty.

Our pleasure in being able to draw on this invaluable document is marred by the difficulties it opposes to precise linguistic analysis and accurate verbal understanding. Without claiming particular expertness in Avestic interpretation, I feel confident that these are its most considerable difficulties, perhaps its only real ones—in contradistinction to those created by sophisticated theories, that supposedly elucidate prehistoric religious developments but actually obscure the words of the texts. I side with those who refuse to complicate matters artificially by looking, for example (with Dumézil), upon the Avestic Mithra as corresponding to the Rigvedic Indra, and upon the Rigvedic Mitra as corresponding to the Avestic Vohu Manō. Well aware of the risks of etymological combinations, we take our stand on terminological correspondences: *Mitra* : *Miθra*; *vasu manas* : *Vohu Manah-*, and attempt to investigate the use made in the Veda and the Avesta of such terms. An approach that demands of us, at the first step, to drop these data as insignificant or even misleading, is bound to lead into a blind alley. Progress can only be achieved by finding out, first of all, what the poets of the Rigveda and the Avesta actually said, and proceeding from the terms to the ideas, but not by building up an 'ideology' and suiting the words to its preconceived system of thought.

I am happy to see that these simple principles are also those that have led Ilya Gershevitch in his translation of the Mihr Yašt. His chief aim is to contribute to the precision of the linguistic analysis and the accuracy of the verbal understanding of the text. For this task he is particularly well prepared: while being able and willing to listen to Rigvedic linguistic and religious evidence, he is enviably familiar, as a Vedologist generally cannot be, with Middle and New Iranian languages and texts. Copious notes—most helpful

[1] Ilya Gershevitch: *The Avestan hymn to Mithra, with an introduction, translation and commentary.* (University of Cambridge Oriental Publications, No. 4.) xv, 357 pp. Cambridge: University Press, 1959. 75*s*.

already by their constant reference to discussions of details, widely dispersed in specialist publications—explain and justify his translation. The introduction gives a well-documented and carefully argued picture of the development of the Mithra religion, from Proto-Aryan to Middle Iranian times and the ' Western Mithras '.

2. As simple and sound as is his general attitude are Gershevitch's philological principles. The whole Yašt is taken as a unit, not as a conglomeration of different layers of disparate provenance (p. 25 f.): only by proceeding on this assumption can we possibly find out whether there are later additions. The possibility of textual corruptions (loc. cit.) and interpolations is admitted, but cautiously exploited : ' it is safer to adhere strictly to the text and accept whatever meaning results from it . . . ' (p. 160).

These principles are elastic enough to permit a difference of judgment in particular cases. Just when has a ' grammatical lapse ' (p. 25), that would have to be removed by emendation, to be acknowledged ? Gershevitch does not, for example, comment on *tištryō-stārahe* (verse 143): to my mind Duchesne-Guillemin's emendation *tištryehe stārō* (*Composés de l'Avesta*, § 166) seems imperative. Everybody should agree that *fravašayō daδāiti* (verse 3) must be emended to . . . *daδaiti*. In each of these cases we can recognize how the mistake arose (inversion of the endings of two connected nouns ; influence of the preceding correct *daδāiti*). Other instances are more problematic.

In the short list of emendations accepted by Gershevitch (p. 25, note), there are at least three where I should prefer to leave the text unchanged :

(*a*) verse 21 *yaṯčiṯ hvastəm aŋhayeiti*
yaṯčiṯ tanūm apayeiti
aṯčiṯ dim nōiṯ rāšayente . . .

' Even when he (the *avi-miθri* ' who [fights] against his treaty partners ') throws a well thrown [spear], even if he attains the body, they (i.e. the weapons) do not harm him (the faithful treaty partner) . . .'. Of course, the text would read more easily if we had *rāšayeiti* (as Gershevitch and others emend): the sudden change to a new, unnamed subject in the apodosis does seem surprising. Yet we have a perfect analogy (cf. G, p. 203):

verse 48 *āaṯ yaṯ miθrō fravazaite . . .*
apa gaoša taošayeiti
nōiṯ pāδa vīδārayeiti . . .

' then when Mithra drives forth . . . deafens the ears [of men false to the treaty], he (the man who is false to the treaty) does not keep asunder [his] feet (is no longer able to stand astride = to take a firm stand) . . .'.[1]

(*b*) Since *vāta vərəθrāǰanō* and *upamanō* in verse 9 can be construed as

[1] cf. verse 23 *apa pāδayå zāvarə* [*barahi*] ' you (Mithra) carry away the strength of the feet [of the mortals who are false to the contract] '. In RV 3.59.3 those who ' abide by the vow of Mitra ' are *mitájñavas* ' of firmly implanted knees ', which I interpreted, *Mitra and Aryaman* (1957), p. 48, ' standing firmly [without fear] '. The concept ' fear ', which I had to supply, is actually given in the context of Yt. 10.23.

nominatives (G, p. 166), there is no need and hence no justification for changing them into instrumentals. Yt. 13.47, where the instrumentals are actually used, is construed differently :

Yt. 10.9 *ātaraθra fraorisyeiti miθrō . . . haθra vāta vərəθrāǰanō haθra dāmōiš upamanō*

' to that one turns Mithra . . . , together [with him] the victorious winds, together [with him] *upamana* . . .'.

Yt. 13.47 *ātaraθra fraorisinti . . . fravašayō haθra miθrāča rašnuča ugrača dāmōiš upamana haθra vāta vərəθrāǰana*

' to those turn the . . . Fravashis, together with Mithra and Rashnu and the strong *upamana* . . . , together with the victorious wind . . .'.

In both instances, the case form of *miθra* agrees with that of *upamana* and *vāta*.[1]

(c) In verses 39 and 40 the form *bavaiti* appears construed, no less than five times, with a subject in the plural. The seemingly obvious emendation into *bavainti* is discouraged by the tenacious and unanimous repetition of the alleged mistake, for which, moreover, there is no discernible motive. The evidence thus compels us to accept *bavaiti* as a 3rd pl. ; it can then only be a reduplicated form of *bā* ' shine, to become clear ', corresponding to Proto-Aryan **babhati*. An expression ' they become clearly evident, they appear ' makes good sense if we regard the sentence as formulated from the point of view of the men who shoot, throw, hurl the various weapons (which are the subject) : they cannot see the actual hits, they have to make inferences from their aiming and the behaviour of the enemy. By the enemy's standing unaffected, though the weapons were well aimed, ' the arrows, etc. become evident as non- . . . piercing/hitting '. Tentatively accepting Gershevitch's interpretation of *-šəmna-* as ' wounding, wound ' (p. 192), I would suggest : ' they (the arrows, etc.) appear to be piercing/hitting with non-wounding (without wounding) '. Cf. the beginning of verse 21, quoted above p. 266.

In consequence of his attitude to emendations (p. 25) Gershevitch consistently observes the precept that it is wise to refrain from emending a text that is grammatically unimpeachable solely for the reason that it appears to say something that we do not like.

3. Fundamentally unassailable also are the maxims underlying Gershevitch's linguistic procedure. The Avestic language is viewed as a development from Proto-Aryan—which implies due regard for Vedic linguistic data—and as the ancestor of Middle Iranian—which implies equal regard for the later Iranian evidence, which indeed is often helpful, confirming, and adding to, what we know, or correcting what we think we know. There are certain cases where the two kinds of evidence, Vedic and later Iranian, do not seem to tally. Here we have to make a decision in each case, by carefully weighing

[1] One should, however, seriously consider accepting, for Yt. 13.47, the well attested reading *-ǰanō*, and translating : ' together [with them, i.e. with Mithra, Rashnu, and *upamana*] the victorious winds '. In Yt. 14.38 the MSS unanimously : *-ǰanō*.

its specific features. Coming from the Veda myself, I seem to notice in Gershevitch occasional over-confidence in the value of Middle Iranian data for the linguistic analysis of the Avesta. Iranists will no doubt detect a similar bias for Rigvedic evidence in my opinions. In principle we are agreed in believing that there is no evidence, be it Vedic or Middle and New Iranian, that ought to be neglected, however difficult it may be in practice to do full justice to both kinds of evidence, given the complex nature of our sources. Some examples to illustrate the situation :

(*a*) In commenting briefly on the Avestic expression *miθrō·druǰ* in my *Mitra and Aryaman* (1957), p. 24 f., I was content, characteristically, to refer only to Vedic *mitradruh* ' belying the treaty (the contractual word) '. G, p. 153, refers only to Parth. *drwxtmyhr* ' committing a breach of contract ', Pahlavi *miθrāndruǰān* ' covenant breakers '. In reality, these data are equally valuable in that they permit us to establish, beyond a doubt, the appellative meaning of *miθrō·druǰ* as ' belying one's contract, false to the contract '. It is safely wedged in between a Proto-Aryan idiom **mitram drugh* ' to belie a contract ' and a Middle Iranian expression for ' breaking a contract '. If then the Rigvedic expression is in itself of no greater value than the Middle Iranian one for the verbal understanding of the Avestic idiom, it is slightly more interesting in that it helps to reconstruct a Proto-Aryan phrase. Such a phrase evidently amounts to much more than the usual correspondence of roots and grammatical procedures. It is significant that in connexion with **mitra* ' contract, treaty ' we have another equally close idiomatic correspondence of a Vedic and an Avestic expression. The phrase in verse 2 of the Mihr Yašt : *miθrəm . . . pərəsåŋhe* ' you will/may conclude a treaty ' has an almost perfect match in the use of the root *pṛcch* + *sam* in the *ātmanepada* in the Veda, signifying ' to conclude a contract, to come to a peaceful agreement ' :

RV 4.18.2 . . . *yúdhyai tvena sáṃ tvena pṛcchai*
' I shall fight with the one, I shall make peace with the other '.

Instances of *pṛcch* (*ātm.*) in the sense of ' to come to a mutual agreement ' in Vedic prose were collected by Oertel, *Kasusvariationen* (Sb. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1937, Ht. 8), p. 32 f., cf. p. 32, n. 1.

(*b*) He who knows of the somewhat obscure possibility of construing, in the Vedic language, an expression for ' beating ' with a genitive (RV 1.32.9 *asyā áva vádhar jabhāra* ' he brought down the weapon on her [body] ', 2.23.12 *yás . . . śāsắm* (gen. plur. of *śās-*) . . . *jighāṃsati* ' who wants to slay [the bodies of] the reciters ' ; TB 3.8.4.1 *śúnaś caturakṣásya prá hanti*, AV 12.3.44 *brāhmaṇásyáṅihatya* : Delbrück, *Altind. Syntax*, p. 761) will not be reduced to postulating two truly monstrous nominal stems : **ǰainti-* and **niγninti-*, in two successive lines of verse 133, but will unhesitatingly take the forms at their face value : *ǰainti* ' he (Mithra) slays ' and *niγninti* ' they (Mithra's weapons) strike down '. ' A risk of some seriousness is the use of Indian materials ' : Bailey, *Zoroastrian problems* (1943), p. 194. I am ready to take this warning—

but not without adding that the non-use of Indian materials would involve an even graver risk. This applies to the reconstruction of the ' Urtext ' no less than to the linguistic analysis.

(*c*) According to a remark by Henning, *Asiatica* : *Festschrift Friedrich Weller*, p. 289, n. 3, on Yt. 13.2, Sogdian *wδyr-* [*wiδēr-*] ' arrange, etc.', ought to be taken into account when interpreting Avestic *vī-δāraya*. Following this lead, Gershevitch translates the expression *stunå vīδārayeiti* in verse 28 ' [Mithra] arranges the columns '. In RV 10.18.13 cd we read :

etắṃ sthūnāṃ pitáro dhārayantu té
'trā yamáḥ sádanā te minotu

' May your fathers (the *manes*) firmly hold (so it does not fall down) this column ; may Yama firmly implant here your seats (dwellings) '. The context leaves no doubt that *sthūnām dhāraya-* means—in conformity with the normal use of *dhāraya-* —' hold firmly/make firm a column '. The question whether the Avestic expression is to be looked upon in the light of Sogdian or Rigvedic speech usage, must be raised : it can be decided only by considering the Avestic context. To my mind, the context of verse 28 :

yō stunå vīδārayeiti
bərəzimitahe nmānahe . . .
upa anyå sčindayeiti

leaves no doubt that *vīδārayeiti* must be interpreted here in agreement with the Rigvedic idiom *sthūnām dhāraya-*. Without stressing the fact that *dhāraya-* in RV 10.18.13 and *vīδāraya-* in Yt. 10.28 are both used in close vicinity to a form of the root *mi* ' implant firmly ', I would argue, on the Avestic text, as follows : Mithra, who ' reduces to pieces ' (*upa sčandayeiti*) the house of him who deceives him/who belies his contractual word (verse 18), ' holds firmly asunder (so that they do not collapse) the columns of the high-pillared house [of the faithful] ', while he ' reduces to pieces the others (i.e. those of the house of the faithless) '. I see here nothing that would make an expression ' he arranges ' even tolerable in this context.

(*d*) The value of later Iranian evidence is, of course, indisputable in many instances. They range from the evidently simple to the seemingly sophisticated. To give one example for each kind : *barəša* (verse 11) is determined as ' mane ' (not ' back ' or ' neck ') by the words quoted by Gershevitch on p. 170 ; the meaning ' time, span of time ' for *āfəntəm* (acc.), demanded by the context of Yt. 8.35, etc., in comparison with Yt. 13.56 (G, p. 172), appears validly confirmed by Ossetic words for ' year ' going back to **āfatī* (fem.) and Ossetic *afon(æ)* ' span of time ' (G, p. 172 f.). I confess that the value of such evidence for determining an Avestic appellative meaning appears to me much more obvious than its value for the etymological analysis, i.e. for the explanation of a prehistoric word-formation.

4. There is only one point of principle where I would disagree with Gershevitch : his confident position, in certain cases, towards the Pahlavi

translation. The consideration whether our translations, which are founded on the techniques of historical linguistic analysis and critical exegesis, agree with the Pahlavi translation, which is not so founded, yields no standard by which to measure their value. It is no special recommendation for a particular translation of Darmesteter's that it ' at least agrees with the Pahlavi translation ' (p. 170)—which is small wonder anyway since he most probably took it from there. The meaning ' abundance, quantity ' for *frəna* is by no means ' assured by the Pahlavi translation ' (p. 178)—it could be assured by accurate linguistic and exegetic procedures only. My suggestion on the meaning of *bərəg-* (f.) may be wrong, and in the light of the important Iranian linguistic evidence of which I was ignorant I am willing to replace ' strength ' by ' praise ' and, accordingly, to translate Vedic *bṛ́haspáti-* by ' lord of praise ' : yet that I ' ignore the Pahlavi translation ' (p. 328) is an argument to which I cannot accord importance. The right to make ourselves independent of any prephilological commentary or translation, of which no one can say for certain how much genuine and correct tradition it may or may not contain, is guaranteed in the Magna Charta of philology. This right also supplies the justification for Gershevitch's own laborious and highly meritorious enterprise. I do not, of course, assert that the Pahlavi translation must always be wrong. The point is that it cannot and must not be relied upon. In the cases adduced, however, it so happens that there is good reason for differing from it.

(*a*) *bərəg-* (f.), translated by Gershevitch as ' praise ', is rendered in the Pahlavi translation by *ārzūk* ' desire ', which Gershevitch himself must accordingly consider wrong. The fact that the root *bərəǰ* and *ārzūk* are etymologically related, as established by Henning, *BSOAS*, XI, 3, 1945, 487, n. 2, does not justify the mistake. [Gershevitch in fact rendered the noun *bərəg-* by ' desire ', but admitted ' praise ' as the meaning of the verb *bərəǰaya-*. W. B. H.]

(*b*) If Gershevitch is right in taking *frəna* as representing earlier *frāna* (which I accept), and in deriving it from *par* ' to fill ', we arrive at ' filling ', it being then analysable as *fr.āna*, i.e. a present participle middle. *frāna* is used in this sense in the compound *zastō.frāna.masah-* ' of hand-filling bigness '. In Yt. 5.29

čarəmå vaenantō brāzənta
frəna ərəzatəm zaranim

' filling gold and silver (acc.) ' is obviously impossible. Gershevitch's proposal to take *frəna* here in a passive sense, ' replete ' (lit. : ' being filled '), is not acceptable either ; for an accusative of reference or ' *accusativus Graecus* ' (G : ' replete with [regard to] silver and gold ', p. 178) is possible in Greek only (and in the imitative usage of Latin poets). This kind of construction certainly does not exist in Sanskrit, and I am not prepared to take it for granted in Avestan.

Gershevitch's first step : to take *frəna* as a participle, qualifying *čarəmå* and construed with following accusatives, appears, however, to be in the right

direction. Since it cannot mean ' filling ', I refer it to *par* ' cross, go beyond ',[1] which may be used in the sense of ' surpass ' [2] (RV 8.50.8 . . . *hárayo yé* . . . *ójo vấtasya píprati* ' the fawn horses, who surpass the strength of the wind '). Yt. 5.29 :

' the furs [of the beavers] shine as [if they were] looking persons (whose eyes sparkle),[3]

surpassing [by their splendour] gold and silver '.

In Yt. 10.21 and Vend. 5.4 and 8.34, however, *frāna* must be a substantive,[4] as it is construed with a genitive. In both passages an instrumental of a *frāna-* ' abundance, quantity ' is possible, although in Yt. 10.21 we are left with the unpleasant choice between ' together with ', ' what with ' (' because of '), or ' with ' (= ' in spite of '). Gershevitch finally arrives (p. 323) at ' despite of ', while in Vend. 5.4 and 8.34 he evidently must translate ' because of '. In addition, a root *frā* (Vedic *prā*) + suffix *ana* would actually mean ' means of filling ' or ' act of filling ', rather than ' abundance, quantity '. The solution advanced by Gershevitch is thus just possible, but far from certain.

In view of these difficulties I would propose a different analysis : **fra* + *ana* ' breath, exhalation ' (cf. Sanskrit *prāṇa*). Yt. 10.21 :

vātō tąm arštīm baraiti
yąm aŋhayeiti avi·miθriš
frāna aγanąm mąθranąm
yå vərəzyeiti avi·miθriš

' the wind carries [off] that spear which he who [fights] against his contract partner throws, together with the breath of the evil spells that he works '.

The idea seems to be that the breath used in uttering the spells and believed to carry them across to the opponent is deflected by the wind, just as the spear aimed at him is deflected. According to verse 20 the spear ' is carried backwards (*apaši vazaite*) together with the breath of the evil spells '. The opening lines of verse 21 say ' . . . [the weapons] do not harm him together with the breath of the evil spells ' (which of course means ' nor does the breath of the evil spells '). In Vend. 5.4 and 8.34 I translate *frāna åŋhąm nasunąm* : ' by the breath (i.e. the exhalation) of these dead bodies '. The context is somewhat difficult ; its general drift seems, however, clear : if the unavoidable, occasional contamination by a desiccated dead body were not removable by ablution (Vend. 8.34), and if the equally unavoidable occasional contamination by a part of a dead body which was carried off by a dog, a bird, a wolf, the wind, or flies were to make one sinful (Vend. 5.4), the even more inescapable and

[1] *fraṭ.āpəm zavanō.srutəm* ' [Mithra] who *crosses* the waters, listens to the invocation ' ? Cf. e.g. RV 1.19.1 . . . *prá hūyase* . . . 7 . . . *tiráḥ samudrám arṇavám* . . . *ágahi*. Differently G, p. 210.

[2] On a similar use of *tṛ́* ' cross ' see Thieme, *Studien zur indogermanischen Wortkunde* (1952), p. 8.

[3] In German : ' Sie blinken als (wie) Blickende '. Whether this is really preferable to Gershevitch's ' the furs shine upon the viewers ', I leave to others to judge.

[4] As to Latin *prōnus*, mentioned on p. 178, I remark in passing that I consider its analysis as bahuvrīhi : **pro-ōsno-* ' whose face (Latin *ōs*, Sanskrit *ās/āsan-*) is forward ' to be evident.

common contamination by ' the exhalation/stench of dead bodies ' would utterly doom the whole world. Cf. also *duž-ani-* ' of evil exhalation/odour ', qualifying ants in Vend. 14.5.

(*c*) With *pouru* ' much, manifold ' as first member, the compound *pouru·spaxšti-* (verse 11) could only mean ' much espying [of the enemies] '. That this does not make good sense, is implicitly admitted by the translators who twist either the meaning of *pouru-* into ' far-reaching ' (Bartholomae) or that of *spaxšti-* into ' taking as prisoners ' (Geldner) or ' watch, watchfulness ' (Pahlavi translation, Darmesteter, G); the latter device makes the construction with the genitive *ṯbišyantąm* (supposedly ' against the enemies ') rather awkward. There is no doubt that an expression ' first/early espying of the enemies ' would be preferable: the text, however, does not yield it without our using unjustifiable force (G, p. 170).

Grammatical considerations lead to a further objection to the translation ' much espying '. Duchesne-Guillemin, *Composés*, §§ 170 ff., has shown that the type of adjectival *karmadhāraya* (as would be represented by *pouru·spaxšti-* *' much espying ') is extremely rare in Avestan, so rare in fact that it must be called abnormal and may hardly be expected but in late passages. Grammatically unexceptionable, however, would be a bahuvrīhi *' of much espying ', which might be seen in Yt. 9.1 (reading: *pouru·spaxštīm*), a passage so obscure and so doubtful in reading as to be unusable.

Eliminating, therefore, the interpretation as *karmadhāraya* with *pouru-* ' much ', one might explain the word as reflecting an original **paruš·spaxšti-* ' espying of the joints '. *paruṣ* n. ' joint ' is well attested in Vedic Sanskrit, but not as yet established for Iranian. A word for ' joint ' may be used in the sense of ' vulnerable spot '. The ' joints ', among which there are to be counted also *articulus ille qui caput collumque committit* (Sen., *Dial.*, 1.6.8) and the loins, are naturally the places that are most vulnerable in armed men—the *Iliad* would offer any amount of evidence—and, in the case of neck (e.g. *Iliad* 22.325, 8.326) and loins, of deadly sensitivity: they have to be ' espied ' (e.g. *Iliad* 22.321) before the spear can be aimed effectively. The loins are protected by the belt (e.g. *Iliad* 11.236), which tempts me to interpret *paourvanīm aiwyånhanəm* (Yt. 9.26) as ' a belt which protects the joints (loins) '. It is likely that the cluster *-šs-* was assimilated; in front of *p* it resulted in *s* rather than *š*. The reading of H3 (Yt. 10.11) *paoruš paxštīm* is related to the better attested *pouru·spaxstīm* as *hišpō·səmana* in G 18 (Yt. 10.45) is to *hispō·səmna* in the other MSS. Yt. 10.11 (94 Y. 57.26):

. . . raθaēštārō . . .
zāvarə ǰaiδyantō hitaēibyō
drvatātəm tanubyō
pouru·spaxštīm ṯbišyantąm . . .

' the warriors . . . praying for strength for their teams, for firmness (damage-resisting health) for their [own] bodies, for [capacity of] espying the joints (the vulnerable spots) of the enemies . . .'.

The construction of the following genitive (*ṭbišyantąm*) with the first member of the compound is as in *kamərəδō·ǰanəm daēvanąm* (verse 26), on which see G, p. 160, n. It is unfortunate that the proposed *pouru·spaxšti-* = 'espying of vulnerable spots' cannot be tested by an otherwise clear passage. If we read *pouru·spaxštī dūrāṭ* in Yt. 9.1, we get 'by her [capacity of] espying vulnerable spots from afar', which seems unobjectionable. If we accept this meaning we find here the same emphatic contrast between *drva-* 'firm, damage-resisting' (*drvāspąm . . . drvō·pasvąm drvō·staorąm*) and **pouruš-* 'joint, vulnerable spot' as in Yt. 10.11.

5. It is not surprising that Gershevitch's picture of Mithra conforms to the sketch that was drawn by Meillet fifty years ago, and consequently is in harmony also with the conceptions held by Lüders and myself: it would appear to be the necessary consequence of applying plain linguistic and exegetic method. Linguistically, there is no other way but to start from the simple formula: *miθra*: 'contract/treaty', *Miθra*: 'Contract/Treaty'. Exegetically, an 'attempt to approach every part of the hymn as a meaningful record of Mithra's character, and the whole poem as a consistent description of a single, well defined god' (G, p. vii f.)—i.e. a non-selective procedure that refrains from 'explaining away' anything the text explicitly says (G, p. ix) and is wary of adding anything it does not—cannot fail to find the validity of the linguistic formula confirmed from one end of the text to the other. He who does not want to see this, should put on coloured spectacles or, better still, close his eyes altogether. By keeping his eyes open, Gershevitch has even been able to detect a clear reference to Mithra as the god of the contract in a Middle Iranian source, the Sogdian version of the Vessantara Jātaka (G, p. 34 f.).

There are, of course, still a few debatable questions of detail, chiefly in the prehistoric development of the abstract personification 'Contract, Treaty' into the concrete figure 'Mithra'. They can be left to further discussion. I shall try to contribute here to this discussion by commenting on one term only, Mithra's commonest and most characteristic attribute: *vouru·gaoyaoiti-*, which, especially in the vocative, seems to approach the character of a secondary name and may live on, according to Gershevitch's suggestion (p. 151), in the names of the torch-bearers on the later reliefs of Mithra: *Cautes* and *Cautopates*.

vouru·gaoyaoiti- is literally: 'characterized by wide cattle pastures, of wide cattle pastures', which we may interpret, with Gershevitch, as 'having, or providing, wide cattle pastures' (p. 151). We might also interpret it as e.g. 'conquering wide cattle pastures'. The expression 'grass-land magnate', chosen by Gershevitch in his translation, is hardly entirely suitable; for it narrows the meaning to one indicating possession only and needlessly eliminates the notion 'cattle', which after all is explicitly mentioned. 'Grass-land' would be *vāstra*. I agree, however, with Gershevitch in refusing to find in Mithra's relation to cattle (see p. 54) the reason for his having been given this attribute; but differently from him (p. 43) I see no cause for believing it to

have secondarily accrued to him as a bestower of water. It is more probably connected with his chief function of bringing about and protecting treaties that secure peace and safety, as are his other attributes: *rāma·šayana-* ' of peaceful dwellings ' and *hušayana-* ' of good dwellings ' (verse 4). The cattle pastures, which lie around the settlement, are ' wide ' when no fear of hostile attacks demands keeping the grazing animals near the village. Mithra is ' of wide cattle-pastures ' in so far as he delivers from ' narrowness ' (Vedic *aṃhas*/ Avestic *ązah-*): Yt. 10.22; 23; RV 3.59.2d (Thieme, *Mitra and Aryaman* (1957), p. 46 f.). For deciding whether a given epithet or function of Mithra's is primary or secondary (G, p. 43), a simple test is available: if the epithet would make sense when qualifying the appellative noun *miθra* ' contract, treaty ', the presumption is that it is primary. *vouru·gaoyaoiti-* meets this test: a treaty that makes for peace does deliver from ' narrowness, anxiety ' and hence ' provides wide cattle-pastures '.

In the note on p. 65 Gershevitch draws attention to Vedic *urúgavyūti-*, which occurs once in the RV, as an epithet of the god Soma. I fully agree with his endeavour of allocating similar causes to the attribution of similar epithets in the RV and the Yašt. It is obviously inadvisable to explain e.g. *vouru·gaoyaoiti-* by Mithra's rôle as a protector of cattle, but *urúgavyūti-* by Soma's being represented as a bull. According to Gershevitch Mithra and Soma both receive the epithet because they give rain. As to my mind Mithra is *vouru·gaoyaoiti-* because he secures peace and safety and delivers from ' narrowness ', I shall have to assume that Soma is called *urúgavyūti-* for the same reason. The RV itself seems to support this view [1]:

9.90.4a *urúgavyūtir ábhayāni kṛṇván . . .*

' [Soma] of wide cattle pastures, creating fearlessness (safety) . . .'.

The whole hymn RV 9.90 praises Soma as a fighting, conquering hero that establishes peace and safety. Cf. the immediately preceding verse (3) ' Clear yourself [on the sieve], you whose army are heroes, whose men are healthy (lit. ' whole ', i.e. in full possession of their limbs and strength), [you] who start up as the victor, as the winner of wealth: of sharp weapons, of swift bow, unconquered in the battles, conquering the enemies in the fight '. The *soma* drink, actually a toxic stimulant, was believed to give strength to the gods through exhilaration (especially, but not exclusively, to Indra); hence their deeds and functions could be ascribed directly to it. This statement is not mere speculation, but is based on the wording of the text in verse 5:

mátsi soma váruṇaṃ mátsi mitrám
mátsíndram . . .

' Oh Soma, exhilarate [God] True-Speech (*Varuṇa*), exhilarate [God] Contract (*Mitra*), exhilarate Indra . . . [and thereby make them fit to exercise their functions] '.

[1] cf. also the mantra MS 4.13.9 (p. 212, l. 2) etc.: [*dyāvāpṛthivī*] *urúgavyūtī abhayaṃkṛtau* and RV 7.77.4; 9.78.5; 9.85.8; 9.74.3.

THE 'ARYAN' GODS OF THE MITANNI TREATIES

PAUL THIEME
SEMINAR FÜR INDOLOGIE, TÜBINGEN

1. The[1] discovery of 'Aryan' looking names of [Mitanni-] princes on cuneiform documents in Akkadian from the second half of the second millennium B.C. (chiefly tablets from Boğazköy and El-Amarna),[2] several doubtlessly Aryan words in Kikkuli's treatise in Hittite on horse training (numerals: *aika-* 'one,' *tera-* 'three,' *panza-* 'five,' *satta-* 'seven,' *na*[*ua-*] 'nine'; appellatives: *uarttana-* 'circuit, course [in which horses move when being trained],' *aššua-* 'horse'[3]), and, finally, a series of names of Aryan divinities on a Mitanni-Hatti and a Hatti-Mitanni treaty (14th century B.C.),[4] poses a number of problems that have been repeatedly discussed, since the beginning of the century.[5]

A key question is whether these data should be interpreted as traces of specifically Indo-Aryan speech and religion, or whether they should rather be identified as Proto-Aryan. It is obvious that an answer to it would have considerable historical implications. The historian will devise a theory to explain how 'Indians,' or 'Proto-Indians,' or 'Para-Indians,' or 'Proto-Aryans' could come into Western Asia and exercise the influence inferable from those linguistic traces.

The linguist is entitled to be more modest. At the first step, he will not attempt to offer an explication in terms of a hypothesis, but to reach a factual decision on the linguistic character of the terms that confront him. Strictly speaking, he is not dealing with 'Indians' or 'Proto-Aryans,' but with 'Indo-Aryan' or 'Proto-Aryan' terms and names. It would be otiose for him to occupy himself with the dilemma: 'Indo-Aryan' or 'Proto-Aryan' speech?—if there were no difference between the two that could be expected to show up in our fragmentary Akkadian and Hittite material.

It is easy to see that in each case where there exists a clearly recognizable difference between Indo-Aryan and Iranian, the terms and names of the Akkadian and Hittite documentation (as far as they are safely identifiable) side with Indo-Aryan—*s* in intervocalic or prevocalic initial positions, which in Iranian appears as *h*, is preserved: *Našaattiia-* (Mitanni treaty): Sanskrit *Nāsatya*, but Iranian **Nāhaθya* (Av. *Nāŋhaiθya*); *satta-* (Kikkuli): Sanskrit *sapta*, but Iranian *hafta*, *hapta*; the numeral 'one' is *aika-* (Kikkuli): Sanskrit *eka*, but Iranian *aiva*.

However, it is not possible to deny that the forms *Nāsatya*, *sapta* and a numeral *aika* might be Proto-Aryan. As far as *s* is concerned, Indo-Aryan preserves the old situation while Iranian has innovated; as to *aika*, the possibility must be admitted that both **aika* and **aiva* were Proto-Aryan and that the exclusive adoption of **aika* in Indo-Aryan and of *aiva* in Iranian is the result of a later development. The fact that Proto-Aryan **ai* and **au* are replaced in Indo-Aryan by *e* and *o*,

---

[1] It is my pleasant duty to acknowledge most gratefully the generous help *in rebus Anatolicis* extended to me by A. Goetze. It went far beyond those points where his name is explicitly mentioned in the following discussions. Without it, I could not have attempted to get an adequate idea of the data, the problems, and the difficulties of the Akkadian context, or even to gather the minimum of information that is indispensable for a Vedologist interested in the Aryan divinities named in the Mitanni treaties, but unable to read Akkadian and to judge on Hurrian grammatical possibilities.

[2] *Cf.* P.-E. Dumont, *Indo-Aryan names from Mitanni, Nuzu, and Syro-Palestinian documents* (= R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* [1948], pp. 148 ff.); B. Landsberger, *JCS* 8 (1954), pp. 129 ff. The Aryan names of the ruling class of the Hurrians have spread over great parts of Asia Minor: A. Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (1936), p. 33.

[3] Inferable from the title of Kikkuli's treatise: *a-aš-šu-uš-ša-an-ni* (*KUB* I 13 1. 1). Otherwise in proper names: Piridašya, Bardašya, *cf.* Dumont apud O'Callaghan; Landsberger. *JCS* 8 (1954), p. 130.

[4] I leave aside the question of Indian divine names on Cassite documents (most convincing example: the sungod *Šuriiaš* = Vedic *Sūr(i)yas*, Goetze, *op. cit.*, p. 35 f.). Against recent scepticism: W. Eilers, *Archiv fur Orientforschung* 18 (1957), 136b.

[5] Most recent over-all discussion: M. Mayrhofer, "Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien," *Die Sprache*, vol. V, pp. 77-95, containing a great many bibliographical references, which I have used with gratitude.

while in old Iranian they are preserved as *ai* and *au* and that *ai* and *au* regularly appear on the Anatolian documents (*e.g.*, Kikkuli's *aika*), is unfortunately inconclusive. It is quite possible that at the time of our oldest Indo-Aryan records (the hymns of the Rigveda) the actual pronunciation of the sounds developed from **ai* and **au*, spoken and written by the tradition as *e* and *o*, was still *ai* and *au*. The pronunciation *e* and *o* can be a secondarily introduced change under the influence of the spoken language on the scholastic recitation.[6]

The interpretation of the 'Aryan' proper names is often highly conjectural. But, in no case do we get a decisive argument against their Indo-Aryan or Old-Indic character.[7] A chance of finding more distinct clues is offered by the series of Aryan divine names on the Mitanni treaties. In his essay *The Aryan Gods Of The Mitani People* (Kristiania Etnografiske Museums Skrifter Bind 3 Hefte 1; Kristiania, 1921), Sten Konow vigorously maintained that a clear-cut difference between Proto-Aryan and Indo-Aryan divine nomenclature necessarily has to be assumed, and that by taking into account this difference it becomes possible to settle the Indo-Aryan (Vedic) nature of the gods named as witnesses on the treaties.

Sten Konow's arguments have been unduly neglected by several contemporary scholars. It is, for instance, hard to accept T. Burrow's statement (*Sanskrit Language*, p. 30): "It is only the antiquity and conservativism of the Indian tradition, as opposed to the Iranian, that has led scholars to regard these Aryans [in the Mitanni realm] as specifically Indo-Aryan." One of Konow's chief points was that the Vedic *Indra* must be distinguished from a presumable Proto-Aryan **Indra* and that the particular role he plays in the RV alone can be held responsible for his appearing in the Mitanni treaty in the company of *Mitra* and *Varuṇa*. Nor do I find it possible to concur with Mayrhofer's characterization of the relation of Vedic and Iranian to Proto-Aryan religion (*Die Sprache*, Vol. V, p. 90: "Bei den Götternamen [war] . . . was uns nur im Veda in voller Blüte erscheint, doch mit Sicherheit [*sic!*] bereits im Gemeinarischen, aber ebenso wohl im vorzarathustrischen Iranischen vorhanden . . ."), which, while being in full harmony with views held and expressed by H. Oldenberg in his time (*cf.*, *e.g.*, *JRAS* 1909, pp. 1096-98), cannot be derived with any cogency from our actual data, and rather rests on highly questionable simplifications. It is not quite fair to censure for 'overlooking facts' (Mayrhofer, *l.c.*) those who, like Konow, do not take such simplifying generalizations for granted. To be correct, Burrow's verdict might well have to be inverted: It is only the unquestioning acceptance of the conservativism of the Indian tradition, as opposed to the Iranian, that has led some scholars to regard the Aryan gods of the Mitanni treaty to be Proto-Aryan.

There is indeed even better reason today to suspect the dogma of Indian 'conservativism' in continuing Proto-Aryan traditions than there was in 1921 when Konow published his work. Since then our whole approach to the problems connected with the relation of Proto-Aryan to Indian and Iranian religious terms and conceptions has been shown to stand in urgent need of a complete reorientation by E. Benveniste and L. Renou in their study *Vṛtra et Vṛθragna* (1934). The doubts that were raised as to the necessity of certain of their inferences (*cf.*, *e.g.*, H. Lommel, *Der arische Kriegsgott* [1939], pp. 46 ff.)—even if they were altogether justified—do not in any way invalidate the correctness of their leading principle: "Dans toute étude de mythologie indo-iranienne, le témoignage védique vaut par sa richesse, le témoignage avestique par sa fidélité" (*op. cit.*, p. 182).

2. The lists of the Aryan gods on the Hatti-Mitanni (KBo I 1 and duplicates) and the Mitanni-Ḫatti (KBo I 3) treaties read:

[6] Differently J. Wackernagel, *Altind. Gramm.* I § 35, with an ingenious, but hardly cogent argumentation: weak perfect stems like *pec-*, *śek-*, *sep-* need not have been created in analogy to *sed-* (< **sazd-*) with old *ē*, but can be innovations after *yem-*, *yet-* (Av. *yaet-*) with old **ai*.

[7] *Cf.* Dumont, *JAOS* 67 (1947), p. 253. H. S. Nyberg, *Religionen des alten Iran* (1938), p. 332 speaks of a language which is 'arisch, weder indisch noch iranisch, steht aber dem späteren Indisch zunächst.' I cannot see that our linguistic data permit us to make such subtle distinctions and to establish an answer to the theoretical dilemma: Indo-Aryan or Old Indic (theoretically more precise still: Indo-Aryan, Proto-Indian, Old Indic, or Vedic Indic)? Of 'clearly Iranian sound forms' (G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, p. 105) Nyberg makes no mention. Widengren, *op. cit.*, p. 104, n. 167 and p. 105, n. 170, and Mayrhofer, *Die Sprache*, vol. V, p. 91, n. 72 fail to offer any valid instance of an 'Iranian' name, which would have to be a name for which an explanation in terms of Indo-Aryan (Old Indic) can be excluded.

KBo I 1 rev. 55 f.
dingir·meš dingir·meš
mi-it-ra-aš-ši-il (var.: -el) *ú-ru-ua-na*-aš-ši-el
dingir dingir·meš
in-dar *na-ša-a[t-ti-ia*-a]n-na
KBo I 3 rev. 41
dingir·meš dingir·meš dingir
mi-it-ra-aš-ši-il *a-ru-na*-aš-ši-il *in-da-ra*
dingir·meš
na-ša-at-ti-ia-an-na

It cannot be doubted, and indeed never was, that the onomastic elements of these texts, which are given in italics in my transcription, have exact equivalents in Vedic religious poetry. Here the stem forms of the names quoted would read: *Mitra-, Varuna-, Indra-, Nāsatya-*.

If asked to cite them in their most common nominative forms, no Vedologist could possibly hesitate to put down the series: *Mitrā-Varuṇā, Indraḥ, Nāsatyā*.

If further asked to name a Rigvedic verse in which these names appear side by side and in this order, he would have to quote RV 10.125.1bc:

ahám mitrā́-váruṇā́ubhā́ bibharmi
ahám indrāgnī́ ahám aśvínā́ubhā́

"I (Speech) carry ('support, nourish' or 'bear [in my womb]'?) both *Mitra* and *Varuṇa*, I [carry] *Indra-Agni*, I [carry] both the two *Aśvin*."

There are two slight variations: instead of *Nāsatyā* our line uses the synonym *Aśviṇā*, instead of *Indraḥ* it uses the double name *Indrā-Agnī*. The first of these is altogether irrelevant; the second can be looked upon as due to the wish to create a grammatical parallelism between the three members of the group, which now appear, all three, as duals. It may be noted that the dvandva *Indrāgnī*, in which the second member alone is accented, represents a more recent type than the dvandva *Mitrā-Váruṇā*, in which both members retain their accent (*cf.* Wackernagel, *Altind. Gramm.* II, 2 § 63a and ff.).

It is the merit of G. Dumézil (*Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952, p. 9 ff.) to have pointed out the analogy of the Mitanni series and that of RV 10.125.1bc. Whether or not we follow his interpretation of the rationale of the grouping—and I for my part do not—, the parallelism remains a fact worthy of consideration. There is no justification for obliterating this potential clue by choosing to quote the gods of the Mitanni treaties in an arbitrarily changed order (Burrow, *op. cit.*, p. 28).

The Akkadian lists show certain special features which must be examined before we can be at least reasonably sure that they are indeed meant to represent the series: *Mitrā-Varuṇā, Indraḥ, Nāsatyā*.

1. The name *Varuṇa-* is spelt in two different ways. In KBo I 1 rev. 55 the orthography is: *ú-ru-ua-na-*; in KBo I 3 rev. 41 it is: *a-ru-na-*. Since in cuneiform writing the signs transcribed by *u, ú, ua* seem interchangeable,[8] the first spelling may be interpreted as meant for *ua-ru-na*.[9] The second form can be accounted for in different ways.

It may be due, firstly, to nothing more than a mistake, committed by a scribe to whom the name was not familiar. It is possible, however, that it represents an actual variant of the name, introduced by a Hittite who connected it with Hittite *aruna-* 'sea.' *Varuṇa* is in fact, closely associated with the waters, especially the 'sea' (*samudra*), in the RV. But would a Hittite know enough about a god of the Mitanni to be able to play with his name in this ingenious way? I should rather prefer to envisage the possibility that the compound *mitrāvaruṇā* was divided incorrectly, not into the two duals *mitrā* and *varuṇā*, but into the duals **mitrāu* and **aruṇā* (*cf.* English *adder, apron*, originated from wrong word division in ME expressions like *a naddre* > *an addre, a napron* > *an apron*).[10]

[8] Cf. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch* I §§ 6b, 17a.

[9] A. Goetze writes: 'I do not think that you might simply read uaruna; one might suppose that the scribe (for reasons not known to me) understood (or explained for himself) uaruna standing for uruuana (which may have conveyed some sense to him).'

[10] *Cf.* also the Avestan spelling *ārmaiti* for expected **arəmaiti*, obviously to be explained as due to a wrong analysis of the sandhi in the expression: **spəntārəmaiti* or, rather, its Middle Iranian equivalent.

Of course, all this must remain guesswork. As matters stand, we can count ourselves fortunate that the context permits no doubt; the two spellings are representations of the name that appears in Indo-Aryan as *Varuṇa*.

2. Each name is preceded by the ideogram *dingir* 'god' or *dingir·meš* 'gods.' These ideograms are most likely meant as 'determinatives'—written, hardly spoken, signals indicating the nature of the following word as a divine name in the singular and plural respectively. ^{d}*in-da-ra* is *Indraḥ*, nom. sing.; $^{d\cdot meš}$*na-ša-at-ti-i̯a-* is *Nāsatyā*, nom. dual— the distinction of dual and plural, which must be expressed in Aryan, being neglected, as it is done by us when we briefly refer to 'the Nāsatyas' instead of saying more accurately: 'the two Nāsatyas.' It seems to follow that $^{d\cdot meš}$*mi-it-ra* and $^{d\cdot meš}$*ú-ru-u̯a-na-* is equivalent to the two dual nominatives *Mitrā* and *Varuṇā* (thus first Ed. Meyer, *SBPAW*, 1908, p. 76, n. 2, followed, *e.g.*, by H. Jacobi *JRAS*, 1909, p. 723, St. Konow, *The Aryan Gods*, p. 4, J. Friedrich, *Orientalia*, vol. 12, p. 314), which when compounded in Vedic Sanskrit actually mean: '*Mitra* and *Varuṇa* [who form a pair].' In a Vedic compound that expresses an aggregate of two both members take the dual form.

Traces of this archaic type of compound can be found also in Old-Iranian (Avestan: *pasu-vīra* 'beast and man,' *miθra-ahura* '*Miθra* and *Ahura*') and perhaps in some other Indo-European languages (*cf.* Wackernagel, *Altind Gramm.*, II 1 § 63a). Catullus' *Veneres Cupidinesque* (3.1; 13.12) may be a late echo of this construction—preserved in a ritual formula—meaning actually: 'Venus and Cupido' (E. Schwyzer, *IF* 14, p. 28 ff.). Apart from the superabundant *-que*, the Latin expression would precisely correspond to the Akkadian orthographical rendering of *Mitrā-Varuṇā* in that it replaces an older dual, that has vanished from the language, by a plural.

From the purely grammatical point of view, the possibility that $^{d\cdot meš}$*mi-it-ra-* and $^{d\cdot meš}$*ú-ru-u̯a-na-* are meant as proper plurals cannot be excluded. Both names do occur, though only occasionally, as plurals in the Veda:

RV 7.38.4cd
abhí samrā́jo váruṇo gṛṇanty
abhí mitrā́so aryamā́ sajóṣāḥ
"the kings *Varuṇa*, the *Mitras* (nom. plu.), *Aryaman*, in union, welcome [it]"

AV 3.4.6ab
índrendra manuṣyā́ḥ párehi
sáṃ hy ájñāsthā váruṇaiḥ saṃvidānáḥ
"O *Indra, Indra*, go away from the human woman, for you have made a pact ('given a promise': *sam* + *jñā*) coming together with the *Varuṇas* (instr. pl.)."[11]

The plural seems to designate the god as being in the company of other related deities: *Mitrās* '*Mitra* and so on,' *Varuṇais* 'with *Varuṇa* and so on.' Similarly *Aryamā́ṇas* in RV 3.54.18a would have to be taken, according to my suggestion (*Mitra and Aryaman* [1957], p. 13) as '*Aryaman* and so on.'

However, considering the extreme frequency of the dual compound *Mitrā-Varuṇā*, the likewise extreme rarity of the plural forms, and, further, the fact that never does such a plural appear side by side with another one of the same type—obviously because in '*Mitra* and so on' *Varuṇa* would be included, and *Mitra* in '*Varuṇa* and so on,' I should think the balance of the evidence decidedly favors the assumption that the Akkadian forms correspond to a dual dvandva.

3. The first two names and the last are followed by syllables which cannot be identified as either Aryan or Akkadian. Since the gods in question are among those worshipped by the Mitanni, we may interpret them as Hurrian grammatical elements, assuming that these names were given in a form that was, or could be, used in Hurrian speech.

This assumption works without difficulty in the case of the *-na* which is added after the last name: *-na* can be the Hurrian plural-indicating particle *-na*[12] (*cf.* J. Friedrich, *Orientalia*, vol. 12, p. 315). *Na-ša-at-ti-i̯a-an-na* would then literally be 'the Nāsatyas.'

More problematic seems the element *šil/šel* or rather *šši̯l/šši̯el* that follows each of the first two

[11] The verse seems to refer to Indra's adulterous relations to human wives (*cf.*, *e.g.*, Ahalyā legend). For *manuṣyā́ḥ* read *mā́nuṣyāḥ*? Whitney's numerous conjectures appear uncalled for and arbitrary.

[12] E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (*Annual of the Am. Schools of Orient. Research* 20 [1940/41], p. 101 ff.).

names, since it is not met with in precisely this form in Hurrian documents. According to J. Friedrich, *Orientalia*, vol. 12, p. 316, it might contain an indication of the (grammatical) duality of each name (somehow related to Hurrian *šin* 'two'). I do not think this completely convincing. Apart from the several 'scruples' raised by Friedrich himself, we should have expected the duality to be emphasized in the case of the *Nāsatyas*, who are not only grammatically but factually two persons, rather than in the case of *Mitra* and *Varuṇa*, who factually are one person each. The RV seems to show where we should have the *šil/šel*, if it really were something like 'two, the two, both': 10.125.1b *Mitrā-Varuṇā ubhā . . . Aśvinā ubhā*.

It would be logically correct if the names of *Mitra* and *Varuṇa*, after being characterized as non-singular forms by the determinatives *dingir·meš*, were followed by an indication of the factual singularity of the gods. Apparently this is not the case.

A. Goetze would explain the expressions in quite a different way. Following his analysis,[13] we should obtain something like 'to God *Mitra* belonging ones.' The difficulty is that this furnishes a type of expression that is neither common in Vedic nor found in Avestan. The nearest equivalent I could think of would be the Vedic hapax: *Mitrā-Varuṇavant-* 'accompanied by *Mitra* and *Varuṇa*.' It qualifies the two Nāsatyas in RV 8.35.13:

Mitrā-Váruṇavantā utá dhármavantā
Marútvantā jaritúr gacchatho hávam . . . Aśvinā

"You two *Aśvins*! Come to the singer's call, accompanied by *Mitra* (personified 'contract') and *Varuṇa* (personified 'true speech') and accompanied by *Dharma* (personified 'lawfulness' or the like), accompanied by the *Maruts* . . . ."

A final, valid decision is at present hardly available. We shall have to wait for a *šil/šel* actually occurring in an unambiguous Hurrian context or for our list turning up in a Hittite translation.[14] Till then, I tentatively proceed on the assumption, which appears to me most likely, that the text refers to forms actually used and superabundantly attested in the RV: the nom. of the dual compound *Mitrā-Varuṇā*, the nom. sing. *Indraḥ*, and the nom. dual *Nāsatyā*. Anyway, the essential points of our argument will not be affected, if further evidence should actually compel us to render (and interpret) the line of the treaty somewhat as follows: "[Gods] belonging to (accompanied by) god *Mitra*, gods belonging to (accompanied by) god *Varuṇa*, [in particular:] god *Indra*, the gods *Nāsatyā* (who are called *Mitrā-Váruṇavantā* in RV 6.35.13)."

3. After the terms of the treaty are stated, a prohibition is given against hiding, changing or destroying it. The text of KBo I 1 rev. 38 f. continues (similarly KBo I 3 rev. 10 f., which is less fully extant):[15] ". . . May the gods of the secret(?)[16] and the gods whom we call lords of the oath, whom we are herewith calling, stand by, may they hear and may they be witnesses."

There follow the names of Hittite gods (40-53) and then, after a break, marked by a dividing line, the names of Mitanni gods, wedged in between which appear the names of our five Aryan divinities (in KBo I 3, the order of the Hittite and Mitanni gods is inverted and curses and blessings inserted between them).

Then we read (KBo I 1 rev. 58 ff., 70 ff.): "May they (the named gods) stand by [when]

[13] A. Goetze writes: "The only way in which I can understand *dingir·meš Mi-it-ra-aš-ši-il/el* is this:

It is subject of an intransitive verb, *i. e.*, the form which with a transitive verb would mark the object. This form ends in the singular in *-n*, in the plural in *-laṇ* (<*-šaṇ*). However under certain conditions the *-(a)n* would not appear on the noun itself (see *JAOS* 60 [1940], pp. 217-23). Here we have the *-(a)n*-less form in Akkadian context. The chain of suffixes is as follows:

dingir·meš Mitra-š: plural indefinite 'Mitra-gods' (to this the plural determinative properly belongs).

Mitra-šše < *Mitra-š-we*: 'genitive' (in reality an adj. of appurtenance, see *RHA* 39 [1940], pp. 193-204), "belonging to Mitra-gods"

Mitra-šše-l: 'accusative,' "some (indefinite) belonging to Mitra-gods."

The plural "Mitra-gods" probably represents the Skt. dualis *Mitrā/Mitrau*.

dingir·meš U-ru-ya-na-aš-ši-el should be explained in analogous fashion."

[14] A. Goetze shows me a small fragment of the treaty in Hittite translation (*KUB* XXVI No. 34). There is, then, hope for further evidence.

[15] *Cf.* E. F. Weidner's German translation in *Boghazköi-Studien* 8, p. 29 and p. 49, which I follow, introducing certain precisions I owe to A. Goetze.

[16] A. Goetze doubts the correctness of the text. He contemplates 'gods of the assembly' (*pu-uz-ri* 'secret' errroneously written for *pu-uḫ-ri* 'assembly'). The general gods (those of the 'assembly') would be distinguished from the special gods ('the lords of the oath'). *Cf.* also below pp. 307 and 316 n. 26.

these words of the treaty [are pronounced], may they hear and may they be witnesses. If thou, Mattiuaza, son of a king, and ye the Ḫurri people do not keep the words of this treaty, may the gods who are the lords of the oath destroy you, thee . . . and ye the Ḫurri people, together with your country, together with your women, and together with your possessions . . . ."

"If you . . . keep the words of this treaty and oath, may these gods protect thee, Mattiuaza, together with thy wife, the daughter of the king of the Ḫatti-[land], her sons and grandsons, [and] ye the Ḫurri people, together with your wives, your sons, and together with your country. And may the country Mitanni return to its position as of old, may it prosper and may it increase . . . ."

Since the Mitanni prince Mattiuaza himself, his father Tušratta and other Mitanni princes bear names that are unmistakably Aryan,[17] the obvious presumption is that the Aryan gods in the list are gods of the royal family — and perhaps of part of the nobility — while the Mitanni gods are those of the 'Ḫurri people.'

Looking at the great many names in the enumeration of the Ḫatti and the Mitanni gods, one is tempted to ask why of possible Aryan gods only five are mentioned. In looking for an answer, we have, of course, to be cautious. Several reasons may be held responsible for this situation. Those Mitanni rulers may not have happened to know any more; or they may have selected some who were, for one reason or other, particular tutelary divinities of the royal family or thought to be in some other way especially representative.

The passages from the text I have quoted above make it possible, however, to look for a more specific motive. We are entitled, if not compelled, to ask: Were these gods specifically 'lords of the oath'? Was it one of their particular functions to protect treaties, solemnly given promises, vows and oaths? Were they believed to punish the breach of a treaty and to reward those who kept their solemn promises?

[17] Although the linguistic analysis of quite a few details is still doubtful, the cumulative evidence for the Aryan character of the names of the Mitanni dynasty (*cf.* Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, p. 33) is strong enough to preclude a doubt with regard to Mattiuaza (Mayrhofer, *op. cit.*, p. 84, n. 32). "The reading *Mat-ti-ú-a-za* is not absolute certain; other possibilities are *Sat-ti-ú-a-za* (thus Landsberger) or *Kur-ti-ú-a-za* (thus proposed by Güterbock)": A. Goetze.

Approaching the problem in this way, we are looking in the same direction as Konow did in his *Aryan Gods* . . . . But we differ in several respects.

Konow really asks and answers only the much vaguer question whether the Aryan gods of the treaties can by their nature 'have something to do with the treaty itself.' Thus he is satisfied to motivate, *e.g.*, the naming of *Indra* by his being 'the god of war and battle whose activity led to the conclusion of the peace.'

Moreover, we prefer a more wary procedure. There is no gainsaying the fact that Konow's discussion is burdened with a number of rather speculative arguments — especially in connection with *Indra* — that raise and attempt to settle points which cannot be strictly verified.

On the whole, it appears that in Konow's treatment there is too much reliance on the general character of the Vedic gods in question, as it is formulated by modern scholars, and too little confrontation with specific Vedic statements.

I hope the following references and discussions will be helpful in partly substantiating, partly specifying, and partly correcting Konow's conclusions. It will become clear that we can give more strictly operational answers to our questions: Do *Mitra, Varuṇa, Indra*, and the two *Nāsatyas* protect treaties in the RV? and: Is it likely or provable that they did so in Proto-Aryan times?

4.1 MITRA: "It is quite natural that the list [of the Aryan gods of the Mitanni treaty] is opened by *Mitra*, the god of compacts and the personification of friendship": Konow, *op. cit.*, p. 38.

RV 3. 59. 1a

mitró jánān yātayati bruvāṇáḥ

"*Mitra* (God Contract), when named, causes people to make mutual arrangements (which establish peace)." Cf. Thieme, *Mitra and Aryaman* (1957), p. 39 f.

3. 59. 3cd

ādityásya vratám upakṣiyánto
vayáṃ mitrásya sumataú syāma

"living under the vow of the *Āditya* (*i.e.*, *Mitra*), may we be under the benevolence of *Mitra* ([God] Contract)."

The Avesta, especially the Mihr Yašt (Yt. 10) is even more explicit and eloquent in depicting *Miθra* as the protector of those that are faithful to their contracts and as the enemy of those who

'belie' their 'contract' or 'contractual word' (*miθra·druj*). For material see my *Mitra and Aryaman*, pp. 24-38 and J. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (1959), p. 26 ff., where *Miθra's* role as 'the guarantor of orderly international relations,' as 'the god of the international treaty,' is rightly stressed, and pp. 75 ff., *passim*.

Since A. Meillet's well known paper in *JA* X (1907), p. 143 ff., it must be considered as firmly established that already in Proto-Aryan times there existed a god **Mitra* 'Contract, Treaty,' a personified and divinized abstraction. The Avestic appellative noun *miθra-* means 'contract, treaty,' so does the Rigvedic *mitra-*, *e.g.*, in 10.34.14a, 10.108.3c, 10.89.9a (*cf.* Thieme, *Fremdling im RV*, p. 139, *Mitra and Aryaman*, pp. 20, 62). This meaning is clearly recognizable also in bahuvrīhis like *dróghamitra* 'he whose contract (contractual word) is a lie,' *hitámitra* 'by whom a contract/treaty is (was) concluded' (*mitram dhā* 'to establish, conclude a treaty': *Mitra and Aryaman*, p. 39 ff., RV 10.132.5b *hité mitré* 'when a contract is concluded'): *cf.* H. W. Bailey, *TPS* (1953), p. 40; *amítra* means 'without contract,' *i.e.*, 'not recognizing the sacredness of contracts' (*Mitra and Aryaman*, p. 62), only occasionally in the plural (in the expression *ubháyā amítrāḥ*, RV 2.12.8): 'not bound by mutual contracts' = 'enemies.'

The mention of *Mitra* in the Mitanni treaties, consequently, would be meaningful on either assumption: that the list is Indo-Aryan and that it is Proto-Aryan.

4.2 VARUṆA: "We also easily understand why the name of *Varuṇa* follows. He watches over solemn engagements and obligations connected with the treaty": Konow, *op. cit.*, p. 38. "*Varuṇa* it is who watches over oaths, ordeals and solemn verbal undertakings": *op. cit.*, p. 6.

AV. 1.10.3 [*yad*] *yád uvákthānṛtam*
jihváyā vṛjinám bahú
rājñas tvā satyádharmaṇo
muñcāmi váruṇād ahám

"When you have spoken with your tongue any untruth, manifold crookedness—it is I (the priest) who loosen you from king *Varuṇa*, whose establishment is true (or 'truth')."

AV 19.44.8ab
bahv idám rājan varuṇā-
-nṛtam āha púruṣaḥ
tásmāt sahasravīrya
muñcā naḥ páry áṃhasaḥ

"Man speaks here manifold untruth, O king *Varuṇa*. From this anxiety release us, you of a thousand strengths."

RV 7.49.3ab
yásām rājā váruṇo yáti mádhye
satyānṛté avapáśyañ jánānām . . .

"[The heavenly waters] in whose midst king *Varuṇa* walks, looking down on the truth and untruth of the people . . . ."

The whole hymn AV 4.16, one of the best known glorifications of *Varuṇa*, must be understood, as was shown by H. Lüders, *Varuṇa* I, p. 29 ff., as the versified speech of a judge addressing a witness about to take an oath. If, indeed, any god of the Vedic pantheon is 'a lord of the oath,' it is *Varuṇa*. He even might be called 'a god of the secret' (if I may quote a perhaps not genuine reading from the treaty):

AV 4.16.2cd
dvaú saṃniṣádya [*yad*] *yán mantráyete*
rājā tád veda váruṇas tṛtíyaḥ

"What[ever] two people, having sat down together, talk, king *Varuṇa* knows that as the third one."

In RV 1.136.3f *Varuṇa* is explicitly identified with Mitra: both are *yātayajjana* 'causing people to make mutual agreements': *mitrás táyor váruṇo yātayájjanaḥ* "Among these two (*Mitra* and *Varuṇa*, mentioned in the preceding line) *Varuṇa*, insofar as he causes people to make mutual agreements, is *Mitra* . . . ." *Cf. Mitra and Aryaman*, p. 41.

In particular, the couple *Mitra* and *Varuṇa* together induce people to make agreements and preserve peace:

RV 5.65.6ab
yuvám mitrā ́imáṃ jánaṃ
yátathaḥ sáṃ ca nayathaḥ

"You two, *Mitra* [and *Varuṇa*] keep in agreement these people (host and poets, in this case) and lead them together."

5.72.2ab *vraténa stho dhruvákṣemā*
dhármaṇā yātayájjanā

"You two (*Mitra* and *Varuṇa*) are of firm peace through vow (you secure peace by seeing to it that vows are kept); you cause people to make mutual agreements through [your] establishment [of truth]." *Cf. Mitra and Aryaman*, p. 41, p. 67 ff.

The dvandva *Mitrá-Váruṇā*, which occurs in the RV not less than 90 times, has no terminological equivalent in the Avesta. The Avesta has not even a trace of a god **Varuṇa-*. We can, then, by no means be sure whether there existed a Proto-Aryan **Varuṇa*, much less of a Proto-Aryan dvandva **Mitrā-Varunā*.

4.3 VARUṆA and ASURA: I well realize that there would be no doubt as to the existence of a Proto-Aryan god **Varuna*, if a majority vote could settle such a question. Whoever dissents from this generally accepted belief is liable to be blamed for not giving 'serious reasons' (*cf., e.g.*, G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, p. 11, n. 39). It should be obvious, however, that the burden of the proof must lie with the believers and not with the doubters, since there is no *prima facie* evidence for an alleged Proto-Aryan term **Varuna*, which could consist only in an exactly corresponding term occurring in Iranian, too.[18] It certainly is true that a great many ideas connected with the Vedic *Varuṇa* and *e.g.* the Avestic *Ahura Mazdā* do correspond. But even if they were still more numerous, the Proto-Aryan antiquity of the name *Varuṇa* would not follow with any necessity.

Assuming the existence of a Proto-Aryan divine name **Varuna*, we would have to explain why its linguistic equivalent does not appear in the Avesta. This is not easy. Of the names of the four chief Vedic *Ādityas: Varuṇa, Mitra, Aryaman* and *Bhaga*, the last three have clear and incontestable correspondences in the Avesta—*Miθra, Airyaman, Baγa-*—while the first is conspicuously lacking. This is all the more singular since *ṛta* 'truth,' the ethical concept most intimately associated with *Varuṇa* in the RV, is in its Avestic form (*ərəta/ aša*) a central concept of Zarathustrian religion. The general affinity of the Rigvedic *Āditya* terminology and that of Zarathustra and the younger Avesta is so close that deviations must be taken seriously. While, for example, the correspondence of Rigvedic *asura* and Avestic *ahura* establishes a Proto-Aryan religious term, the lack of an Avestic linguistic equivalent of *āditya* and that of a Rigvedic one of Avestic *spənta* creates a problem and may turn out to be significant. So does the non-existence of an Avestic **Vouruna*.

Just as the Rigvedic *Mitra* forms a pair with *Varuṇa*, designated by the dvandva *Mitrā-Varuṇā*, the Avestic *Miθra* appears, on several occasions, coupled with *Ahura* in the dvandva *Miθra-Ahura* (Ny. 1.7; 2.12; Yt. 10.113; 145) or *Ahura-Miθra* (Y. 2.11; 6.10; 17.10), *Ahuraēibya-Miθraeibya* (Y. 1.11; 3.13; 4.16; 7.13; 22.13).

There can be no doubt that of the two Avestic dvandvas *Miθra-Ahura* and *Ahura-Miθra*, the first one represents the older type. It conforms to the rythmic rule—transparent from the Veda and still known to *Pāṇini* (2.2.34)—that in a dvandva the shorter term tends to precede the longer one (*cf.* J. Duchesne-Guillemin, *Composés*, p. 47 ff., H. Lüders, *Varuṇa* I, p. 8). *Ahura-Miθra* must be due to a rearrangement of the terms, the reason for which seems obvious: *Ahura* as the greater god was given precedence as in the phrase of Artaxerxes III A^3 Pa 24 f., R. C. Kent, *Old Persian* 2 [1953], p. 156): *Aura-mazdā utā Miθra baya. Cf.* also vārtt. 4 on Pāṇ. 2.2.34 (Wackernagel, *Altind. Gramm.* II.1 § 71a α).

This transposition of the terms of the old dvanda *Miθra-Ahura* clearly presupposes that *Ahura* was taken as a designation of the great god of Zarathustra: *Ahura Mazdā*. However, there are good reasons for believing that originally it was not meant in this way. As Benveniste, *Vṛtra et Vṛθragna*, pp. 44 ff., has shown, the Avesta originally does not designate *Ahura Mazdā* by the simple term *ahura*. Rather, the use of *ahura* in the Avesta fits together with specific uses of *asura* in the RV.

As other gods and some demons, *Mitrā-Varunā* can be, and indeed are characteristically often, designated as *asura*; the Avestic *Miθra* is clearly called *ahura* twice (Yt. 10.25; 69).

The RV knows also a god *Asura*, distinguished from, but occasionally working together with, *Mitrā-Varuṇā*. *Cf., e.g.*:

RV 5.63.3d
dyáṃ varṣayatho ásurasya māyáyā

[18] Unable to pronounce judgment on the Iranian evidence in its totality, I sought information from W. B. Henning. He writes: 'Irgend einen Beweis für die Existenz eines iranischen Gottes **Varuna* hat noch niemand zu erbringen vermocht. Es gibt keinen [Beweis] . . .'

"You two (*Mitrā-Varuṇā*) make rain the sky through the magic power of *Asura*."

and RV 5.83.6d
apó niṣiñcann ásuraḥ pitā́ naḥ

"Our father, the *Asura*, who sprinkles down the waters."

In the Yasna Haptaŋhāiti ('si riche en survivances mythiques': Benveniste, *op. cit.*, p. 46), the waters (*āpō*) are qualified on several instances (*e.g.*, Y. 38.3; 68.10) as *ahurānīš ahurahyā/ahurahe* '[wives] of Ahura, [daughters] of Ahura.' There is no reason whatsoever not to connect this directly with the statements of RV 5.83.6d and 5.63.3d.

Mitrā-Varuṇā are joined with *Asura* not only in giving rain, but also in 'protecting their vows,' that is, as guardians of truth:

RV 5.63.7bc
vratā́ rakṣethe ásurasya māyáyā
ṛténa víśvaṃ bhúvanaṃ ví rājathaḥ

"You two (*Mitrā-Varuṇā*) protect your vows (= those given to you and by you) through the magic power of *Asura*; through truth (*ṛta*) you rule the universe . . . ." Most closely corresponds:

Ny. 2.12 *miθra-ahura bərəzəta*
aiθyajaŋha ašavana
yazamaide

"We worship *Mithra* and *Ahura*, the high, who are without danger (*i.e.*, 'who protect from danger'), who are characterized by truth (*i.e.*, 'protect, and work through truth' [*aša* = *ṛta*])."

It is highly probable that the Vedic dvandva *Mitrā-Varuṇā* and the Avestic dvandva *Miθra-Ahura* are the reflections of a Proto-Aryan dvandva, in which the name **Mitra* was coupled with that of another divinity as the second term. But it is simply an error to take it for granted that this second term must have been **Varuna*. An analysis of the Vedic and Avestic terminology, exacted without reference to any preconceived theory, recommends, on the contrary, the positing of a Proto-Aryan dvandva: **Mitrā-Asurā*. Not only is the name **Asura*—in contrast to a name **Varuna*—safely reconstructible for Proto-Aryan, but Asura is also traceable as working together with *Mitra* [and *Varuṇa*] in the RV. Since the presumable Proto-Aryan dvandva does not occur in Vedic, we may conclude that it was replaced by *Mitrā-Varuṇā*.

4.4 INDRA: S. Konow's motivation (*op. cit.*, p. 38) for the appearance of the name *Indra* in the treaty list seems too vague (*cf.*, above, p. 306) to be convincing. If we look at the treaty text itself, it turns out to be untenable. *Indra* is named not amongst the gods of the victorious, but of the vanquished party, the Mitanni dynasty—by the terms of the treaty, Prince Mattiuaza in fact becomes a vassal of the Ḫatti kings. As 'the god of war and battles,' *Indra* is supposed to lead to victory:

RV 2.12.9
yásmān ná ṛté vijáyante jánāso
yáṃ yúdhyamānā́ ávase hávante . . .
. . . sá janā́sa índraḥ

"Without whom people do not become victorious, whom they call for help when fighting . . . he, you peoples, is Indra."

In this case, he would have led his worshippers, the Mitanni dynasty, to defeat. It is somewhat less than likely that his naming should allude to, and emphasize, his role in the preceding war.

Already Dumézil (*Naissance d'archanges*, p. 33 ff.) saw that it is one of *Indra's* functions in the RV to avenge the faithless breach of covenants. He aptly quotes:

RV 10.89.9
prá yé mitráṃ práryamāṇaṃ durévāḥ
prá sámgiraḥ prá váruṇaṃ mināntí
ny àmítreṣu vadhám índra túmraṃ
vṛ́ṣan vṛ́ṣṇam aruṣám śíśīhi

"Sharpen thy strong weapon, *Indra*, against those without contract ('who do not recognize the sacredness of contracts/treaties'), who deceive/betray a contract (concluded between former or potential enemies) [and thereby: God *Mitra*], a hospitality (the contract existing between guest and host) [and thereby: God *Aryaman*], agreements (agreed upon by mutual friends), and true speech (in general, or in particular: 'a solemn cath') [and thereby: God *Varuṇa*]." For the details of my interpretation *cf. Mitra and Aryaman*, p. 62 ff.

It does seem unfortunate that Dumézil did not

follow up this track, which he discovered himself.[19] For him, the difficulty is that it leads away from the point he had firmly made up his mind to reach: an accommodation of the Mitanni-Aryan gods within his 'idéologie des trois fonctions.' Considering the perfect ease with which almost any series of men or gods divisible by three[20] can be accounted for by the terms of Dumézil's theory, as J. Brough experimentally established by applying it to data of the Old Testament (*BSOAS*, 22, pp. 69-85), we may forego investigating this approach. Happily, for our present purpose we are concerned not with what Dumézil, but with what the Vedic poet says. He is unequivocal. The Vedic poet insists on *Indra* slaying the *amítra* 'him who does not recognize the sacredness of contracts/treaties' to the point of becoming repetitious:

RV 1.63.2; 63.5; 100.5; 133.1; 3.30.16; 6.25.2; 33.1; 44.17; 46.6; 46.8; 73.2; 3; 7.18.9; 25.2; 32.25 8.16.10; 10.103.4; 152.3.

More generally: *Indra* punishes untruth. H. Lommel, *Der arische Kriegsgott*, p. 17, n. 2, does not think this characteristic[21] and defines: "Er (*Indra*) grollt nicht, er kennt im allgemeinen keinen Zorn über ein Vergehen . . . . Er straft kein Unrecht . . . er fragt nicht nach Recht und Unrecht." The Vedic poet himself would dissent most eloquently:

RV 2.12.10

yáḥ śáśvato máhy éno dádhānān
ámanyamānāñ chárvā jaghâna . . .
sá janāsa índraḥ

"Who has slain with the arrow those committing great guilt, one after the other (*śaśvatas*), when they were not thinking [of him] . . . he, you peoples, is *Indra*!" Compare the analogous idea held with reference to *Miθra* in Yt. 10.19 (*Mitra and Aryaman*, p. 34).

RV 7.104.8

yó mā pákena mánasā cárantam
abhicáṣṭe ánṛtebhir vácobhir
ápa iva kāśínā saṃgṛbhītā
ásann astv ásata indra vaktā

"He who addresses me, who is walking about with an innocent mind, with words without truth (*i.e.*, who has said wrongly to me: 'you sorcerer': v. 15)—like water seized with the hand, let him, who is about to speak what is not (about to take a false oath) be one who is not (let him be annihilated), O *Indra*."

7.104.13cd

hánti rákṣo hánty ásad vádantam
ubhâv índrasya prásitau śayāte

"He (*Soma*) slays harm (*i.e.*, the evil spirits and sorcerers who inflict harm), he slays him who is speaking what is not—both (the harm and the liar) shall lie [captured] in *Indra's* net." *Soma* plays his role, of course, only insofar as he exhilarates and invigorates *Indra*, the actual fighter. *Cf.* also Y. 9.20.

7.104.16

yó máyātum yātudhānéty áha
yó vā rakṣáḥ śúcir asmíty áha
índras táṃ hantu mahatā́ vadhéna
víśvasya jantór adhamás padíṣṭa

"Who says to me, who is a non-sorcerer: 'You sorcerer,' or who, being [himself] a harmer (=a sorcerer), says: 'I am clean'—let *Indra* slay him with his great club, let him (the sorcerer) fall [so as to be] the lowest of all [living] creation."[22]

The functions of *Indra* and *Varuṇa* may be opposed in order to demarcate their respective domains:

7.83.9ab

vṛtrâṇy anyáḥ samithéṣu jighnate
vratâny anyó abhí rakṣate sádā

"The one (*Indra*) smashes the defences [of the

[19] While admitting in the text (*op. cit.*, p. 33) that the explanation of *Indra* as a guarantor of the treaty is possible, Dumézil surprisingly states in the 'Sommaire' (*op. cit.*, p. 15): 'cette explication échoue pour Indra . . .'

[20] To say nothing of those, exceedingly numerous, cases where a series is not so divisible in fact, but has to be adjusted by the devices of adding, subtracting, splitting or combining.

[21] According to Lommel, *op. cit.*, p. 7, the subjective preference accorded to certain groups of details in the picture of a given god would be a necessary, but objectionable, feature of historical analysis in contradistinction to Lommel's own method.

[22] *Cf.* Bo I 1 rev. 28: '. . . Mattiyaza is not to contemplate any calumny against Bijaššili, his brother, and not to instigate another man to calumny against Bijaššili . . .'.

attacked enemy] in the battles, the other (*Varuṇa*) protects the vows always."

But this confrontation, which plays on the similarity of the words *vṛtrá* (characteristically associated with *Indra*) and *vratá* (characteristically associated with *Varuṇa*), does not exhaustively define their relationship. The essential affinity of *Indra* and *Varuṇa*, which leads to the formation of the dvandva *Indrā-Varuṇā*, consists in the fact that both of them punish those who sin against truth and in particular break their contractual word:

7. 85. 2cd

yuvám tắm indrāvarunāv amitrān
hatáṃ párācaḥ śárvā viṣūcaḥ

"You two, *Indra* and *Varuṇa*, slay with the arrow those without contract (those who do not keep their contractual word) [when they are] turned away, turned asunder [in flight before you]."

4.5 INDRA and *Vərəθraγna*: The name *Indra* appears twice in the Avesta (Vd. 10. 9; 19. 43) as that of a bad demon (*daēva*) together with *Saurva* (Vedic *Śarva*; AV, VS +) and *Nåŋhaiθya* (Vedic *Nāsatya*). He has shared the common fate of the other **daivas* 'the heavenly,' who were demonized throughout, with the conspicuous exception of *Haoma* = Vedic *Soma*, whereas the old **asuras* (*e. g.*, **Mitra*, **Aryaman*) continued to exist as gods side by side with *Ahura Mazdā* in the younger Avesta. While the Rigvedic *Indra* is occasionally called an *asura*, he is most frequently designated as *deva*.

The facts call for the reconstruction of a 'heavenly (**daiva*) **Indra*' for Proto-Aryan times. Whether *Indra*, still more originally, was the name of hero, divinized later on, as Benveniste and Renou, *Vṛtra et Vṛθragna*, p. 168 ff., believe, is irrelevant in our context. Urgent, by contrast, is the question whether we can credit the Proto-Aryan **Indra* with the function attributed to the Vedic *Indra*—in addition to many others of quite a different nature—of victoriously fighting untruth and avenging the faithless breach of contracts or treaties. If this were so, he would have developed into his explicit contrary in Iran since, in the Bundehiš, *Indra* is the special enemy of Aša Vahišta 'the Best Truth.'[23]

[23] For references, *cf.* Bartholomae, *Altiran. Wb.*, s. v. *Indra*; B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh (Greater Bundahišn)* (1956), ch. V, 1 (p. 55).

The Avestan god who protects treaties by punishing those who break them is, in the first place, *Miθra* ([God] Contract), himself. He wields as his weapon the club (*vazra*), as the Vedic *Indra* his *vajra*. *Miθra* is *vərəθrająstəma* 'most victorious' (Yt. 10. 98), *Indra* is *vṛtrahan*. As a victoriously fighting hero, the Avestan *Miθra* resembles, in fact, the Rigvedic *Indra* so closely that, since H. Güntert, *Der arische Weltkönig* (1924), p. 57, there is a widespread tendency to assume that the Avestan *Miθra*, who is an *ahura* (Yt. 10. 25; 69), has borrowed a great number of features from the old *Indra*, who was a **daiva*.

The situation may have to be interpreted altogether differently. The assumption that one god has borrowed certain traits from another one becomes necessary, and hence justifiable, only if these traits do not fit his fundamental character or are in glaring contradiction to others. Now, the Avestan *Miθra* evidently stays in character and behaves with perfect consistency if, in protecting the sanctity of covenants, he not only rewards the faithful, but also punishes the deceitful. He cannot give victory to those who keep their treaty without helping to defeat those who do not. Why should not the Avesta have preserved Proto-Aryan ideas and the RV have made an innovation by making *Indra* the executive, as it were, of the gods who are the guardians of truth and covenants (as in RV 10. 89. 9)? Even the Rigvedic *Mitra*, in whose image the benign traits are usually emphasized, has snares in which to catch transgressors: RV 2. 27. 16; 7. 65. 3, and may show wrath: RV 7. 62. 4 (*cf. Mitra and Aryaman*, p. 51 ff. and 58). It is true, the picture of the Avestan *Miθra*, victoriously fighting from his chariot those who belie their contractual word (*miθra-druj*) and fight against their contract-partners (*aiwi-miθri*), so eloquently evoked in Yt. 10. 124 ff., has no match, as far as colorful distinctness goes, in what the Rigvedic poet says about *Mitra* and *Mitrā-Varuṇā*. Yet RV 8. 25. 2 speaks of *Mitra* and *Varuṇa* as *tánā ná rathyà* 'charioteers as it were in person'; 5. 63. 1 opens: *ṛtásya gópāv ádhi tiṣṭatho rátham* 'as the protectors of truth you mount the chariot.' Even more explicit is AV 4. 29. 1 and 7:

manvé vām mitrāvaruṇāv ṛtāvṛdhau
sácetasau drúhvano yaú nudéthe
prá satyávānam ávatho bhāreṣu . . .
yáyo ráthaḥ satyávartmarjuraśmír
mithuyá cárantam abhiyáti dūṣáyan . . .

"I think of you, *Mitra* and *Varuṇa*, who are strong through truth, of one mind, who drive away the liars, who help the truthful one in the battles, . . . [you] whose chariot, of which the course is true, of which the reins are straight, attacks him who behaves with falsehood, destroying [him]."

The Avestan *Miθra*, great warrior that he is, does not fight alone. He has divine helpers. *Indra*, the *daēva*, does not appear among them. There are, however, two figures who bear at least a certain resemblance to the Vedic *Indra vṛtrahan* '*Indra*, who smashes [hostile] resistance[s],' 'the victorious *Indra*': *vāta vərəθrājanō* (Yt. 10.9[24]) 'the victorious winds' and the god *Vərəθraγna* (Yt. 10.67; 70 ff.), who accompanies *Miθra* into battle in the shape of a wild boar of miraculous properties.

We may go so far as to say that the Avestan god *Vərəθraγna* in his role as the fighting companion of *Miθra* is the equivalent of the Vedic *Indra* in his role as the helper of the *Ādityas*. This does not necessarily mean that *Vərəθraγna* has taken the place of the Proto-Aryan **Indra*; it may just as well mean that the Vedic *Indra* has replaced a Proto-Aryan **Vṛtraghna*.

A dilemma like this may be resolved, but only on the basis of an exact linguistic and exegetic analysis of the terminology such as was undertaken by Benveniste and Renou in their *Vṛtra et Vṛθragna*. Adopting their method—which I think absolutely necessary if we want to leave the domain of subjective, speculative guesswork—I cannot avoid the conclusion that the Vedic *Indra* has assumed the functions of a Proto-Aryan god **Vṛtraghna* and that one of these is his role as helper and militant executive of *Mitra* [and *Varuṇa*].

Far from being able to dispute the basic principles of the approach of Benveniste and Renou, I disagree with them only on one particular point, where I seem to find that they did not keep to their principles with all desirable consistency, but preferred to comprise with the *communis opinio*, which for the rest they combatted so successfully. I cannot accept the reconstruction of a Proto-Aryan divine name **Vṛtraghan* (*op. cit.*, p. 116). This reconstruction, which is not demanded by our facts, leads to an impasse: Benveniste and Renou have to disregard 'la formation lègérement differente'—in reality: the incompatibility—of the Vedic and Avestan adjective *vṛtrahan-/vərəθragan-* 'smashing resistance[s], victorious' and of the Avestan personified abstract *Vərəθraγna* '[God] Victory' (*op. cit.*, p. 184). By not insisting on the difference of the two terms they themselves established, they left an open door to their prospective opponents. For example, H. Lommel (*Der arische Kriegsgott*, p. 47 ff.) bases his objections on the assumption of a Proto-Aryan God **Indra-Vṛtraghan*, with whose help he attacks the inferences of Benveniste and Renou. This would not have been possible, had they only reconstructed the necessary minimum: 1. a **daiva Indra* (possibly qualifiable, like other gods, as **vṛtra-ghan* 'victorious'), and 2. a **Vṛtraghna* m. '[God] Victory' (possibly qualifiable as **asuradhāta* 'created by the **asuras*' or 'by **Asura*').

It may be helpful to gather up into brief review the fundamental linguistic facts.

The Proto-Aryan term **vṛtra-ghan* must have been an adjective 'smashing [hostile] resistance[s]' (formed like Vedic *rakṣo-hán-, dasyu-hán-, ahi-hán-*: Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 116, n. 1). In the sense 'victorious' the Avestic adjective *vərəθragan* qualifies various gods—*Haōma, Sraōša, Vāta, Miθra, Ahura Mazdā*—but also a human hero—*Θraētaona* (Yt. 5.61)—and his weapon (Yt. 19.92), religious saviors, starting with Zarathustra (Yt. 8.20), and their prayers (*mąθra*): Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 20 ff. While in later Sanskrit literature *Vṛtrahan* exists as a name of *Indra*, the RV itself uses *vṛtrahan*, essentially as an adjective (fem.: *vṛtra-ghnī*, qualifying *Sarasvatī*), which itself cannot take an epithet: Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 115. This adjective is preponderantly a qualification of *Indra*, which occasionally, especially in the vocative, may be used as a quasi-nominal designation of the god. Not too rarely, however, it qualifies other gods, too, and even the king *Trasadasyu*. In some cases this might be accounted for as a secondary transfer of an attribute of *Indra*, but, as Renou showed (*op. cit.*, p. 115 ff.), by no means is this possible in every instance. There is, then, no valid justification for supposing that the Proto-Aryan adjective **vṛtraghan* was specifically connected with **Indra* or with any other particular god (though, by *prima facie* evidence we can reconstruct a combina-

[24] *haθra vāta vərəθrājanō* 'together [with him (Mithra)] the victorious winds.' *Cf.* also Yt. 13.48 and 47 (read *-janō* here, too, with several MSS). *Cf.* Thieme, *BSOAS*, vol. 23, p. 267, n. 1.

tion **Soma* **vṛtraghan* [Y. 9.16; Yt. 14.57; RV 9.89.7; 10.25.9]). Even less reason exists for postulating a god **Vṛtraghan*.

The Avestan divine name *Vərəθraγna* m. cannot be looked upon as a derivative or an equivalent of the adjective *vərəθra-gan*. Its true linguistic analysis is obvious. It is the masculinization of the abstract neuter *vərəθraγna* 'the smashing of resistance[s]' / 'strength to smash resistances' = 'victory/victorious strength'—formed like Vedic *ahighna* n. 'the slaying of the dragon'; *parṇayaghna* n. 'the slaying of *Parnaya*'; *goghna* n., *puruṣaghna* n. 'the slaying of cattle/men; **śvaghna* n. 'the slaying of the "dog"' (='victory in gambling'): *cf.* Renou-Benveniste, *op. cit.*, p. 117, n. 1; Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gram.* II 2 § 22 ba).[35] The standing attribute of *Vərəθraγna* is *ahuraδāta*; with one typical exception, it belongs to him alone (Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 42). As Benveniste has shown with cogent argumentation, *ahuraδāta* cannot be interpreted as 'created by *Ahura Mazdā*,' but must be taken as 'created by the *ahuras*' or 'created by *Ahura*.' *Vərəθraγna* must then be a pre-Zarathustrian deity (*op. cit.*, p. 49). He belongs in the vicinity of the *ahura Miθra* (Yt. 10.25; 69), whom he also resembles in being the masculine personification of a neuter abstract. Though the Veda does not furnish a direct confirmation, the odds are in favor of the assumption that the Pre-Zarathustrian *Vərəθraγna* reflects a Proto-Aryan **Vṛtraghna*.

It would not be possible to maintain that *Vərəθraγna* is an Iranian innovation, created with the specific purpose to replace **Indra* as a helper of god **Mitra*. God *Vərəθraγna* is far more than a companion of *Miθra*; he is a most colorful and essential figure in the Avestan pantheon. This figure can be consistently explained as a divinization of the concept 'victory, victorious assault' (Benveniste, *op. cit.*, p. 28 ff.). There is nothing in his personality that would call for the assumption that he is a secondary creation emerging from an amalgamation of the features and functions of originally different gods.

Quite different is the situation with regard to the Vedic *Indra*. He is a most complex personality, composed of sometimes disparate, sometimes even contradictory traits. Even Lommel, who makes it his task to 'understand' *Indra* as a perfectly integrated whole: 'als einheitliches Ganzes' (*Der arische Kriegsgott*, p. 7), has to ignore certain features of his as being 'not characteristic' since they contradict his alleged unity (*op. cit.*, p. 17, n. 2). These are precisely the traits he shares with *Vərəθraγna* (*cf.* above p. 310). On the one hand, *Indra* is a *deva*, who kills *asuras* (*asura-han*), on the other, he is an *asura* himself who collaborates with the *asuras*, *Mitra* and *Varuṇa*, and appears closely joined to *Varuṇa* in the common dvandva *Indrā-Varuṇā*. He is the *hantā vṛtrāsya* 'the slayer of (=about to slay) the obstruction (which prevents the waters

[35] Av. *sataγna* n., etc. 'the killing of a hundred/hundreds,' *cf.* Benveniste, *Infinitifs Avestiques* (1935), p. 41, Thieme, *Mitra and Aryaman*, p. 28. That *sataγndiš*, etc., in Yt. 10.43 is not 'with one hundred killings' (Gershevitch, *Avestan hymn to Mithra*, pp. 59 and 325) seems evinced by Yt. 18.45 *daēvaŋm hazaŋraγnāi* 'for the killing of a thousand/thousands of demons' (on the construction *cf.* Gershevitch, *op. cit.*, p. 160 n.). *Amaēniγna* in Yt. 19.54 is not the neuter of the adj. *amaēnigan* 'slaying in the assault' (as which it is taken by Bartholomae, Benveniste, *Vṛtra et Vṛθragna*, p. 11, and Gershevitch, *op. cit.*, p. 158), but an abstract neuter again 'the slaying in the assault, strength of slaying in the assault': *təm haoδī vərəθrəm vispō-ayārəm amaēnī,ŋəm tarō-yārəm* 'with him will be [strength of] resistance that lasts all days, [strength of] slaying in the assault that lasts all years.' *vərəθra* and *amaēniγna* are confronted like *vərəθra* 'resistance, defense' and *ama* 'assault' in Yt. 10.26. Gershevitch's objections (*op. cit.*, pp. 158 ff.) against Benveniste's equation: *vərəθra* = 'resistance, strength of resistance,' seem somewhat less than convincing and his own proposal—to separate a noun *vərəθra* 'valetudo' from the first term of *vərəθraγna* 'resistance' (and Vedic *vṛtra* n. 'resistance')—seems somewhat more than unlikely. Following Benveniste does not entail describing the hero *Θraētaona* as 'the most defensive of defensive men' (thus derisively Gershevitch, *op. cit.*, p. 149): *Θraētaona* in Yt. 19.36 is *mašyāŋəm vərəθravaŋəm vərəθravastəmo* 'most possessed of [strength of] resistance amongst the men possessed of [strength of] resistance.' For unsophisticated thinking, strength to resist, an impenetrable armor, and even magic invulnerability do not detract from, but add to, the glory of a hero celebrated for his prowess (Achilles and Siegfried, both, might be called *vərəθravastəma* in Benveniste's sense). Mithra is both *vərəθrajastəma* (Yt. 10.98) and *vərəθravan* (Yt. 10.141), like Luther's god: 'eine gute Wehr und Waffen.' Partly following Gershevitch, *op. cit.*, p. 159 f., I should translate Yt. 13.46 *tē narō paiti-zdaŋnti ɣdhva vərəθra-baodō*: 'they (the Fravašis) recognize those (*tē*) as warriors, in whom there is the [youthful] smell of [the strength of heroic] resistance.' The feminine gender of the relative pronoun is due to the concept *tanū* f. 'body, person' being mentally substituted for *tē* 'those [men].' *Cf.* Yt. 10.90; 143 (and Gershevitch's note p. 289).

from flowing),' or of the snake (*ahi*), the 'personified obstruction' (*Vṛtra* m.), that obstructs the waters (RV 4.16.7 *ápo vṛtrám vavriváṃsam*), and he is also the *hántā vṛtráṇi* 'the [habitual] smasher of [hostile] resistances.' Accompanied by the *Maruts*, he kills the snake (dragon) with the club and frees the waters, and accompanied by the *Aṅgirases*, he bursts open the rock (*vala*), which encloses the cows, with the magic power of truth (*cf.* Lüders, *Varuṇa* I, p. 20) and releases the cows. He has traits of a human hero (Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 190), but he is also a world creator (*cf.* Lüders, *op. cit.*, p. 183-196), whom mankind owes the fundamental necessities of life: light, fire, water, and milk. He is the victor in the battles upon whom any fighting man, all fighting parties, will call for help that brings victory (*e.g.*, RV 2.12.8; 9) and who assists even *Mitra* and *Varuṇa* in their battle for the victory of truth.

For our purposes it is not necessary to attempt to unravel the entanglement of problems connected with the prehistory of the Vedic *Indra*. It will suffice to put our dilemma (above p. 312) into a question that contains in its formulation the essential terminological data: Is it more likely that in Proto-Aryan times the helper of **Mitra* [God] 'Contract, Treaty,' an **asura*, was **Indra*, a **daiva*, or **Vṛtraghna* m. '[God] Victory,' the personification of an abstract idea like **Mitra* himself, who, in the Avesta, is associated with the concept *ahura* by his characteristic attribute *ahuraδāta*?

Unless one is convinced of the Proto-Aryan character of everything in the RV—even to the extent that he thinks he need show no arguments—one will have to admit, at the very least, that there is no more cogent reason to reconstruct a Proto-Aryan **Indra* as helper of the gods who protect truth and covenants then to postulate a Proto-Aryan **Varuna*. A Proto-Aryan god **Vṛtraghna* '[God] Victory,' collaborating with **Mitra* '[God] Contract/Treaty,' any offence against whom must result in fight and battle, is on the contrary of considerable likelihood. It is probable that in a Proto-Aryan list not **Indra* but **Vṛtraghna* would have appeared beside *asuras* as their assistant in avenging the breach of a treaty.

4.6. The two NĀSATYAS: Quoting the description of the *Nāsatyas* given by Macdonell in his *Vedic Mythology* (p. 51), Konow concludes (*op. cit.*, p. 38): "There is nothing in this description which helps us to understand why the *Nāsatyas* are invoked in the Mitanni treaty." According to Dumézil, *Naissance d'archanges*, p. 34, the *Nāsatyas* are 'uniquement bienveillants et bienfaisants,' and hence their character would forbid explaining their presence in the treaty list in a similar way as that of *Indra* might be explained—according to Dumézil himself—by referring to RV 10.89.9.

He who is not content to rely upon the word of either Macdonell or Dumézil, but listens to the Vedic poet himself, will be led to a different conclusion.

RV 8.35.12 explicitly says: *hatáṃ ca śátrūn yátataṃ ca mitriṇaḥ . . . aśvinā* "You two *Aśvins* (= *Nāsatyas*) slay the enemies and array (= keep in agreement) those who are connected by a contract/treaty . . . ." For the phraseology, compare RV 7.36.2d *jánaṃ ca mitró yatati . . . .* "[God] Contract arrays (brings to agreement, keeps in agreement) people," 5.65.6 ab *yuváṃ mitremáṃ jánaṃ yátathaḥ sáṃ ca nayathaḥ* 'you two, *Mitra* [and *Varuṇa*] (*i.e.*, God Contract and God True-Speech) array (bring to agreement, keep in agreement) these people and lead them together': *Mitra and Aryaman*, p. 40-42.

From this passage it becomes evident that the two *Nāsatyas* may be regarded not only as divine 'healers and wonder-workers,' but that their role as 'helpers' may involve fighting and have an ethical motivation. In 'arraying' the *mitrin* (*cf.* Avestan *aiwi-miθri-* [fighting] against a contract/treaty partner'), they share a function with *Mitra* and *Varuṇa*; in 'slaying' the enemies, with *Indra*.

This is, after all, nothing else but what the opening lines of the next verse explicitly say:

8.35.13ab

mitrâváruṇavantā utá dhármavantā
marútvantā jaritúr gacchatho hávam

"You two (*Nāsatyas*) come to the singer's call, accompanied by *Mitra* and *Varuṇa*, accompanied by *Dharma*, accompanied by the *Maruts*." The difference to what the statement of the preceding verse already indicates is only that the poet adds the more general concept of 'ethical Establishment, Lawfulness' (*Dharma*) to the divinized concepts 'Contract, Treaty' (*Mitra*) and 'True Speech' (*Varuṇa*), and, instead of naming *Indra* himself, speaks of Indra's companions in battle, the *Maruts*. Abstracting from what evidently is nothing but poetic elaboration (the addition of *Dharma*) and

variation (the substitution of the *Maruts* for *Indra*), we obtain in fact again—in addition to RV 10. 125, 1bc, see above p. 303 a Vedic pendant to the Mitanni treaty list, whether it is taken as: '*Mitrā-Varuṇā, Indraḥ, Nāsatyā*' or (*cf.* above p. 305) as: '*Mitrā-Varuṇavantaḥ, Indraḥ, Nāsatyā*.'

Cf. also 1.120.8a *mā́ kásmai dhātam abhy àmitrīṇe naḥ* "Do not (you *Nāsatyas*) hand us over to anyone who does not keep his treaty."

In RV. 8.10.2 the *Aśvins*, named by the side of *Indrā-Viṣṇū*, are called *āśuheṣasā* 'whose weapon is swift' (Lüders, *Philologica Indica*, p. 783 ff.); in 8.8.9. and 22 they are characterized by the adjective *vṛtrahantamā* 'most victorious,' which again brings them into the vicinity of *Indra*; the horse they have given is *ahihan* in 1.118.9, 'dragon killing' like *Indra* himself; the attribute *rudravartanī*, RV 1.3.3, most probably does not allude to their peace loving nature, but to their character as fighters [against evil], whether we translate 'of terrible [chariot-]course' or 'of the course of Rudra.'

The mention of these belligerent traits of the *Aśvins* seems limited as already noted by Lüders, to *Kāṇva* hymns (8th *maṇḍala* and first part of the first *maṇḍala*). This can hardly be due to chance. We are quite likely dealing with a special development within Vedic religion, which is, moreover, not difficult to understand. The *Nāsatyas* appear again and again as heavenly charioteers. As such they were apt to be endowed with the qualities of those gods whose essence is victorious fight. Thus they readily came into the vicinity of *Indra* and *Mitra*. In particular, as divine 'healers,' they were logically qualified as *vṛtrahantama* (8.8.9; 22), for 'la quérison équivalent à une victoire sur les agents de la destruction' (Benveniste-Renou, *op. cit.*, p. 21). Avestan *vərəθragan* is associated with *baešazya* 'healer' (Yt. 1.1-2, 3.5: Benveniste-Renou, *l. c.*) and Mithra, who is *vərəθrajaŋstəma* (Yt. 10.98); is asked to come *baēšazyāi* (Yt. 10.5, *cf. Mitra and Aryaman*, p. 82, n. 58) 'for healing.'

The assumption that this idea—that the *Nāsatyas* fight enemies in general and preserve peace by keeping treaty partners in agreement (RV 8.35.12)—was the result of a special development within Vedic religion is not contradicted by Avestan evidence. In fact, the Avesta knows of one *Nāŋhaiθya* only, who is mentioned as a *daeva* in company with *Indra* and *Saurva* (Vd. 10.9; 19.43). Consequently, the reconstruction of a Proto-Aryan dual **Nāsatyā* must remain doubtful. It must be borne in mind that a single *Nāsatya* is known to the RV also (4.3.6) and, moreover, the RV once forms a dual dvandva *Indra-Nāsatyā* (8.26.8), which can only mean 'Indra and the [one] Nāsatya.' Konow's statement (*op. cit.*, p. 37): 'The existing state of things makes it necessary to infer that the dual designation *Nāsatyau* is of Indian growth,' seems to me to stand unimpaired. Anyway, even if a dual dvandva **Nāsatyā* did exist in Proto-Aryan times, we have good reason to think that, in association with the name *Indra*, *Nāsatya* was in the singular: Rigvedic *Indra-Nāsatyā* (8.26.8) and Vd. 10.9 *Indrəm ... Nāŋhaiθīm* correspond in a way that is, to say the least, strongly suggestive. In this context it is noteworthy that in RV 4.3.6 *Nāsatya* (sing.) is associated with Rudra (*párijmane nāsatyāya ... rudrā́ya nṛghné*), in the same way as *Nāŋhaiθya* is joined with *Saurva* in the Vd. (*Saurum ... Nāŋhaiθīm*), and that *Śarva* (not attested in the Rigveda) is a Vedic and Classic equivalent of *Rudra*.

5. It is now possible to gather up the results of our investigation into a reply to our questions: Do *Mitra, Varuṇa, Indra* and the two *Nāsatyas* protect treaties in the RV? and: Is it likely or provable that they did so in Proto-Aryan times? (above p. 306).

To the first question a strictly factual answer can be given: all the named gods indeed are said to protect treaties in the RV, even the two *Nāsatyas*, though these only occasionally.

The second one cannot be answered with the same confidence, since we have no primary sources of Proto-Aryan religion and must rely upon the resources of techniques of reconstruction. I hope my discussions have made it clear, what ought to have been clear before: we cannot reconstruct Proto-Aryan religious terms—and much less Proto-Aryan religious ideas—by simply and naively projecting Rigvedic data into Proto-Aryan times. A reconstruction can be attempted only by a careful confrontation of Vedic and Avestan terminology. Such confrontation yields the result that but one name in the Mitanni list can be postulated safely as that of a Proto-Aryan god whose function it was to protect treaties—**Mitra* m. 'Contract, Treaty.' All the other items of the list are doubtful with respect either to the form of the

name or to the functions of the god in Proto-Aryan times.

It is highly questionable whether a Proto-Aryan god **Varuna* is to be postulated; it cannot be proved that a dual **Nāsatyā* 'the two *Nāsatyas*' was formed. The function of the Proto-Aryan **daivas*, **Indra-* and **Nāsatya*, can hardly have been to assist *asuras* in their role as guarantors of a treaty.

If I am right, a meaningful Proto-Aryan series of gods, invoked as witnesses to a treaty as 'lords of the oath,' would have been: **Mitrā-*Asurā, *Vṛtraghnas.*

Disregarding the aspect of function, we should have to reconstruct as a Proto-Aryan series that would correspond to the Mitanni list: **Mitrā-*Asurā, *Indras, *Nāsatyas.*

In sharp contrast to the uncertainties, the discrepancies, and the contradictions that are created by summarily identifying the Mitanni list as a Proto-Aryan series, the actually given—not reconstructed—Vedic chain: *Mitrā-Varuṇā, Indra- . . . , Aśvinā* (= *Nāsatyā*), fits flawlessly together in form and function with the Mitanni one, when the treaty protecting actions of the different gods in the Veda, such as they are explicitly extolled by the Vedic poets, are taken to be the idea around which they are grouped. As treaty-protecting gods, who watch over truth and untruth and punish the breach of solemnly given pledges, they make sense as witnesses to the Mitanni treaties, and also as children or dependents—according to whether we take *bibharmi* as 'I bear [in my womb]' or simply as 'I support'—of the goddess Speech (*Vāc*) in RV 10.125.1cd.

6. The weightiest objection against the assumption that the Vedic gods on the Mitanni treaties were chosen because of their specific connection with the conclusion and maintenance of treaties can be based on the fact that the great number of Mitanni and Ḫatti gods invoked beside them certainly cannot be, all of them, gods with this special function. The intention in enumerating them obviously is to name as many divinities as there are: 'the male gods, the female gods, one and all, from the country Ḫatti; the male gods, the female gods from the country Kizzuatni; the gods of the nether world' (KBo I 1 rev. 51).

Yet even this objection is not necessarily fatal. We have to bear in mind that Mesopotamian and Anatolian polytheism, on the one hand, and Vedic polytheism, on the other, represent two distinctly different types.[26]

The first one is a temple religion. In such a religion generally each god has his temple where his image is worshipped. If the same god has different temples, he is likely to be regarded as a different god in each place (A. Goetze, *Kulturgeschichte des alten Orients*[2] [1957] p. 131). Within the district dominated by the temple and the sphere of its fame, the god is liable to become omnipotent, even if originally he was a god of special, limited functions. The greatness of the god depends on the greatness of the temple: the 'Sun-goddess of Arinna,' for example, who was the state goddess of the whole Hittite realm (Goetze, *op. cit.*, p. 136), must have been worshipped in an all-important sanctuary. All the temple gods would have the power and the function—besides many others—to avenge broken oaths and vows. But in concluding a treaty it was essential to invoke as many gods as possible in order to cover the vastest area without leaving, perchance, a gap where a fugitive might obtain immunity. Thus we find in our treaty text the Ḫatti and Mitanni gods qualified by geographical indications on innumerable occasions. Of course, evidently in order to make quite sure that there be no place left where some god would not rule and deal out punishment and reward, other more general deities, who hardly had temples, are invoked, thus (KBo I 1 rev. 53) not only 'Heaven' and 'Earth,' but also the ubiquitous 'Winds' and 'Clouds.' In case they should violate their treaty, the Mitanni prince and his subjects are threatened: "Thou Mattiuaza and the Ḫurri people, you shall indeed be enemies to the thousand gods, may they hunt you" (KBo I 1 rev. 68).

Vedic religion does not know temples or images. The power of a god has no geographical limits and has no relation to the importance of a place of worship. His omnipotence is limited only functionally; for each god has his special task and character. In concluding a treaty it was, then,

[26] A. Goetze writes: "The text itself seems to classify the involved gods in two categories:

a) *ilāni ša pu-uz-ri* (or rather *pu-uḫ-ri* [*cf.* above p. 305, note 16]) "the gods of the assembly." (This is, of course, the assembly of the gods, as though you may invoke the 'Olympian gods').

b) *ilani ša bēli mamiti niltazu* (var!) "the gods whom we call 'Eidhelfer'."

essential to invoke—not as many gods as possible, but—those gods who would be the first to intercede efficiently if a breach of the treaty was contemplated or committed. From the point of view of Vedic religion, the choice of the five names *Mitra*, *Varuṇa*, *Indra* and *Nāsatya* would seem logical and to be such as to leave no gap. *Mitra*, that is, '[God] Contract/Treaty,' would watch over the terms of the treaty; *Varuṇa*, that is, '[God] True-Speech/Veridicitas,' would watch over the oaths that accompany the conclusion (RV 5.72.2, *cf. Mitra and Aryaman*, p. 67); both would persecute the transgressor with their wrath and give rain, vegetation, and cows swelled with milk to the land of the faithful (RV 5.62.3, cf. *Mitra and Aryaman*, p. 43). *Indra* would destroy the faithless treaty partner in battle and give victory to the party that kept its promises. The two *Nāsatyas* would help to defeat the enemies who fight against their partners (RV 8.35.12a) and reward the righteous by giving progeny and riches (RV 8.35.12b).

Later Hinduism is in type much more similar to old Anatolian religion than Vedic religion is. It presents us with the impression of a chaos, scarcely less than Hittite religion does according to Goetze (*op. cit.*, p. 131), with a 'bunt Gewimmel' just as Greek polytheism does according to Goethe (*Braut von Korinth*). Each city, each town, each village has its temple or temples and gods, and each house its images, its '*kula-devatās*. True, there are, since olden times, certain gods emerging from the multitude and aspiring to the rank of universal gods. Yet, in many cases the geography of the temple still clings to their name. *Śiva* is still called *Kāśīnāth* 'Lord of Banaras' and in this resembles the 'ŠAMAŠ of Arinna," the 'Apollo of Delphi' or the 'Black Mother of God of Czenstochau.'

The geographically limitless power of the Vedic gods is, of course, a heritage from the, equally templeless, Proto-Aryan times. It is emphasized, for example, in the case of the Avestan Mithra: 'His place is of the width of the earth' (Yt. 10.44), 'he touches [by his width] both ends of this wide . . . earth, which has far-away borders; he looks upon all that is between earth and heaven' (Yt. 10.75). The Rigvedic poet states the same conviction, more briefly, but not less eloquently: "Mitra, the wide one, who holds embraced heaven with his greatness, [holds] embraced the earth with his glory" (RV 3.59.7). In this, God Mitra resembles the God of a monotheistic religion.

Reprinted from INDOLOGICAL STUDIES IN HONOR OF W. NORMAN BROWN
© American Oriental Society, 1962, New Haven, Conn.
Printed in U.S.A.

CHESS AND BACKGAMMON (TRIC-TRAC) IN SANSKRIT LITERATURE

P. THIEME

University of Tübingen

On Pāṇini's rule 5.2.9, which teaches the formation of a nominal stem *ayānayīna* in the sense of "what is to (or: can) be led to the *ayānaya*," Patañjali, *Mahābhāṣya* (ed. Kielhorn II 373 l.4–6) remarks:

ayānayaṃ neya ity ucyate. tatra na jñāyate: ko 'yaḥ, ko 'naya iti.—ayaḥ pradakṣiṇam, anayaḥ prasavyam. pradakṣiṇaprasavyagāmināmśārāṇāṃ yasmin paraiḥ padānām asamāveśaḥ so 'yānayaḥ.—ayānayaṃ neyo 'yānayīnaḥ śāraḥ.

[Question:] "[In the explanation of Pāṇini 5.2.9] it is said [that *ayānayīna* is] 'he who is to (or: can) be led to the *ayānaya*.' With respect to this [word *ayānaya*, which must be a compound of *aya* 'going, movement' and *anaya* 'non-going, non-movement'] it is not known what '*aya*' (what particular *aya*) [is meant], [and] what '*anaya*' (what particular *anaya*) [is meant].[1]

[Answer:] "A [going/movement (*aya*)] clockwise is [meant here by] '*aya*'; a [going/movement (*aya*)] counterclockwise is [meant here by] '*anaya*.'[2] *ayānaya* is that [going/movement (*aya*)] of clockwise and counterclockwise moving pieces at which [going/movement *aya*)] there be non-occupation (i.e., there can be no occupation) by adverse pieces of the places [to which the afore-said pieces can be moved].

[Concluding statement:] "A piece [called] *ayānayīna* is [a clockwise and counterclockwise moving piece] that is to be (can) be led/moved [in a particular situation of a game] to a movement of clockwise and counterclockwise motion."

This little discussion was translated already by H. Lüders, *Würfelspiel* (1907) = *Philologica Indica* (1940) 173. I have added a few necessary precisions. Lüders sentence: "der *aya* geht nach rechts, der *anaya* geht nach links" would leave open the possibility to understand *aya* and *anaya* as different kinds of pieces (though it may be taken for granted that he meant by *aya* and *anaya* the '*aya*'-move and the '*anaya*'-move). His translation: "Wenn . . . nicht besetzt werden, so ist das *ayānaya*" does not do full justice to *yasmin* (he ought to have said: "wenn bei einer Bewegung") nor to the masculine gender of

[1] Kaiyaṭa, *Pradīpa* (ed. Pt. Bhārgavaśāstrī Joshi Śāstrācārya, *Patanjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kaiyaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota*, Vol. IV, Nirṇaya-Sagar Press, Bombay, 1942): *ayanam aya iti gamanamātram ayaśabdenocyate. tatra pratiṣedhas tv anayaśabdeneti viruddhārthābhidhānād ayānayaṃ neya ity asamanvayaśaṅkayā praśnaḥ* "The question is put because one might fear that the expression *ayānayaṃ neyaḥ* is incapable of a meaningful construction. For it would say something self-contradictory (viz., 'he who can be led/moved to a non-movement') if we took *aya* to mean simply 'movement' (*gamanamātram*) and *anaya* to be its negation."

[2] Kaiyata: . . . *rūḍhivaśād ucyate* "['*aya*'] is called [the clockwise movement of a piece and '*anaya*' the counterclockwise movement of a piece'] because of development accrued from speech usage (*rūḍhi*) [and not because of the etymological meanings of the terms]."

ayānaya and the certain fact that this masculine cannot be a *dvandva*.[3] It is understood by Patañjali as a *bahuvrīhi*, to which we can supply only *aya* "going, movement, motion." Hence Lüders' translation is correct only when his expression "*ayānaya*" is interpreted as "*ayānaya*-movement." Finally, Lüders' renderings "geht nach rechts/links" are liable to create a most serious misunderstanding. *pradakṣiṇam*, *prasavyam* mean "[to go] clockwise, counterclockwise [round a center]," which our expressions "to go to the right/left" do not make clear. For, normally, we should understand these in the sense "to go in a direction that is lying straight to our right/left side before we take the turn that starts our move." A "clockwise movement" might, then, just be said to "go to the left." The term "clockwise" involves of course an anachronism—but it has the merit of being unambiguous.

We are faced with the question what kind of game played with differently colored pieces (*śāra*) Patañjali had in mind when speaking of "pieces that move clockwise and counterclockwise." There can be no doubt that Kaiyaṭa as well as Nāgeśa thought it to be [a kind of] backgammon. Lüders holds it to be "nahezu sicher" that their opinion is correct.[4] I confess to having grave doubts.

If it were a question of backgammon, the expression *pradakṣiṇam* [*ayaḥ*] "a movement clockwise" could apply to the white stones only, the expression *prasavyam* [*ayaḥ*] "a movement counterclockwise" to the black stones only.[5] For in a game of backgammon the movements of the white and the black stones are of opposite orientation—whether the circuit is arranged, as with us, round a board that forms a rectangle (composed of four "tables") or whether it leads, as in Indian *caupaṛ* or *pacīsī* (Eng., pachisi, parcheesi, parchisi), round

[3] Nāgeśa (*Uddyota*): '*samāhāradvandvo vā*' *idaṃ cintyam. so* '*yānaya iti bhāṣye puṃliṅganirdeśāt* "Since *ayānaya* is given as a masculine in the Bhāṣya's phrase *so* '*yānayaḥ*, Kaiyaṭa's assertion the word *ayānaya* might also be a *samāhāra-dvandva* is deserving of doubt (*cintyam*, literally 'is to be worried over,' which amounts to 'cannot be accepted')." Grammatically correct, cf. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* II 1 para. 70, note.

[4] It is superfluous to discuss the conclusions of A. Weber who published but did not translate the Bhāṣya passage (*Indische Studien* 13 [1873], 472), but made it clear that he was in error as to the meaning of *pradakṣiṇam* and *prasavyam*; even more so the misconceptions of A. A. Macdonell whose alleged translation of the Bhāṣya (*JRAS* 1898, 121) is, in fact, as pointed out by Lüders (*loc. cit.*, note 2), an English version of Weber's German description of present day backgammon.

[5] Kaiyaṭa (on the Bhāṣya sentence: *ayaḥ pradakṣiṇam, anayaḥ prasavyam*): *ekadyūtakārāpekṣayā śārasya pradakṣiṇaṃ gamanam ayaḥ, dvitīyāpekṣayā prasavyam . . . gamanam anayaḥ* "With respect to one player [there is] clockwise movement of a piece, [i.e.,] '*aya*'; with respect to the second player [there is] counterclockwise movement of a piece, [i.e.,] '*anaya*'." He would have been clearer, if he had rather said: "With respect to the stones of one/the second player. . . ." Nāgeśa (on Kaiyaṭa): *nanu pradakṣiṇaprasavyagamanam ekasya katham? ata āha ekadyūtakāra iti* "As an answer to the question: How can both, a clockwise and a counterclockwise movement be attributed to one piece (as is done, seemingly, by Patañjali), Kaiyaṭa says: With respect to one player, etc." He means, of course, that Kaiyaṭa gives his explanation in order to guard against the mistake of referring the two kinds of movements to both kinds of pieces: the clockwise and the counterclockwise movement, both together, cannot, indeed, be attributed to any single stone.

a crosswise arrangement of squares. The expression *ayānayaṃ neyaḥ* consequently would have to mean "[a black and a white stone] that is to be moved clockwise and counterclockwise [respectively]," that is: *ayānayīna* would have to be a term for "white/black backgammon piece" in general. This is, in fact, how the editor of the Nirṇaya-Sagar Press edition, following Kaiyaṭa,[6] understands it, as is shown by his punctuation of Patañjali's last sentence: *ayānayaṃ neyaḥ—ayānayīnaḥ, śāraḥ.*

Now, this interpretation would create a series of difficulties:

1) If Patañjali had wanted to distinguish between pieces that move exclusively clockwise (white pieces) and pieces that move exclusively counterclockwise (black pieces), he almost certainly would have spoken—not of *pradakṣiṇaprasavyagāminām śārāṇam*, but—of *pradakṣiṇagāminām ca prasavyagāminām ca śārāṇām.*

2) If thinking of backgammon, he almost certainly would have characterized the movement of the stones by what actually is most characteristic for it in backgammon: its dependence upon the throw of the dice. He would have said something like: . . . *śārānām yo 'kṣādhīnaḥ [ayaḥ] so 'yānayaḥ* "the movement of the [clockwise and counterclockwise moving] pieces which is dependent upon the dice, that is the *ayānaya* movement."

3) The qualification of the movement Patañjali does give is not characteristic for backgammon. In backgammon a place, technically a "point" (*gṛha, pada*), is closed to a piece—not if an adverse stone has simultaneous access (*samāveśa*) to it, but—if there already stand (*sthā*, cp. Bhartṛhari, *Vairāgyaśataka* 39) two adverse pieces on it. It may happen, of course, but only subsequently, after the adverse player has made his throw, that a piece standing unaccompanied by a piece of the same color is ousted from its place ("point"). These are our present-day rules and likewise those known to Kaiyaṭa:

> *sasahāyasya śārasya parair nākramyate padam*
> *asahāyas tu śāreṇa parakīyena bādhyate*
> "The place of a piece that has a companion is not entered by adversaries; a stone that has no companion, however, is ousted by an adverse stone."

Referring to backgammon, Patañjali should, then, have said something like: . . . *yasmin [aye] sasahāyena pareṇa padasyānadhiṣṭhānaṃ so 'yānayaḥ [ayaḥ]* or perhaps—keeping the expression *asamāveśa*, but not construing it with the adverse stones as an agent—: *yasmin [aye] paraiḥ saha pade 'samāveśaḥ* "at which movement there be non-encounter on a field with [several] adverse pieces."

4) If *ayānaya* actually meant "the clockwise and counterclockwise movement of the pieces in backgammon," Patañjali almost certainly would not have said "*ayānayaṃ neyaḥ śāraḥ*" and "*ayānayīnaḥ śāraḥ*" but: . . . *neyāḥ śārāḥ* and *ayānayīnāḥ śārāḥ*. For there is never a single backgammon piece that would be moved clockwise as well as counterclockwise (see above note 5). To be sure, grammatically the singular could be defended as a "singular of kind" (*Pāṇini*

[6] On an alternative explanation of *ayānayīna*, mentioned by Kaiyaṭa, see below.

1.2.58). Yet, the plural would have been so much clearer that, decidedly, it ought to have been given preference.

I am glad to be able to report that I am not the first one who noticed that Patañjali's explanation of the term *ayānayīna* does not fit backgammon. There were certain scholars (*kecit*), quoted by Kaiyaṭa, who—evidently because they realized the incongruency existing between Patañjali's definition and the rules of backgammon—preferred to explain the terms *ayānaya* and *ayānayīna* in quite a different way. They "want the name *ayānayīna* to be given to a piece only that has its position on the head of the board (i.e., on the adversary's right corner, opposite the player's left corner, or vice versa) and has to be brought (along the whole circuit) to its own pieces (finally gathered in the player's left/right corner). To designate a piece, however, that moves on one side only the suffix (*-īna-*) is not added. For only a piece that is brought from one side (viz., the adversary's) to the other side (viz., the player's) is moved the '*ayānaya*'-motion. Any other piece, however, is moved the '*aya*' (motion on the adversary's side of the board) only or the '*anaya*' (motion on the player's own side) only."[7]

The advantage of this explanation is that the term *ayānayīna* can be understood as referring—not to any backgammon piece whatever, but—to particular pieces, such, that is, as have to move around the complete circuit. Its disadvantages, on the other hand, are so serious that it cannot be accepted. First, it involves the assumption that Patañjali gave a wrong definition of the terms *aya* and *anaya* in equating them with "clockwise" and "counterclockwise movement." Secondly it entails an explanation of *aya* ("movement on the side opposite the player") that cannot properly be applied to any piece. For also those pieces that do not start from the very beginning of the '*aya*' in this sense, but from somewhere within it, must make the '*anaya*' ("movement on the player's own side") too. The sentence: *ayam eva nīyate* "is moved the '*aya*' only," would not fit any piece, as Nāgeśa, who would anyway not accept an interpretation that goes against the explicit words of Patañjali, was quick to note: *anyas tv ayam eva nīyata ity asyopapattiś cintyā mahadbhiḥ* "The logical correctness of this sentence: 'The other piece is moved the '*aya*' only' is to be worried over (= cannot be accepted) by big people (= people that are not children (*bāla*)/people of discernment[8])."

The proper way to proceed is, of course, to keep to what Patañjali is telling us and to attempt to find out whether it becomes consistently meaningful if

[7] *tatra kecit phalakaśirasthasyaiva svaśāravargam āneyasyāyānayīnam ity abhidhānam icchanti. yas tu śāra ekapārśva eva saṃcarati tatra na bhavati pratyayaḥ. yo hi śāraḥ pārśvāt pārśvāntaram ānīyate sa evāyānayaṃ nīyate. anyas tv ayam eva nīyate, anayam eva vā.* This is of course an elaboration of the last sentence of the *Kāśikā* on Pāṇ 5.2.9: [*ayānayīnaḥ śāraḥ*] *phalakaśiraḥsthita ity arthaḥ.* Candragonin in the *vṛtti* on his rule 4.2.14 does not have this kind of remark. Commendably so, for it involves a misunderstanding—or an illegitimate interpretation—of the terms *pradakṣiṇa* and *prasavya*.

[8] I am not quite sure whether I am giving a correct interpretation of *mahadbhiḥ*. Possibly it just stands for *bhavadbhiḥ* and should be rendered 'by you [yourself].'

we apply it to a game other than backgammon, that is to a game like "draughts" or "chess." Especially chess has a well-founded claim to be taken into consideration. For there can be no doubt that India is its birthplace, from where it started its march into the more Western countries and to China. The question is only, whether it was already known to Patañjali.

That Patañjali might have known chess is evinced by his remarks on the term *aṣṭāpada* "board of eight [times eight] squares": it is, according to his explicit words (I 439 1.8 ff.), formed in the same manner as *saptaparṇa* "a plant (Alstonia scholaris R.B.) that has seven leaves [at each joint (*parvan*) of its stalks]": *paṅktau paṅktāv aṣṭau padānīti "aṣṭāpada* is called a board that has eight fields in each row." This kind of board can be meaningfully used only in chess or something similar to it, certainly not in backgammon or in simple gambling with dice.

To be sure, Macdonell goes too far when maintaining (*JRAS* 1898, 122): "it is highly improbable that the *aṣṭāpada* was used for anything but some primitive form of chess." There is clear evidence that it could serve also as the board on which the dice were thrown in gambling, as was shown by Lüders (*op. cit.*, 172 and note 2). Macdonell is, however, doubtlessly right in thinking that this cannot have been its original use. On the assumption that Patañjali still knew of the proper rôle of an *aṣṭāpada*, our passage seems to become quite clear; it can be easily understood as an altogether apt and logically consistent reference to chess.

The outstanding feature of chess, in contradistinction to any other well-known game played on a board (as e.g., backgammon or draughts) would be the differentiation of the movements of the various pieces. If referring to chess, Patañjali can be understood as opposing—by his expression: *pradakṣiṇaprasavyagāminām śārāṇām [ayaḥ]* "[the movement] of clockwise and counterclockwise moving pieces"—certain kinds of pieces, for which a certain kind of movement is possible, to other pieces that cannot be said to move in this way. The "clockwise and counterclockwise moving pieces" would be:

a) the 'castle' (*ratha*), which could move—*in abstracto*—e.g., from a1 to a8 to h8 to h1 and back to a1 (*pradakṣiṇam*), or a1, h1, h8, a8, a1 (*prasavyam*);

b) the 'knight' (*aśva*), which could move e.g., b1, a3, b5, c3, b1 (*pradakṣiṇam*), or b1, c3, b5, a3, b1 (*prasavyam*);

c) the 'bishop' (*hastin*), which could move, e.g., c1, a3, c5, e3, c1 (*pradakṣiṇam*) or c1, e3, b5, a3, c1 (*prasavyam*)[9];

[9] The oldest traceable movement of the 'bishop' is in diagonal direction, as with us, but only across one field; it was, on the other hand, able to jump over a piece standing on the intermediate field (as our 'knight' does). On the history of chess cp. A. van der Linde, *Geschichte und Literatur des Schachspiels* I (1874) und *Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels* (1881). The special movement of the 'bishop' (*hastin*) presupposed by Rudraṭa and mentioned by Alberuni (cp. Jacobi, *ZDMG* 50 [1896] p. 230ff. is certainly not older but younger than the one described above, which is attested by the Arabian chess sources and Indian four-handed chess (cp. van der Linde, Quellenstudien 259 ff., esp. 261 with note 1).

d) the 'queen' (*mantrin*) which could move, e.g., d1, c2, d3, e2, d1 (*pradakṣinam*) or d1, e3, d3, c2, d1 (*prasavyam*)[10];

e) the 'king' (*rājan*), which, being able to step on any field by the side of that on which he happens to stand, can be thought to be able to execute any kind of clockwise or counterclockwise movement.

Each single move of these pieces can be taken to be, *in abstracto*, the beginning of either a clockwise or a counterclockwise circuit, though *in concreto*, the circuit be not continued or completed. This is, however, not possible with respect to the movements of the pawns (*padāti*), which move only straightforward and can only take a step sideways forward when beating an adverse stone. The characterization of the movements of the 'officers' in chess as a 'clockwise' and 'counterclockwise' motion—in contradistinction to that of the pawns—is, of course, of a highly ingenious abstractness. There is no better—in fact, no other—way of finding a common denominator for their actually most diverse behavior.

By Pāṇini's rule, as understood by Patañjali, a chess officer (in contradistinction to a pawn) is called *ayānayīna* when, in a particular given situation, it can execute at least two movements that may be interpreted as the beginning of a *pradakṣiṇa* and a *prasavya* circuit, respectively, if these movements do not lead it to a field that can be occupied by an adverse piece, that is: where it can be taken with the adversary's next move. The quite striking term *ayānayīna*, taught by Pāṇini but not found elsewhere in Sanskrit literature, would then denote a chess "officer" in a special, rather advantageous position—and not any kind of piece used in a game played on a board. This very special application of the term would account fully for its not being attested elsewhere.

There is no justification whatever for supposing that Patañjali thought up wantonly his quite specific explanation of the term *ayānayīna*. He must have known it used in the way he describes. Nor is it likely that it was understood differently by Pāṇini himself. The term *aṣṭāpada*, it is true, does not happen to occur in the *Aṣṭādhāyī*.[11] It may, however, be worth while to point out that Pāṇini teaches the formation of a stem *pariṇāya* "when it is a question of a game" in 3.3.37.[12] Ordinarily, a stem *pariṇaya* is formed (according to Pāṇini

[10] The oldest traceable movement of the 'queen' is in diagonal direction only and only to the neighboring fields.

[11] The formation of *aṣṭāpada*, with archaic *aṣṭā-* instead of the more recent *aṣṭa-* (Wackernagel, *Altind. Gramm.* III, para. 184e), is taken care of by *Pāṇini*, 6.3.125. Pāṇini's explicit teaching that in his language *aṣṭa-* appears in ordinary *bahuvrīhi* adjectives, but *aṣṭā-* in a name (*saṃjñāyām*)—which means: in inherited terms that were formed at a time when *aṣṭā-* was still the norm—creates the presumption that *aṣṭāpada* is older than his grammar. Its equivalent in Pali is *aṭṭhapada-* (not *aṭṭhā-*!), mentioned in an enumeration of games (beside, e.g., *dasapada* "game played on a board of 10 times 10 squares" and *akkha*, n., "gambling with dice") in *Dīghanikāya* 1.1.14 = 2.49 = *Culla Vagga* 1.13.2.

[12] For the correct interpretation of the whole rule, cp. K. Hoffmann, "Beiträge zur indischen Philologie" (*Festschrift W. Schubring*), p. 24.

3.3.56) in the sense of "leading around." It is used, in particular, for designating the "ceremony of the bridegroom leading the bride [clockwise] around [the fire]," "wedding, marriage." *pariṇāya* must, then, be "the leading around [of pieces] in a game [played on a board]."

One might contemplate that Pāṇini knew *pariṇāya* as a designation of the movement of the pieces in backgammon, which consists indeed in a clockwise and counterclockwise "leading around" of the white and black pieces respectively. Though not the special stem form taught by Pāṇini, yet another, more commonplace, formation from *pari* + *nī* is actually used of backgammon: Maheśvara, commenting on *Am. Kośa* 2.10.45 speaks of *śāripariṇayane hetubhūtasya pāśasya* "of the die that is the cause for the leading around of the pieces (= the moving of the pieces in backgammon)." Amarasiṃha himself defines *pariṇāya* in 2.10.45 *pariṇāyas tu śārīṇāṃ samantān nayane* "*pariṇāya* [is used] in the sense of 'leading the pieces completely around'."

In the light of the preceding discussions, however, it will appear permissible to question the authenticity of Amarasiṃha's statement. It is possible that for Pāṇini himself *pariṇāya* was a special term for "the tactic or strategic moving of an officer or of officers in chess." Absolute certainty, of course, cannot be reached. Yet, there are two arguments speaking for this latter explanation. First, one cannot quite see why for the simple "leading around" of the pieces in backgammon the ordinary terms *pariṇaya* or *pariṇayana* (actually used by Maheśvara) should not have done: *pariṇāya* looks like "a special *pariṇaya*." Secondly, the oldest example given for the use of *pariṇāya* seems to fit chess much more neatly than backgammon. On the rule of his grammar (1.3.17) which corresponds to *Pāṇini* 3.3.37, Candragomin, in his own commentary (*vṛtti*), presents the example: *pariṇāyena śārīn hanti* "he slays [adverse] pieces by the leading around (i.e., the tactic or strategic movements) [of his officers]." Applying the sentence to backgammon, we should have to give a paraphrase: "he beats the adverse pieces (i.e., he wins the game) by leading completely around his pieces"—to my mind, at least, a distinctly second choice solution.[13] I know that in this I am in disagreement with the *Kāśikā*, which takes over Candragomin's example (in the form: *pariṇāyena śārān hanti*), but adds to it a paraphrase of *pariṇāyena*, which goes with *Am. Kośa* 2.10.45: *samantān nayena*. I should say, the *Kāśikā* tries to amalgamate the earlier explanation of *pariṇāya* "special movement of chess officers" (Candragomin) and the younger one "moving around of backgammon pieces" (Amarasiṃha)—not too astonishing a procedure in a work that explains *āsan* (*Pāṇini* 6.1.63) as a substitute for *āsana* "seat" instead of *āsya* "mouth" (all the while giving the example *āsani kiṃ labhe? madhūni*, where *āsani* can only be "on [thy] mouth"), and wants to derive *khara* "donkey" (instead of *khara*

[13] In both, backgammon and chess, the "slaying/hitting of pieces" is a specific method of gaining advantages that ought to be distinguished from "winning the game."

"hard ground, place where there is no growth") from *kha* "hole, empty place" (on *Pāṇini* 5.2.107 vartt. 1).[14]

A rather clear reference to chess is contained also in the *Daśakumāracarita*. Here the hero of the second tale (Apahāravarman) tells (ed. *BSS* p. 48) of an occasion when he was observing a game: *ahasaṃ ca kiṃcit pramādadattaśāre kvacit kitave* "and I laughed slightly when some player had given neglectfully a piece." There is no cause for translating *datta* here by "moved" (thus, e.g., Lüders, *op. cit.*, 174).[15] The technical term for "moving a piece" is throughout *nī*: Pāṇini, *pariṇāya*, *ayānaya*, *neya*; Patanjali, *neyaḥ śāraḥ*; Maheśvara, *śāripariṇayana*. Properly speaking, a piece can be "given," i.e., "sacrificed,"[16] "neglectfully, by neglectful rashness" (*pramāda*) only in chess. For in backgammon, to which Lüders relates our passage, only a subsequent throw of the dice might, but need not, refute the correctness of a move. It is characteristic, furthermore, that not the player who was laughed at is getting angry, but his adversary (*pratikitava*): *śikṣayasi re dyūtavartma hāsavyājena* "under the pretext of a laugh you are teaching the way of the game (i.e., the way my opponent ought to conduct his pieces)," he says and, calling his opponent an "unskilled fool" (*aśikṣito varākaḥ*), goes on to challenge Apahāravarman to play himself with him. It is evident that in the game in question no luck of any kind is involved, but skill and cleverness alone. Backgammon as well as the kind of chess played with dice and among four players, that we know from the India of the 2nd millenium A.D., can be safely ruled out. The passage is meaningful only if referring to a match of intelligence, such as ordinary chess. Apahāravarman is the first historically attested representative of that figure, only too well known to every chessplayer, that is commonly called a "kibitzer."

The famous verse of Bhartṛhari, *Vairāgyaśataka* 39 (quoted and translated by Lüders, *op. cit.*, 171), on the other hand, just as clearly refers to backgammon. It is in backgammon that a field/"point" (*gṛha*) is first 'occupied by many and afterwards by only one,' or 'first by only one and afterwards by many' and 'finally by none': there is never more than one piece on a field/"square" (*pada*) in chess.

I do not know of any passage where *aṣṭāpada* would be said of the backgammon board.[17] It appears that this was designated by *phalaka* (cp. e.g., Dhana-

[14] Cp. Thieme, *JAOS* 76 (1976), p. 15; *Göttingische GelehrteAnzeigen* 209 (1955), p. 207 f.

[15] Even less for arbitrarily translating *śāra* by "die," as is done, e.g., by J. J. Meyer, *Dandins Daśakumaracaritum* (1902). It should be self-evident that it would be absurd to have a person laugh at somebody throwing (*datta!*) a die 'neglectfullly' (*pramādena*).

[16] Root *dā* would be the obvious choice for naming this notion. Cp., e.g., *Tithitattva* (ed. A. Weber, *Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1872), a description of *catūrājī*, verse 12 (*sarvaṃ balaṃ dattvā rakṣet . . . kuñjaram*).

[17] *Am. Kośa* 2.10.46 gives *aṣṭāpada* and *śāriphala* as synonyms—which does not, of course, invalidate the assumption that the first really is 'chessboard,' the second, 'backgammon board.'

pāla's *Ṛṣabhapañcaśikā* 32, quoted and translated by Lüders, *op. cit.*, 172). But, as indicated above p. 208, *aṣṭāpada* can be used as a designation of the board on which the dice are thrown in simple gambling as well as in a game combining the throwing of dice and the moving of pieces. Most distinct is Amaracandra's *Bālabhārata* II 5.11 (cp. Lüders, *op. cit.*, 172). Here it is said of the two dice (*akṣau*) that they are being thrown on the surface (*mūrdhan*) of a golden (*aṣṭāpada*) board (*aṣṭāpada*).[18] The two players use, beside the two dice, also "pieces" (*śāra*: verse 10, 12, 13, 14). Now, if the board on which the dice were thrown is called *aṣṭāpada*, it is obvious that the board on which the pieces were moved was not called so. The conclusion must be that it was not a game of chess (though this may be combined, in later times, also with dicing),[19] but a game of backgammon, where the board for placing the pieces would be called *phalaka* and not *aṣṭāpada*. It seems confirmed by verse 14, quoted by Lüders:

utthāpitāropitabaddhamuktaiḥ śyāmaiś ca raktaiś ca nṛpair ivaitau
śārair vicikrīḍatur ekacittau gamaṃ care 'py ādadhatāv alakṣam

For the statement that pieces are first "taken prisoner" (*baddha*) and afterwards "released" (*mukta*) can be applied much more suitably to backgammon[20] than to chess where the characteristic term would be "slain" (*hata*).[21] The term *āropita*, too, is especially meaningful in the context of backgammon. For here the steady progress of the pieces can well be said to be a "climbing" (*ā* + *ruh*) (cf. also verse 12: *gṛhāntarāropaṇa*).[22]

The last *pāda* is difficult and remained "unverständlich" even to Lüders (*l.c.*, n.3). *gama* and *cara* are, as Lüders pointed out, taught in the sense of *dyūtabheda/dyūtaprabheda* (i.e., "particular kind of game" or "particular way of playing") by Hemacandra, *Anek. Samgr.* II 313; 405. Since they are, then, parallel terms, I suggest reading: *game care 'py ādadhatāv alakṣam*.

By introducing this—it will be agreed, extremely slight, palaeographically

[18] *aṣṭāpadāṣṭāpadamūrdhni pātyamānau*. Cp. also Lüders, *op. cit.*, p. 786.

[19] Cp. Lüders, *op. cit.*, 174 (for further references).

[20] Technically *baddhamukta* might be: " 'hit, taken up, placed on the bar' and 're-entered' "; or: " 'trapped' and released."

[21] In the *Tithitattva* the root *han* is used over and over again of the slaying of chess pieces: verses 7, 10, 11, 15, 17, 19, 20, 23, 24, 28, 32, 33, 38. The verse Ṛṣabhapañcāśikā 32 (Lüders, *op. cit.*, 172) speaks of pieces (*śāri*), moved by dice (*akkhehiṃ . . . hīramtā*), can, then, allude either to backgammon or to chess combined with dicing (*catūrājī*). The latter is the commentary's choice. I am inclined to agree with it (against Lüders' doubts), because pieces "whose lot is imprisonment, killing and death" (*baṃdhavahamaraṇabhāiṇo*) are not characteristic for backgammon (here there would be only "imprisonment" and "hitting," but no "death"), but for *catūrājī* (here "imprisonment," in contradistinction to ordinary chess is possible: *Tithitattva* 22–24).

[22] *ā* + *ruh* is used in the *Tithitattva* (verse 16) of the "climbing on the throne of another king" in *catūrājī*. But, in the *Bālabhārata*, *catūrājī* is out of the question: the game is played by two players only; the board on which the pieces move is not an *aṣṭāpada*; the moving of the pieces in general is designated by *ā* + *ruh* (verse 12), not only the "climbing on the throne."

almost insignificant—change,[23] we obtain a likely meaning: "The two played ... putting a priceless (*alakṣam*) [stake/prize (*lakṣam*)] on the *cara* as well as on the *gama*."

It is improbable that it is a question of two "kinds of game." But it is quite possible that *gama* is used here technically in the sense of "the clockwise movement of the white/red pieces" and *cara* in the sense of the "counterclockwise movement of the black pieces." If this should be so, the sentence would amount to saying: "The stakes to be won were equally high for both players." "God knows best"—as the Arabs are wont to say after giving the solution of a particularly intricate chess problem.

Aṣṭāpada in the derived sense of "board on which dice are thrown" seems to occur already in the *Harivaṃśa* in the description of the gambling between Rukmin and Baladeva. I am inclined to think so, for Lüders, *op. cit.*, 170 f., does not convince me that the narrator has in mind a combination of gambling with dice and a game played on a board: no *śāras* or *śāris* are mentioned.

Lüders' position appears to rest on the observation that the text, which speaks of a "golden *aṣṭāpada*," with which Baladeva slays his adversary in the end (*Hariv.* II 61, 45; 46; 54), seems to mention also "a dusty place" on which the dice are thrown (II 61.37), which would be a place on the bare ground. The word I rendered by "dusty" is supposed to be a *tatpuruṣa* formed from *pāṃsula/pāṃśula* "dusty" and *adhi* "above": *adhipāṃsula/adhipāṃśula* "dusty from above" is given by our dictionaries on the strength of this one passage. There is occasion for doubting the very possibility of such a compound. Adjectives as second members are compounded only with a few preverbs ordinarily (such as *ati*, *abhi*, *ā*, etc.) and the resulting meaning is prevalently an enhancing or a lessening of the quality named by the adjective (Wackernagel, *Altind. Grammatik* II 1 para. 95 f.): an *atipāṃsula* "exceedingly dusty" or an *abhipāṃsula* "rather dusty" would be all right, but an *adhipāṃsula* "dusty from above" does beg the question. Nor is it quite obvious why the "dustiness from above" should be emphasized.[24] Consequently, I prefer dissolving the alleged compound into *adhipa* "O king" and *aṃśula* "radiant," formed from *aṃśu* "ray" like *pāṃsula* "dusty" from *pāṃsu* "dust" (cf., *Wackernagel* II 2 paga. 693b). *aṃśula* "radiant," which anyway would be possible in epic and classic Sanskrit is explicitly attested, though only in late lexicographers. *Trikāṇḍaśeṣa* 2.7.22 teaches *Aṃśula* as a name of Cāṇakya. The verse:

. . . pātayākṣān narādhipa
kṛṣṇākṣān lohitākṣāṃś ca deśe 'smiṃs tv adhipāṃśule

[23] If, indeed, it deserves this name; *gamaṃ* may be nothing more than a simple misprint.

[24] I realize, of course, that a place on the bare ground is liable to be somewhat dusty. *AV* 7.114.2 speaks in connection with dice of the dust (*pāṃsu*), the water and the sand, doubtlessly alluding to the dice having gathered them on the ground on which they are thrown (the *adhidevana*). Cp. Lüders, *op. cit.*, p. 115 ff.

is then to be translated: "Throw the dice, o ruler of men, the black dice and the red dice, o ruler, on this radiant place (i.e., the surface of the golden *aṣṭāpada* mentioned later on)."

It is true, dice of different colors were used in backgammon, as is shown by Bhartṛhari, *Vairāgyaśtaka* 39. But it is also true that in backgammon the question is of two dice only—in the *Vairāgyaśataka* as well as in the *Bālabhārata*. Two dice only are the rule in two-handed backgammon. There exists, in fact, an excellent motive for this: more than two dice[25] would increase the chances to the extent of robbing the game of all excitement and interest. Differently colored dice were not confined, we conclude, to backgammon.

In explaining *Mahābhārata* IV 1.25 and 7.1, Nīlakaṇṭha thinks of *caupaṛ* (backgammon) or *catūrājī* (chess played by four players using dice), of this latter certainly on IV 1.25. But in both passages he has to supply the notion "piece" (*śāra*), of which the text says nothing. Nor is there any mention of a "board on which pieces are placed for playing" (*phalaka*). Actually, it is only a question of rather artistically made, precious dice:

> *Mahābhārata* IV 7.1 *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān* . . . "releasing dice (of the kind properly called not *akṣa*, but *pāśaka*: Lüders, *op. cit.*, 125) made of gold and of the form of (consisting of) beryll . . .."
>
> IV.1.25 *vaidūryān kāñcanān dāntān phalair jyotīrasaiḥ saha kṛṣṇākṣān lohitākṣāṃś ca nirvartsyāmi manoramān*
>
> "I shall let roll [from my hand (Lüders, *op. cit.*, 171, n.1)] the black dice and the red dice (again *pāśakas* are meant), made of beryll, of gold, of ivory, beset with pearls, the charming ones."

The expression *phalair jyotīrasaiḥ*, interpreted by Nīlakaṇṭha on the untenable assumption that *phala* is here "board" and puzzling to Lüders (*op. cit.*, 126, n.1), I take to be a designation of pearls. *phala*, instead of *muktāphala* is most likely an old name of the pearl anyway (Lüders, *Philologica Indica*, p. 189; cf. also *binduphala* "pearl"). *jyotīrasa* "whose essence is light" is in itself a most fitting qualification of a pearl. It can be further justified by another designation of "pearl": *rasodbhava* "whose origin is the sap/essence [of a conglomeration of water and light]" (cp. Lüders, *op. cit.*, 179), and the fact that texts of different ages speak of the *jyotiṣ* "the light, splendor" of pearls: the pearl is "born from the light (*jyotiṣ*) of the lightning" according to AV IV 10.1 (cp. Lüders, *op. cit.*, 181), Varāhamihira, *Brh. Samh.* 81.5 refers to the *jyotiṣ* of a pearl (cp. Thieme, *ZDMG* 106, p. 151).

The oldest reliable mention of backgammon is, then, in Bhartṛhari, *Vairā-*

[25] In the game played by Śiva and Pārvatī in Mayūra's well-known *vakrokti* (Vallabhadeva's *Subhāṣitāvali* 123–29) two dice only are used (pun on *tryakṣa* "of three eyes" and "three dice"; "it is true"—says Śiva, addressed as *tryakṣa*—"I am skillful in winning, but not with three dice (*tryakṣa*). Two dice are here in my hand."). I can hardly hesitate in accepting Lüders' suggestion (*op. cit.*, 171) that the game in question is backgammon —precisely because of the emphasis laid on there being no more than 'two dice in the hand.'

gyaśataka 39 (about 600? A.D.).[25a] Chess combined with dicing and played by four players (*catūrājī*) is safely traceable only to texts from the 2nd millenium, A.D.[26] (earliest possible, but by no means sure, allusion in Dhanapāla's *Ṛṣabhapañcāśikā* 32 (end of 10th century, A.D.).[27] Chess itself, however, is already known to Patañjali (2nd century, B.C.) and more likely than not to Pāṇini himself (not later than 500, B.C.).[28] Authors from the 1st millenium A.D. who are acquainted with chess are Ratnākara (about 850, A.D.),[29] Rudraṭa (second half of 9th century, A.D.),[30] Bāṇa (7th century, A.D.),[31] to whom we add now: Daṇḍin (not later than 700, A.D.) and Candragomin (3rd century, A.D.).[32] Finding traces of the acquaintance with chess in Sanskrit sources older than Bāṇa can be no surprise when it is considered that chess, under the name of *čatrang* (borrowed from Sanskrit *caturaṅga* "army consisting of four parts," first attested as a designation of chess in Bāṇa, Rudraṭa and Halāyudha (10th century?, A.D.) is mentioned in the Pahlavi history of Artaxsēr ē Pāpakān (the "*kārnāmak*": 7th century, A.D.),[33] and was borrowed from India into Persia most probably in the 6th century, A.D.[34]

Van der Linde[35] has made a good case for the *a priori* likelihood that the combination of chess with dicing is younger than simple chess. It can hardly be attributed to accident that our earliest Sanskrit sources never make mention of dice when alluding to chess. Patañjali and Daṇḍin—I should say, Candragomin too—speak of chess in a manner that makes sense only if the moves

[25a] While in his *Harṣacarita* Bāṇa mentions chess (see note 31), he alludes to backgammon in the *Kādambarī* (BSS24 [1900], p. 6, l. 15): *yasmin . . . rājani śāryakṣeṣu śūnyagṛhāḥ* 'under which king there were empty houses ('points') in [the game called] pieces and dice [only].' Backgammon is known also, as we saw, to Amara and the *Kāśikā*.—The term *nardita* in *Mṛcchakaṭika*, act 2 verse 9, is not used as a name of a game and hence cannot be a Sanskritization of the Persian *nard* 'backgammon' (thus wrongly Y. C. Tavadia, *Mittelpersische Sprache* [1956] p. 140). It is a name of the unluckiest throw (kali) in dicing (Güders, *o.c.*, p. 146).

[26] In his work on India (composed shortly after 1030, A.D.), Alberuni mentions and gives a short description of *catūrājī* (Ed. Sachau, *Alberuni's India*, Engl. ed. [London, 1888] vol. I, pp. 183–5).

[27] Cp. above note 21.

[28] Cp., e.g., Thieme, *Language* vol. 31, p. 429.

[29] H. Jacobi, *SBE* vol. 14, p. 303 note; *ZDMG* vol. 50 (1896), p. 227.

[30] H. Jacobi, *ZDMG* vol. 50, pp. 228–32.

[31] A. A. Macdonell, *JRAS* 1898, p. 125.

[32] I am sorry to have to throw doubt on this seemingly well-established date (*JAOS* 76 (1956), p. 20 note 48). We can only say that Candragomin was older than the *Vākyapadīya* and the *Kāśikā*.

[33] Cp. Th. Nöldeke, *Beiträge zur Kunde der indog. Sprachen* vol. 4 (1878), pp. 22–69; in particular p. 39 note 4.

Cp. also the Middle Persian text *Čatrang Nāmak* 'Book on Chess,' on which see West, *Pahlavi Literature* § 103 (= Grundriss der Iranischen Philologie vol. 2 [1896–1904] p. 119), Y. C. Tavadia, *Mittlepersische Sprache und Literatur* [1956] p. 139f.

[34] Cp. A. A. Macdonell, *JRAS* 1898, pp. 128 ff. for bibliography of sources and discussions.

[35] *Geschichte des Schachspiels*, pp. 78 ff.; *Quellenstudien*, p. 259.

were not influenced by the chance throws of dice. I am in agreement with Macdonell[36] in thinking of an early origin of chess in India; there are good reasons for going back at least as far as Pāṇini. But I cannot agree with him in making the assumption that a "primitive form of chess," "an applied form . . . of the ancient game of dice" can have developed into "the highly intellectual game of double chess" only in later times. It may be "natural to suppose that this game was the result of a prolonged evolution"—but it is wrong to assume that we are, necessarily, in a position to trace it. Surely, a civilization that gave birth to the grammar of Pāṇini, in which the whole, infinitely varied and complex structure of Sanskrit word forms is reduced to a lucid abstract system of functional and formal relations, can easily be trusted to have produced also a game that was above the grasp of children and could be played for the sheer joy in puzzling out intricate problems of an abstract nature and in matching one's wits with those of an equally clever and skillful adversary—such as chess provides for its fans up to the present day.

[36] *JRAS* 1898, p. 140.

'Jungfrauengatte'

Sanskrit *kaumāraḥ patiḥ* — Homer. κουρίδιος πόσις — Lat. *maritus*

Von P. Thieme, Tübingen

I.

kaumāraḥ patiḥ

1. Zu *kumāra* 'Knabe, edler Knabe[1]; Jüngling (*adolescens*)[2]' und *kumārī* 'Jungfrau'[3] bildet man nach geläufiger Methode ein Adjektiv *kaumāra* 'zu einem Knaben', 'zu einem Jüngling', 'zu einer Jungfrau gehörig'. Z.B. *kaumāraṃ vayas* 'Knabenalter' (Buddha Car. 2. 24), *kaumāraṃ vratam* 'das zu einem Jüngling (oder einer Jungfrau) gehörige Gelübde' (= Keuschheitsgelübde). Substantiviert erscheint das Adjektiv als *kaumāra* n. 'Jugendalter', 'Jungfrauenalter' (s.u. S. 173), 'Jungfräulichkeit' oder 'Keuschheit' (u. S. 166 Anm. 1). Da das Adjektiv *kaumāra* nicht, wie unser 'jugendlich', von einem Abstraktum 'Jugend' abgeleitet ist, dürfen wir nicht erwarten, daß es im Sinn von 'jugendlichen Alters' auf Personen bezogen wird, wie es allerdings z.B. das PW für Rām. 2.30.8, (Gorresio) 4.26.8 voraussetzt. Die indischen Grammatiker unterrichten uns genauestens darüber, was *kaumāra* und *kaumārī* als Qualifikationen von Personen meinen:

a) Nach Patañjali zu Pāṇ. 4.2.13 (II 275.3) heißt *kaumāra* m. der, 'dessen Entstehung in einer Jungfrau ist' (*kumāryāṃ bhavaḥ*: *kaumāraḥ*), gemäß Pāṇ. 4.3.53. Mit gleichgebildetem Metronymikon nennt sich z.B. der Sohn der *Jabālā*, die seinen Vater nicht kennt,

[1]) Diese Bedeutung ist in der älteren Sprache die gewöhnliche. Im klassischen Sanskrit ist sie ersetzt durch die Bedeutung 'Prinz'.

[2]) Z.B. auch im Namen des Romans Daṇḍins *Daśakumāracarita* 'Die Abenteuer der zehn [edlen] Jünglinge' (nicht 'Prinzen').

[3]) Nicht 'Kindmädchen, Mädchen', sondern seit den ältesten Belegen (AV, Br.) 'Jungfrau'. Dem semantischen Verhältnis von *kumāra* 'Knabe, Jüngling' und *kumārī* 'Jungfrau' entspricht etwa das von griech. *κόρ(Ϝ)ος* 'Knabe, Jüngling' und *κόρ(Ϝ)η* 'Jungfrau', jungfräuliches Mädchen' (nur ganz gelegentlich einfach 'Mädchen', z.B. Il. *II* 7, wobei aber erst die ausdrückliche Qualifikation (*νηπίη*) den Sinn, in dem *κόρ(Ϝ)η* hier gemeint ist, deutlich macht).

auf Rat seiner Mutter: *Jābāla* (Chānd. Up. 4.4.2), oder heißt z.B. Arjuna, der Sohn der *Pṛthā*: *Pārtha*, oder der Sohn einer *punarbhū* (s.u. S. 183): *paunarbhava*. Die Frau eines *kaumāra* wird *kaumārī* genannt (Patañjali l.c. Z. 5: *kaumārasya bhāryā*: *kaumārīti*), gemäß Pāṇ. 4.1.48.

b) Gemäß Pāṇ. 4.2.13 *kaumārāpūrvavacane 'kaumāra* [wird gebildet[1])], wenn ausgedrückt werden soll, daß [da] kein früherer [war]', haben *kaumāra* und *kaumārī* noch einen ganz anderen Sinn. In den Worten Patañjalis (II 274.20f.): *apūrvapatiṃ kumārīm upapannaḥ*: *kaumāro bhartā*; *kumāry apūrvapatiḥ patim upapannā*: *kaumārī bhāryā* 'ein zur Jungfrau gehöriger (*kaumāra*) Gatte ist der, der eine, die keinen früheren Gatten hatte, eine Jungfrau, [zur Ehefrau] erhalten hat; eine jungfräuliche (*kaumārī*) Gattin ist die, die als Jungfrau, die keinen früheren Gatten hatte, einen Gatten erhalten hat'. (Zur Ratio der Wortbildung unten § 30).

Im Lichte dieser Begriffsbestimmung müssen wir natürlich auch die von Patañjali II 225.20f. gelehrten *bahuvrīhi*-Komposita *kumāribhārya*, *kumārabhārya* interpretieren als 'dessen Gattin [bei der Hochzeit] eine Jungfrau [war]'.

Für *kaumāra*/*kaumārī* **a**) vermag ich in der Literatur keine Belege aufzutreiben. (Weiteres unten § 29).

Auch *kaumāra*/*kaumārī* b) ist, außer bei den Grammatikern selbst — vgl. z.B. noch Candra 3.1.11 und desselben Kommentar (*vṛtti*) [ed. Liebich 1918, S. 179] und Kāśikā zu Pāṇ. 4.2.13 (*kaumāraḥ patiḥ*, *kaumārī bhāryā*) —, nicht allzu häufig. So kommt es, daß sich erst in den Nachträgen des PW (Bd. V) ein Nachweis (Kathā S. S. 77. 55) findet, dem auch Monier Williams und Apte keinen weiteren hinzufügen. Ganz so dürftig steht es aber in Wahrheit nicht. Die von Pāṇini gelehrte, von Patañjali in ihrem Sinn erläuterte, Ausdrucksweise begegnet an folgenden Stellen (von denen die beiden ersten schon im PW verzeichnet sind, freilich mit dem willkürlichen Ansatz: 'jugendlich, jugendlichen Alters'):

Rāmāyaṇa 2.30.8, (ed. Gorresio) 4.26.8; Mahābhārata (Poona) 1.113.5, 1.113.18; Vāsiṣṭha Dh. Ś. 17.19; Nārada Smṛti 12.47;

[1]) Als Ableitung von *kumārá*/*kumārī* erwartet man *káumāra* (AV 12.3.47), also Bildung mit Suffix *añ* gemäß Pāṇ. 4. 2. 12. Aber schon die Patañjali II 275. 1f. zitierte *kārikā* setzt das Suffix *aṇ* (also **kaumārá*) voraus: wohl ein alter Irrtum, der sich zu einer Zeit, da die Akzente in der gesprochenen Sprache nicht mehr lebendig waren, sondern nur noch die grammatische Theorie angingen, infolge der nicht eindeutigen Formulierung Pāṇinis leicht einstellen konnte.

Kullūka zu Manu 9.176; Vijñāneśvara zu Yājñavalkya Smṛti 1.67; Kathā Sarit Sāgara 77.55. Im Pali entspricht *komārapati* Jātaka II, Gāthā 81 (in der Prosa: *kuladattiyo sāmiko* '[mein] mir von [meiner] Familie gegebener [Ehe-]Herr').

Diese Belege bestätigen nicht nur die Sprachwirklichkeit des von den Grammatikern gelehrten Gebrauches, an der zu zweifeln an und für sich kein stichhaltiger Grund vorliegt. Sieht man sie etwas genauer an, so werden gewisse Implikationen deutlich, die für die Geschichte des indischen Sittenrechts nicht ohne Wichtigkeit zu sein scheinen.

2. Prinz Rāma hat eingewilligt, 14 Jahre in die Verbannung zu gehen, während dieser Zeit keine Stadt zu betreten und im Dschungel zu leben. Weil er ihr die Beschwerden eines Lebens in der Wildnis nicht zumuten will, ist er entschlossen, seine junge Frau Sītā am Hofe von Ayodhyā zurückzulassen. Sītā wehrt sich leidenschaftlich. Sie hält es für ihre Pflicht, bei ihrem Gatten zu bleiben und Freud und Leid mit ihm zu teilen. Aber auch er hat eine Pflicht: er darf sie nicht verlassen. Mit bitterstem Vorwurf sagt sie (Rām. 2.30.8):

svayaṃ tu bhāryāṃ kaumārīṃ
ciram adhyuṣitāṃ satīṃ
śailūṣa iva māṃ Rāma
parebhyo dātum icchasi.

„Von dir aus willst du mich, deine treue Gattin, der du lange beigewohnt hast, die du als Jungfrau erworben hast, wie ein Tänzer andern geben."

Berufsmäßige Tänzer oder Schauspieler (*śailūṣa, naṭa*), auch einfach 'fahrendes Volk' (*cāraṇa*) genannt, leben von (*upa + jīv, āśritya vṛt*) ihren Frauen (Baudh. Dh. S.[1]) 2.4.3, Manu 8.362, Yājñ. 2.48). Sie müssen daher für deren Schulden aufkommen (Yājñ.) und können nicht die Zurückhaltung gegenüber ihren Frauen beanspruchen, die sonst der 'Frau eines andern' (*parastrī*) gebührt (Baudh., Manu). Die Frauen der Tänzer sind also gewerbsmäßige Prostituierte. Patañjali, Mahābhāṣya III 7.6f. *naṭānāṃ striyo raṅgagatā yo yaḥ pṛcchati: kasya yūyam, kasya yūyam iti taṃ taṃ: tava tavety āhuḥ* ... „Auf der Bühne auftretende Frauen von

[1]) Zitiert nach der 2ten Auflage von E. Hultzsch (1922). Die übrigen Sittenschriften nach den im Grundriß (II 8, J. Jolly, Recht und Sitte [1896]) zugrunde gelegten Standardausgaben.

Tänzern sagen, wann immer einer sie fragt: 'Wem gehört Ihr?', jeweils: 'Dir gehöre ich'[1])."

Wenn Sītā andeutet, daß Rāma sie dadurch, daß er sie allein bei seiner Familie zurückläßt, zur Prostituierten machen will, übertreibt sie natürlich. Aber ihr Vorwurf ist doch nicht gänzlich aus der Luft gegriffen. Indem Rāma sie verläßt, wird sie eine *parityaktā* (Manu 9.175), eine *proṣitapatnī* 'Gattin eines, der in die Fremde gereist ist' (Vās. 17.75)[2]), die nur eine begrenzte Zeit auf ihren Gatten zu warten hat (Gautama Dh. Ś. 18.15, Vās. 17.75, Manu 9.76, usw.). Dann ist sie zu behandeln 'als ob ihr Mann gestorben sei' (Vās. 17.77), das heißt zum mindesten, daß sie, da sie noch keine Kinder hat, zu einem Levirat veranlaßt wird. Baudh. Dh. S. 2.4.10 verlangt zwar für das Levirat den Wunsch der Frau [nach Kindern]. In der Praxis wird der Druck der Familie des Mannes meist stark genug sein, um sie zu zwingen[3]). Es gilt ja der Grundsatz: *kulāya hi strī pradīyate* (Āp. Dh. S. 2.27.3) 'die Frau wird ja [nicht nur dem Ehemann, sondern] der [ganzen] Familie [des Ehemannes] gegeben'. Sītā übertreibt also nur insofern, als sie jedes — auch das von der Familie und Sitte gebilligte — Zusammenleben mit einem anderen Mann, das ihr bei so langer Abwesenheit Rāmas bevorzustehen scheint, mit berufsmäßiger Prostitution gleichstellt. Noch dazu mit Prostitution in ihrer schlimmsten Form. Dem sittlichen Gefühl steht die *veśyā*, die Hetäre, die zeitweise auch mit einem einzelnen Mann zusammenleben kann (Kāma S. adhy. 22, S. 242[4]) *veśyā* . . . *ekacāriṇī*), wesentlich höher, auch gesellschaftlich nimmt sie einen höheren Rang ein, als die *nāṭakīyā* 'die [sich prostituierende] Frau eines Tänzers' (Kāma S. adhy. 22, S. 252).

In dem von Sītā gebrauchten Ausdruck *bhāryā kaumārī* liegt also ein sittlicher Anspruch der Frau auf den Schutz des Gatten und ihr eheliches Zusammenleben mit ihm für immer.

---

[1]) Mit den Worten *'tavāham'* prostituiert sich das Mädchen bei Nārada 2.12.51.

[2]) Vgl. hierzu J. Jolly, Recht und Sitte (1896) 60, 70.

[3]) Für das Eingehen des Levirats bedarf sie des Auftrags (*niyoga*), der vom Vater oder Bruder des Mannes gegeben wird (z.B. Vās. 17.56). Neben 'beauftragen, veranlassen' (*ni* + *yuj*) findet sich gelegentlich auch *pra* + *sū* 'antreiben' (Gautama Dh. Ś. 18.5), das doch mehr besagt als nur 'to give permission' (Bühler SBE II 267). *anu* + *jñā* 'erlauben' mit Beziehung auf den am Levirat beteiligten Schwager, der der Zustimmung seiner Familie bedarf: Yājñ. 1.68; *anu* + *man* 'erlauben' mit Bezug auf die Witwe, die sich einen Sohn zeugen lassen darf: Baudh. Dh. S. 2.4.9.

[4]) Zitiert nach der Ausgabe von Durgāprasād, Bombay 1891.

Häufiger steht die Verpflichtung zur Treue seitens der Frau im Vordergrund, wenn das Stichwort *kaumāra* erscheint.

Vās. 17.19 *yā kaumāraṃ patim utsṛjyānyaiḥ saha caritvā* . . . '[die Ehefrau,] die ihren Gatten, den sie als Jungfrau erlangt hat[1]), verlassen habend mit anderen [geschlechtliche Vereinigung] begeht . . .', Nārada 12.47 *kaumāraṃ patim utsṛjya yā tv anyaṃ puruṣaṃ śritā* . . . '[die Ehefrau,] die ihren Gatten, den sie als Jungfrau erlangt hat[2]), verlassen habend einem anderen anhängt . . .'. Ebenso Kullūka zu Manu 9.176: *kaumāraṃ patim utsṛjyānyam āśritya* . . ., Vijñāneśvara zu Yājñ. 1.67. (*patiṃ hitvā*): *kaumāraṃ patiṃ tyaktvā*. In Kathā S. S. 77.55 wird der eheliche Gatte, der zurückkehrt, nachdem sich seine Frau während seiner Abwesenheit einen Liebhaber genommen hat, ihr *kaumāra pati* genannt.

'Der von der Ehefrau, als sie noch Jungfrau war, erlangte Gatte' ist also der 'rechtmäßige Gatte, der auf die Treue der Frau Anspruch hat', so wie 'die Gattin, die als Jungfrau geehelicht wurde' die 'rechtmäßige Gattin' ist, 'die auf den Schutz ihres Mannes und das Zusammenbleiben mit ihm Anspruch hat'.

Mahābhārata (Poona) 1.113 ist von einer angeblich ehemals als Recht anerkannten Sitte die Rede, der erst der berühmte Sohn des Āruṇi, Śvetaketu, ein Ende gesetzt haben soll. Früher, so erzählt Pāṇdu der Kuntī, waren die Frauen 'ungehindert [in geschlechtlicher Beziehung]' (*anāvṛtāḥ*)[3]) 'wie Kühe' (1.113.4,14)[4]):

1.113.5 *tāsāṃ vyuccaramāṇānām kaumārān subhage patīn*
nādharmo 'bhūd varārohe sa hi dharmaḥ purābhavat

---

[1]) Unrichtig R. Schmidt, Beiträge zur ind. Erotik 207: 'ihren jungen Gatten'. Besser, aber immer noch den Kern verfehlend, G. Bühler SBE XIV 86: 'the husband of her youth'. J. Jolly, Recht und Sitte 60: 'der Gatte, dem sie als Kind angetraut war' reflektiert die Auffassung späterer Kommentatoren, für die die Kinderehe das Normale war.

[2]) Unrichtig Jolly, Institutes of Nārada (London 1876): 'an infant husband', besser SBE XXXIII 175: 'the husband of her youth'. R. Schmidt l.c. 'ihren jungen Gatten'.

[3]) Kāma S. adhy. 2, S. 17 *tiryagyoniṣu* . . . *anāvṛtatvāt strījāteḥ*. Statt von Kühen könnte man, höflicher, von Apsarasen sprechen: Mahābhār. (Bombay) 3.46.42 = (Poona) 3 Appendix I 6.120.

[4]) Eine auf echter Erinnerung beruhende Anspielung auf eine urtümliche Promiskuität, die sowieso fraglich ist, darf man hierin so wenig sehen, wie in den Worten des Horaz ars 398 (s.u. S. 235 Anm. 1), wohl aber eine Polemik gegen gewisse milde Beurteilungen des Ehebruchs der Frau, die nicht nur für die älteste Zeit vorauszusetzen sind, sondern auch gelegentlich in der Smṛti vertreten werden (u. S. 204f.).

„Wenn diese [ungehinderten Frauen] sich gegen ihre Gatten, die sie als Jungfrauen erhalten hatten (also: ihre ersten und daher rechtmäßigen Gatten), [durch Verkehr mit einem anderen Mann] vergingen, entstand ihnen kein Sittenverstoß, denn das war vormals die [rechtmäßige] Sitte."

Die von Nīlakaṇṭha kommentierte Rezension, die 'Vulgata', liest statt *kaumārān*: *kaumārāt* 'seit Jungfräulichkeit' (zu konstruieren mit *patīn*). Auch die Poona-Ausgabe hat diese Lesung in den Text gesetzt. Mir scheint *kaumārān* so viel idiomatischer, daß es schon aus diesem Grund den Vorzug verdient. Außerdem ist es aber auch tatsächlich viel besser beglaubigt. *kaumārān* ist die Lesung der kaschmirischen (Ś, K), der bengalischen (B), der südindischen (G, M, T_2) und der ihnen nahestehenden Devanāgarī-Handschriften (D_2, D_5). Dagegen kann das *kaumārāt* der Vulgata (D_n) nicht aufkommen. Es ist ohne weiteres erkennbar als eine Konjektur für *kaumārān*, dessen Bedeutung man nicht richtig verstand, was allerdings einem eigentlichen Pāṇinīya nicht widerfahren könnte.

Die Richtigkeit unserer Entscheidung für die Lesung *kaumārān* wird noch vollends bestätigt durch den Vers 1.113.18, in dem die von Śvetaketu eingeführte Sitte geschildert wird:

bhāryāṃ tathā vyuccarataḥ
kaumārīṃ brahmacāriṇīm
pativratām etad eva
bhavati pātakaṃ bhuvi.

„Ebenso, wenn [ein Gatte] sich [durch außerehelichen Verkehr] vergeht gegen die Gattin, die er als Jungfrau erhalten hat, die da [in seiner Abwesenheit] Keuschheit bewahrt, die das Gelübde der Gattentreue hält, entsteht für ihn die gleiche Todsünde [wie für die sich gegen ihren Gatten vergehende Frau] auf [dieser] Erde."

Auch die Poona-Ausgabe liest hier *kaumārīm* gegen die Vulgata (*kaumārabrahmacāriṇīm*), deren Lesung tatsächlich weiter verbreitet ist als das von der Poona-Ausgabe rezipierte *kaumārāt* in 1.113.5. Allerdings zwingt in unserem Vers der Sinn dazu, *kaumārabrahmacāriṇīm* zu verwerfen. Denn das könnte nur heißen 'die Keuschheit eines Jünglings / einer Jungfrau übend', 'von Jugend an Keuschheit übend' ~ 'in ununterbrochener Keuschheit lebend'[1]) — und das ist

[1]) Vgl. Mahābhār. (Poona) 1.2.116 *Ṛśyaśṛṅgasya caritaṃ kaumārabrahmacāriṇaḥ*, 9.37.29 *Maṅkanakasya . . . kaumārabrahmacāriṇaḥ*, (Bombay) 13.20.22f. *kaumāraṃ brahmacaryaṃ me, kanyaivāsmi na saṃśayaḥ/ patnīṃ*

ja wohl kein Verhalten, das von einer verheirateten Frau erwartet wird.

3. Wir dürfen also *kaumāra bhartṛ/pati* als 'rechtmäßiger Gatte' und *kaumārī bhāryā/patnī* als 'rechtmäßige Gattin' interpretieren. Es ist aber notwendig, sich klar zu machen, daß diese Rechtmäßigkeit ganz bestimmte, spezifische Vorstellungen beinhaltet.

1. Die rechtmäßige Gattin ist die, und nur die, die als Jungfrau in die Ehe tritt. Sie ist vor allem verpflichtet zu ehelicher Treue.
2. Der rechtmäßige Gatte ist verpflichtet zum Schutz der rechtmäßigen Gattin, insbesondere darf er sie nicht anderen überlassen, will er sich nicht als Kuppler brandmarken lassen (Rām. 2.30.8). Auch die Forderung nach ehelicher Treue des Mannes wird als sittliches Ideal aufgestellt (Mahābhārata 1.113.18).[1]
3. Nur die Kinder der rechtmäßigen Gattin sind echtbürtig und voll erbberechtigt.

Diese Vorstellungen lassen sich durch Vorschriften der Rechtssittenlehre und spezifische Gebräuche, die uns teilweise merkwürdig erscheinen, als festeingewurzelt, wenn auch nicht selten durch entweder mildere oder strengere Auffassungen ersetzt, nachweisen.

1. (§§ 4—22)

4. Man soll nur eine Frau, 'die keinem früheren gehört hat' (*apūrvā* Āp. Dh. S. 2.13.1, *ananyapūrvikā* Yājñ. 1.52, *ananyapūrvā* Gautama 4.1, Kāma S., adhy. 16, S. 190) oder 'die unberührt ist' (*aspṛṣṭamaithunā* Vās. 8.1, *asaṃsṛṣṭamaithunā* Mānava G. S. 1.7) heiraten. Die gleiche Anschauung liegt der Formulierung von Mahābhār. (Bombay) 13.20.22f. (o. S. 166 Anm. 1) zugrunde. Andererseits ist der Beischlaf mit einer *pūrvavatī* eine Sünde (Āp. Dh. S. 2.13.3 *pūrvavatyām ... maithune doṣaḥ*, vgl. auch 2.27.11). *'parapūrvā'* ('einem früheren gehört habend') ist eine

kuruṣva 'jungfräuliche Keuschheit ist mein [obgleich ich eine alte Frau bin]. Ich bin ein Mädchen (*kanyā*), kein Zweifel. Mach mich zu deiner Gattin.' In 9.37.29 begegnet die Variante: *kumārabrahmacāriṇaḥ*. Dies auch Manu 5.159.1. Kullūka erklärt: *bālyata eva brahmacāriṇīm* 'von Kindheit an keusch lebend', hat also wohl *kaumārabrahmacāriṇīm* gelesen. Vgl. auch *kaumāracārin* Mahābhār. (Bombay) 13.122.16 und *kaumārabrahmacāriṇī* Kathā S. S. 66.155.

tadelnde Benennung gemäß Manu 5.163. Vgl. auch Nārada 2.12.36 (*saṃsṛṣṭamaithunā*).

Aber auch wo nur von einer *kanyā*, einem 'Mädchen', die Rede ist, ist im Zusammenhang der Eheschließung natürlich an eine Jungfrau gedacht. So findet sich bei Manu 8.226 der Vers:

pāṇigrahaṇikā mantrāḥ
kanyāsv eva pratiṣṭhitāḥ
nākanyāsu kvacin nṛṇāṃ
luptadharmakriyā hi tāḥ

„Die bei der [hochzeitlichen] Handergreifung für die [heiratenden] Männer vorgeschriebenen Sprüche sind nur auf Jungfrauen bezogen, nicht irgendwo auf Nicht-Jungfrauen. Denn diese [Nicht-Jungfrauen] haben die [Fähigkeit zur Teilnahme an der] Ausübung der [eheschließenden] Riten verloren."

Kullūka zitiert als Beispiel den Spruch: *Aryamaṇaṃ nu devaṃ kanyā ayakṣata* (Āśv. G. S. 1.7.13). Er hätte auch aus den Hochzeitssprüchen des AV zitieren können: AV 14.2.22cd *tád árohatu suprajā́ yā́ kanyā́ vindáte pátim*, 14.1.63 ab *mā́ hiṃsiṣṭaṃ kumāryàṃ sthū́ne* . . . „Ihr Pfosten, schädigt nicht die Jungfrau . . ." (zitiert beim Einzug der Braut in das Haus des Gatten)[1]).

Das Hochzeitslied des RV (10.85) spricht zwar nirgends von einer *kanyā* oder *kumārī*, aber der Vers 10.85.40 setzt die tatsächliche Unberührtheit der Braut voraus:

Sómaḥ prathamó vivide
Gandharvó vivida úttaraḥ
tṛtī́yo Agnís te pátis
turī́yas te manuṣyajā́ḥ

„Soma wurde dir als erster Gatte gefunden, Gandharva wurde dir als folgender gefunden, als dritter Agni. Dein vierter ist der von Menschen geborene."

Den immer heikler werdenden Auffassungen der späteren Zeit sind selbst die drei Göttergatten, die nach der Aussage des RV dem menschlichen vorausgehen, anstößig. So argumentiert Gobhilaputra im Gṛhyasaṃgraha 2.19f.:

vyañjanais tu samutpannaiḥ
Somo bhuñjīta kanyakām
payodharais tu Gandharvo

[1]) Vgl. Catull 61 (Hochzeitsgedicht) 76f. *claustra pandite ianuae / virgo adest* (überliefert auch *ades*).

rajasāgniḥ prakīrtitaḥ
tasmād avyañjanopetām
arajām apayodharām
abhuktāṃ caiva Somādyaiḥ
kanyakāṃ tu praśasyate

„Wenn die [Pubertäts-]Merkmale (d.h. die Körperhaare[1])) entstanden sind, würde Soma das kleine Mädchen genießen, wenn aber die Brüste: Gandharva, wenn die Menstruation [aufgetreten ist], wird Agni [als Gatte (in RV 10.85.40)] genannt. Deshalb aber wird gelobt [der Vater, der] ein kleines Mädchen [in die Ehe gibt], die [noch] keine Körperhaare hat, [noch] nicht menstruiert hat und [noch] ohne Brüste ist, und eben [deshalb] von Soma usw. [noch] nicht genossen wurde."

Ähnlich Smṛticandrikā, vyavahārakhāṇḍa 213:

romakāle tu samprāpte
Somo bhuṅkte tu kanyakām
rajaḥkāle tu Gandharvo
Vahnis tu kucadarśane

Die Anschauung kann anknüpfen an die Formulierung von RV 10.85.21.

5. Nach J. Jolly, Recht und Sitte 59, ergibt sich das Erfordernis der Jungfräulichkeit der Braut 'aus der Sitte der Kinderheirat von selbst'. Historisch ist das Verhältnis gewiß umgekehrt: die (alte) Forderung der Jungfräulichkeit führt zur Frühheirat des mannbaren Mädchens, diese zur 'Verheiratung' bereits vor der Mannbarkeit, und diese erst verhältnismäßig spät zur Sitte der Kinderheirat.

Die Jungfräulichkeit der Braut, als ideale Norm schon RV 10.85.40 und sonst allenthalben vorausgesetzt, ist ideale Norm auch im alten Iran. Das geht mit hinreichender Deutlichkeit aus einer Sühnevorschrift des Vendidād hervor[2]):

14.15 *kanyąm askəndąm anupayatąm ... nisirinuyāṯ ... pasca pancadasīm sarəδem ... nāiriθwana upavāδayaēta*

[1]) *ajātavyañjana* '[junger Mann,] der noch keinen [Schnurr-]Bart hat' Kāma S. adhy. 8, S. 111. Im gleich zu zitierenden Vers der Smṛticandrikā entspricht: *romakāle tu samprāpte* unserem *vyañjanais tu samutpannaiḥ*. RV 10.85.21 *pitṛṣádaṃ vyàktām* 'unverheiratetes, geschlechtsreifes Mädchen'.

[2]) Vgl. auch die Altersangaben ('ein schönes 15 jähriges Mädchen und ein 20 jähriger Mann') in der Parabel im Pahlavi Rivayat (Bombay 1913, S. 91ff.), zitiert und übersetzt bei Stig Wikander, Der arische Männerbund (1938) 16f.

„ein Mädchen ohne Bruch [des Hymen][1]), [noch] nicht zur Ehe gegeben [gewesen][2]), soll er . . . überantworten . . . Nach dem 15ten Jahr soll er [sie] als Frau [in die Ehe] führen lassen."

Das In-die-Ehe-Geben eines Mädchens, 'das [noch] nicht [die Mannbarkeit] erreicht hat', einer *aprāptā*[3]), wird in Manu 9.88 nur als eine durch bestimmte Umstände — das Auftreten eines besonders geeigneten Freiers — gerechtfertigte Ausnahme zugelassen. Im folgenden Vers wird, ebenso ausnahmsweise, die später anstößig erscheinende und schon Baudh. Dh. S. 4.1.11 bekämpfte Erlaubnis dafür gegeben, daß ein Mädchen, das mannbar ist (*kanyā ṛtumatī*), im Hause [ihres Vaters] bleibt, sei es bis zu ihrem Tode, wenn sich kein tadelfreier Bewerber findet[4]). Den erzählenden Teilen des Epos ist die Verheiratung eines Kindmädchens unbekannt[5]). In den älteren Sūtras wird, jedenfalls teilweise, noch die Eheschließung mit einem bereits mannbaren Mädchen als normal vorausgesetzt[6]).

Kindmädchenheirat. *nagnikā* (§§ 6—10)

6. Die in diesem Zusammenhang charakteristisch erscheinenden Stichworte sind bekanntlich *nagnikā* und sein negatives Pendant *anagnikā*. Untersucht man zunächst den Sprachgebrauch der älteren Sittenquellen — ohne sich also um die linguistische Erklärung des Terminus zu kümmern —, so ergibt sich, daß *nagnikā* ein 'noch nicht mannbares Mädchen' ist. Das heißt aber, wie man gewöhnlich übersieht oder doch nicht genügend betont: ein Mädchen, das kurz vor der Erreichung der Pubertät steht — nicht etwa, wie man es später auffaßt, ein nichtmannbares Mädchen irgendeines, noch so jungen, Alters. Die Vernachlässigung dieses Gesichtspunktes muß zu Mißverständnissen führen, zu der irrigen Annahme,

[1]) Nach Bartholomae: 'ohne Gebrechen'. Aber *skəṇda* heißt 'Bruch, Zerbrechen'.

[2]) Zu *upa* + *yam*, im Iranischen sonst nicht belegt, aber im Sanskrit geläufig als 'verheiraten' (aktiv), 'heiraten' (medial).

[3]) Nach Gṛhyasaṃgraha 2.18 *aprāptā rajasā* könnte man auch: '[noch] nicht [von der Menstruation] erreicht' interpretieren. Der Sinn des Ausdrucks ergibt sich zweifelsfrei aus dem Kontrast zu *ṛtumatī* 'durch die Periode charakterisiert' des nächsten Verses.

[4]) Von einer solchen 'Altjungfrau' (vgl. auch Mahābhār. [Bombay] 13.20.22) spricht Patañjali mit dem Ausdruck *vṛddhakumārī* III 388.11.

[5]) Vgl. hierzu Jolly, ZDMG XLVI 423f.

[6]) Grundlegend für diese Erkenntnis R. G. Bhandarkar ZDMG XLVII (1893) 143ff.

die Texte enthielten unerklärbare Widersprüche, und schließlich zu dem Versuch, diese Widersprüche durch willkürliche Textänderungen zu beseitigen. Daß das letztere Verfahren im Prinzip ganz ungerechtfertigt ist, hat schon R. G. Bhandarkar, ZDMG XLVII (1893), 151 mit vollständigem Recht gegenüber Jolly betont. Jolly hat dann auch später seine Konjekturen nicht aufrechterhalten, glaubt aber noch Recht und Sitte (1896) 55 die Lesung in Gṛhyasaṃgraha 2.17 *prayacchet tv anagnikām* als 'nicht gesichert' beargwöhnen zu können[1]) — eine Beurteilung, für die der Überlieferungsbefund keine Grundlage bietet[2]), sondern lediglich der Jolly widersprüchlich erscheinende Zusammenhang.

In einem (jungen) Lehrtext des Mahābhārata (Bombay) 13.44.14 wird eine recht extreme — in der Praxis wohl nur ausnahmsweise befolgte — Vorschrift gegeben:

triṃśadvarṣo daśavarṣāṃ
bhāryāṃ vindeta nagnikām
ekaviṃśativarṣo vā
saptavarṣām avāpnuyāt

„[Ein Mann] von 30 Jahren soll sich als Ehefrau [ein Mädchen] von 10 Jahren finden, die eine Noch-nicht-Mannbare ist; oder [ein Mann] von 21 Jahren soll [ein Mädchen] von 7 Jahren [als Ehefrau] erwerben."

Dagegen Manu 9.94:

triṃśadvarṣo vahet kanyāṃ
hṛdyāṃ dvādaśavārṣikīm
tryaṣṭavarṣo 'ṣṭavarṣāṃ vā . . .

„Ein 30jähriger soll ein herziges Mädchen von 12 Jahren heiraten, ein 24jähriger ein Mädchen von 8 Jahren."

Spätere Rechtsschriften zitieren den ersten Halbvers des Mahābhārata mit der Lesung *ṣoḍaśābdān* (vgl. Jolly, ZDMG XLVI, 424 Anm. 1), was schon wegen der Aussage des zweiten Halbverses nicht richtig sein kann. A. S. Altekar, Position of women in Hindu civilisation (1956), 51 n. 1 zitiert sogar mit der — unmetrischen — Lesung *ṣoḍaśavarṣām* und gründet darauf die Behauptung, das Mahābhārata beschreibe eine Braut von 16 Jahren als *nagnikā*. Die

[1]) Vgl. auch Jolly ZDMG XLVII 613.

[2]) Die Konstruktion des Verses 2. 20 ist elliptisch, aber im Zusammenhang leicht begreifbar. Vgl. unten S. 175.

Ausdrucksweise des Verses steht vielmehr in genauer Entsprechung zu Vaikh. G. S. 6.12 *aṣṭavarṣād ā daśamān nagnikā* 'Vom 8ten bis zum 10ten Jahr [ist ein Mädchen] eine *nagnikā*'. Man beachte, daß die Siebenjährige in Mahābhār. 13.44.14 die Qualifikation *nagnikā* nicht erhält. Von einer *nagnikā*, einer 'noch-nicht-mannbaren', zu sprechen ist eben sinnvoll nur im Fall eines Mädchens, das nicht mehr allzu weit von der Pubertät entfernt ist. Die untere Grenze sind 8 Jahre, mit denen auch bei Manu 9.94 die Heiratsfähigkeit (zu unterscheiden von Ehefähigkeit) beginnt.

Aus Baudh. 4.1.12, Vās. 17.69, Manu 9.90, Mahābhār. (Bombay) 13.44.16 geht hervor, daß mit der Verehelichung des Mädchens nicht länger als 3 Jahre nach dem Eintreten der Menstruation gewartet werden darf. Nach Gautama 18.20, Viṣṇu 24.10 ist die Frist bereits nach 3 Monaten abgelaufen. Jolly, ZDMG XLVII. 612 meint, dies sei 'vielleicht die ältere Form', was sich in Recht und Sitte 55 zu der Behauptung steigert: 'aus den drei *ṛtu* wurden dann bei einigen Autoren 3 Jahre'. Mir scheint die Frist von 3 Jahren entschieden die Präsumption höheren Alters für sich zu haben. Sie führt auf eine Heiratsfähigkeit, die von etwa 12—15 Jahren reicht, also dem im Vendidād vorausgesetzten Heiratsalter ('[unmittelbar] nach dem 15ten Jahr') ungefähr entspricht, aber auch abgesehen davon, vernünftiger scheint[1]). 'Vernunft wird Unsinn' — das gilt gerade für die Entwicklung der Sitten, die oft so seltsame Blüten treibt.

Ein bereits mannbares Mädchen in die Ehe zu geben wird also nicht wie später als eine Sünde betrachtet. Es wird nur Wert darauf gelegt, daß die Frist zwischen Erreichung der Mannbarkeit und der Verheiratung nicht über Gebühr hinausgezogen wird — also nicht über 3 Jahre oder nicht einmal über 3 Monate. In diesem Sinne sind nun auch die Vorschriften zu nehmen, in denen davon die Rede ist, daß man eine *anagnikā*, 'ein [bereits] mannbares Mädchen' in die Ehe geben soll. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß *anagnikā* hier nicht eigentlich im Gegensatz zu *nagnikā* gemeint ist, sondern — 'ein mannbares Mädchen, das von der ersten Periode noch nicht

[1]) Im alten Rom galt ein Mädchen nach Vollendung des 12ten Jahres für ehereif. Das gewöhnliche Heiratsalter der Mädchen lag zwischen dem 13ten und 16ten Jahr. A. Roßbach, Untersuchungen über die römische Ehe (1853) 417f., L. Friedländer, Sittengeschichte Roms, 9. u. 10. Aufl. I 271. Insbesondere vgl. Sittengeschichte IV 133ff. ('Das gewöhnliche Alter der Mädchen bei der Verlobung und Verheiratung'), wo auch sonstige interessante Nachweise (z.B. Marie Antoinette wurde mit 15 Jahren verheiratet usw.) zu finden sind.

durch mehr als eine begrenzte Zeit (3 Jahre, später: 3 Monate) getrennt ist', in Gegensatz gestellt wird zu einem noch älteren Mädchen. Ein solches heißt Kāma S. adhy. 18, S. 222 *prāptayauvanā*[1]), adhy. 17, S. 200 *nigāḍhayauvanā*. Schließlich wird das Mädchen zu einer *gataprāyayauvanā* 'deren Jugend zum größten Teil vergangen ist', die auch das Kāma S. adhy. 5, S. 69 als 'nicht zu begatten' (*agamyā*) nennt. Die Lebensalter des Mädchens sind *bālya* n. 'Kindheit', *kaumāra* n. 'Jungfräulichkeit' (von der Erreichung der Mannbarkeit bis etwa 3 Jahre danach), *yauvana* 'Jugendlichkeit' (vom Ende des *kaumāra* bis zum Alter), *sthavira bhāva*, *sthāvira* n. 'Alter'. Während des *yauvana* ist die Frau normalerweise verheiratet. Daher der bekannte Vers Vās. 5.3 (mit leicht abweichendem Wortlaut auch z.B. Baudh. Dh. S. 2.3.45, Manu 9.3, Mahābhār. (Bombay) 13.46.14; 20.21):

pitā rakṣati kaumāre
bhartā rakṣati yauvane
putraś ca sthavire bhāve
na strī svātantryam arhati

„Der Vater bewacht [die Frau] zur Zeit der Jungfräulichkeit[2]), der Gatte zur Zeit der Jugendlichkeit, der Sohn im Alter. Nicht verdient die Frau Selbständigkeit."

---

[1]) Danach muß z.B. auch Mahābhār. (Poona) 1.77.6c f. (*dadarśa yauvanaṃ prāptā ṛtum sā cānvacintayat / ṛtukālaś ca saṃprāpto na ca me 'sti patir vṛtaḥ / ... vṛthāhaṃ prāptayauvanā*) verstanden werden: 'Als sie (die Tochter des Asurakönigs) das Jugendalter erreicht hatte (tausend Jahre sind vergangen, seit sie eine *kumārī*, eine eben erblühte Jungfrau war: 1.76.34, 77.6a), sah sie [wieder einmal] ihre *menses* und dachte mit Bedauern: [wieder einmal] ist die Zeit der Periode gekommen, und ich habe [noch] keinen erwählten Gatten ... Vergeblich habe ich [mein erstes Jungfrauenalter (*kaumāra* n.) hinter mir gelassen und] die Jugend erreicht.' Der Zusammenhang schließt es aus, daß es sich um ihre erste Periode (so z.B. Jacobi, Mahābhārata) handelt.

[2]) Bühler SBE XXV 328 übersetzt: 'in childhood', offenbar in Anlehnung an einheimische Kommentatoren, die zu einer Zeit schrieben, da die Verheiratung des Kindmädchens Sitte war, das Mädchen als erblühte Jungfrau also nicht mehr unter der Botmäßigkeit des Vaters stand. Die Kindheit (*bālya*) ist bei Manu gar nicht erwähnt, weil hier ein 'Bewachen [vor erotischen Verfehlungen]' nicht nötig ist. Daß es sich um ein solches handelt, zeigt der Zusammenhang, in dem der Vers bei Vās. (vgl. 5.4) und Manu (vgl. 9.2, 6, 7 usw.) zitiert wird. Später fand man es natürlich wünschenswert, den Ausdruck *kaumāra* durch *bālya* zu ersetzen: Viṣṇu 25.13 *bālyayauvanavārdhakeṣv api pitṛbhartṛputrādhīnatā*, so schon in der Dublette Manu 5.148 *bālye pitur vaśe tiṣṭhet, pāṇigrāhasya yauvane, putrāṇāṃ bhartari prete,*

Wenn das *yauvana* erreicht ist, hat der Vater sein Recht verloren, und die junge Frau darf sich, wenn sie noch ledig ist, selbst einen Gatten suchen (Baudh. 4.1.14; Vās. 17.67,68; Manu 9,90; Kāma S. adhy. 18, S. 222).

Das Jaimini G. S. sagt ausdrücklich (Bhandarkar, ZDMG XLVII, 154):

jāyāṃ vindetānagnikām

„man soll sich [als Frau] eine *anagnikā* finden".

Wir haben zu interpretieren: ein Mädchen, das mannbar ist, aber noch nicht das Jugendalter erreicht hat, also noch keine *prāpta-yauvanā* ist.

Hir. G. S. 1.19.2. . . . *bhāryām upayacchet sajātānagnikāṃ brahmacāriṇīm* . . . „er soll sich als Gattin nehmen eine Mannbare von gleicher Kaste, die in Keuschheit lebt [aber noch nicht *prāpta-yauvanā* ist]."

Neben *sajātānagnikām* bietet die nordindische Überlieferung *sajātāṃ nagnikām* 'eine Nicht-Mannbare von gleicher Kaste', und J. Kirste hat dies in seinen Text (1889) rezipiert. Für *sajātānagnikām* plädierte bereits Bhandarkar. Entschieden für ihn spricht sowohl der Überlieferungsbefund (Bhandarkar ZDMG XLVII, 151 legt mit Recht Wert auf die Lesung der südindischen Hss. und die lebende Rezitation der Hiraṇyakeśin-Brahmanen in Poona — das Sūtra stammt ja aus Südindien), wie die Erwägung, daß das Adjektiv *brahmacāriṇī* zu einer *nagnikā* schlechterdings nicht paßt[1]). Schließlich ist die Variante *sajātāṃ nagnikām*, die sich von der anderen Lesung nur durch die Hinzufügung eines Punktes unterscheidet, sehr leicht als Konjektur erklärbar. Die Änderung stellt die Harmonie mit der später entschieden begünstigten Auffassung (z.B. Vaikh. G. S. 3.2. *nagnikāṃ kanyāṃ varayitvā*) her — es bleibt

---

na bhajet strī svatantratām. — Auf den Mann bezogen umfaßt *kaumāra* n. natürlich Knaben- und Jünglings-Alter (Mahābhār. [Poona] 6. 24. 13 *kaumāraṃ yauvanaṃ jarā*), kann aber auch im besonderen Zusammenhang nur 'Knabenalter' sein (Buddha car. 2. 24).

[1]) Der Kommentator (Mātṛdatta) hilft sich, indem er behauptet, *nagnikā* hieße [hier] 'fähig zum Beischlaf', mit der Begründung, *nagnikā* meine 'den Anspruch darauf besitzend, die Kleider abzulegen [als Vorbereitung des Liebesaktes]': *vastravikṣepaṇārhā: nagnikā; maithunārhety arthaḥ.* Altekar, Women in Hindu Civilisation 52, will das als ursprünglichen Sinn von *nagnikā* postulieren. Aber die ausdrücklichen Definitionen (z.B. Vaikh. G. S. 6. 12) wie der zweifelsfreie Sprachgebrauch lassen es nicht zu, ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Ausdrucksweise.

nur das verräterische *brahmacāriṇīm*, das man nicht so leicht beseitigen konnte.

Daß *anagnikā* '[bereits] mannbares Mädchen' nicht nur im Gegensatz steht zu *nagnikā* '[noch] nicht mannbares Mädchen' sondern auch, und zwar in erster Linie, zu *prāptayauvanā* 'Mädchen, das die [reifere] Jugend erreicht hat' (also die Altersgrenze von 15 Jahren schon überschritten hat), ergibt sich nun mit besonderer Deutlichkeit daraus, daß verschiedentlich — und zwar gerade in den älteren Quellen — neben der Vorschrift, ein '[bereits] mannbares Mädchen' zu heiraten oder in die Ehe zu geben, sich die Empfehlung findet, ein '[noch] nicht mannbares Mädchen' vorzuziehen.

Gobhila G. S. 3.4.3; 6 *dārān kurvīta . . . nagnikā tu śreṣṭhā* „er soll sich eine Frau nehmen . . . ein [noch] nicht mannbares Mädchen aber ist am besten."

Mānava G. S. 1.7.8 . . . *kanyām asaṃsṛṣṭamaithunām upayaccheta . . . nagnikāṃ śreṣṭhām* „er soll ein Mädchen, das noch keusch ist, heiraten . . . als beste eine [noch] Nichtmannbare".

Die Qualifikation *asaṃsṛṣṭamaithunā* bezieht sich natürlich auf eine *anagnikā*.

Die von Jolly grundlos veränderten (o. S. 171) Verse des Gobhilaputra sind in Wirklichkeit die allerdeutlichsten:

Gṛhya Saṃgraha 2.17 *nagnikāṃ tu vadet kanyāṃ*
yāvan na rtumatī bhavet
ṛtumatī tv anagnikā
tāṃ prayacchet tv anagnikām

„Ein Mädchen soll man *nagnikā* nennen, solange es [noch] nicht die Periode hat (zu ergänzen: aber kurz davorsteht). Ein Mädchen, das [schon] die Periode hat (zu ergänzen: aber erst seit kurzem) ist eine *anagnikā*. Er soll aber das Mädchen in die Ehe geben, wenn es [noch] eine *anagnikā* ist (zu ergänzen: aber nicht schon eine *prāptayauvanā*)."

20 *tasmād avyañjanopetām*
arajām apayodharām . . .
kanyakāṃ tu praśasyate

„Deshalb (aus dem im vorhergehenden Vers gegebenen Grunde: oben S. 168) aber wird [besonders] gelobt [der Vater, der] ein kleines Mädchen [in die Ehe gibt], die [noch] keine Körperhaare hat, [noch] nicht menstruiert hat, und noch ohne Brüste ist (also eine *nagnikā*) . . ."

Vaikhānasa G. S. spricht im Zusammenhang mit der *nagnikā* nicht von heiraten (*upa* + *yam*), sondern von 'werben' (3.2. . . *nagnikāṃ kanyāṃ varayitvā*, 6.12 *nagnikāṃ gaurīm*[1]) *vā kanyām . . . varayet*). Das auf die Werbung erfolgende Fortgeben des Mädchens seitens des Vaters soll nach schon in den Dharma-Sūtras mehrfach begegnender Vorschrift 'vor der [ersten] Menstruation' erfolgen — was Manu 9.88 nur als Ausnahme zuläßt und Gobhila G. S., Mānava G. S. und Grhyasaṃgraha nur empfehlen:

Gautama Dh. Ś. 18.21 *pradānaṃ prāg ṛtoḥ*

Vās. 17.70 *prayacchen nagnikāṃ kanyām ṛtukālabhayāt pitā*

Baudh. 4.1.11 *dadyāt . . . kanyāṃ nagnikām . . . noparundhyād rajasvalām* „er soll [möglichst] das Mädchen in die Ehe geben, wenn sie [noch] *nagnikā* ist; nicht (auf keinen Fall) soll er [an der Eheschließung] hindern ein Mädchen, das [bereits] die Periode hat."

Die Formulierung bei Vās. zeigt nochmals deutlich, daß unter *nagnikā* ein Mädchen kurz vor der Pubertät zu verstehen ist: bei einer jüngeren würde die 'Furcht vor [dem Zeitpunkt] der [ersten] Periode' ja ganz unbegründet sein.

7. Die Entwicklung läßt sich also aus den Texten recht klar ablesen. Die Auffassungen werden immer strenger und infolgedessen erfolgt die Verheiratung des Mädchens immer früher. Ein Vers der Viṣṇu Smṛti (24.41) geht so weit, ein Mädchen, das 'im Haus des Vaters' die Periode erlebt, ohne 'rituell verheiratet (*asaṃskṛtā*) zu sein' — und das ist natürlich mehr als nur 'gegeben', d.h. 'versprochen', zu sein —, einer *vṛṣalī*, also einer *śūdrā* oder gar einem 'liederlichen Weib' (um keinen härteren Ausdruck zu gebrauchen), gleichzusetzen[2]).

Die Entwicklung endet mit einer Vorschrift, wie sie z.B. Brahma Purāṇa 165.8 gegeben wird:

cathurthād vatsarād ūrdhvaṃ
yāvan na daśamātyayaḥ

---

[1]) Gemäß der im Text folgenden Definition heißt das Mädchen vom 8ten bis 10ten Jahr *nagnikā*, vom 10ten bis 12ten (sofern die Menstruation nicht schon vorher erfolgt) *gaurī*. Das ist wohl eine künstliche, theoretische Unterscheidung zwischen zwei ursprünglich gleichbedeutenden Termini. — Bei Patañjali findet sich *nagnikā* nicht, wohl aber *gauritarā* (Mahābhāṣya I 319.2, III 162.11): *kumārī gauritarā* 'eine ältere *gaurī* ist eine Jungfrau'. Vgl. *kumāritarā*, *kiśoritarā* II 414.22.

[2]) Kontrastiere Manu 9.89, o. S. 170.

tāvad vivāhaḥ kanyāyāḥ
pitrā kāryaḥ prayatnataḥ.

„Der Vater soll sich die größte Mühe geben, ein Mädchen zwischen ihrem vierten Jahr und vor Beendigung des zehnten zu verheiraten."

8. Erst zu dieser späten Auffassung stimmt aber die übliche Erklärung des Terminus *nagnikā* (wörtlich: 'weiblicher Näcktling') durch die Kommentatoren als Bezeichnung 'eines noch nackt gehenden Mädchens, das noch keine Kleider trägt, mit Sandkörnern spielt[1]), noch unschuldig ist und im Beisein von Männern nicht aus Scham seine Blöße bedeckt' (Jolly, Recht und Sitte 55). Restlos stimmt sie freilich immer noch nicht: man darf füglich zweifeln, ob jemals in der guten indischen Gesellschaft — also unter Brahmanen — die Sitte herrschte, ein 8-10jähriges junges Mädchen noch 'nackt' herumlaufen zu lassen, und ob ein solches wirklich noch keine Scham kannte.

Allerdings begegnet diese Erklärung bereits im Gautama Dh. Ś., also einer der ältesten, wenn nicht überhaupt der ältesten, der erhaltenen Rechtsschriften. Der Ausdruck *nagnikā* selbst fällt zwar nicht, aber es kann gar keine Frage sein, daß der Autor sich auf ihn bezieht, wenn er sagt:

18.23 [*pradānaṃ*] *prāg vāsaḥpratipatter ity eke*

„Einige sagen: '[das Fortgeben des Mädchens in die Ehe hat zu geschehen] vor dem Anlegen von Kleidern'."

Es darf aber doch nicht übersehen werden, daß diese Interpretation des (ungenannten) Terminus *nagnikā*, die ein sehr kindliches Alter der Braut voraussetzt, nur die Ansicht 'Einzelner, Einiger' ist. Die gewöhnliche, vom Autor selbst gebilligte Auffassung ist offenbar die in 18.21 gegebene: *pradānaṃ prāg ṛtoḥ* 'das Fortgeben [hat zu geschehen kurz] vor der [ersten] Periode'. Die Interpretation von *nagnikā*, die sich hiermit ergibt, stimmt zu der Altersangabe im Vaikh. G. S. 6.12 (oben S. 172) und z. B. zu den ausdrücklichen Definitionen im Gṛhyasaṃgraha (2.17 [oben S. 171 und S. 175], 2.18 *kucahīnā ca nagnikā* „und eine *nagnikā* ist eine, die [noch] ohne Brüste ist"), wie zu dem allgemeinen Sprachgebrauch der älteren Texte, wie wir ihn diskutiert haben.

Die Kommentatoren-Erklärung von *nagnikā*, die an Gautama Dh. Ś. 18.23 anknüpft und seit dem PW auch von europäischen Linguisten als selbstverständlich vorausgesetzt wird, kann nicht

[1]) Richtiger: 'im Staub spielt'.

richtig sein. Sie ist unvereinbar mit dem ursprünglichen Sprachgebrauch, für den *nagnikā* 'noch nicht, aber bald mannbares Mädchen' ist. Der Ausdruck 'weiblicher Näcktling' muß sich ursprünglich auf eine Tatsache bezogen haben, die für ein der ersten Menstruation nicht mehr zu fern stehendes Mädchen charakteristisch war. Sie war ein 'Näcktling' in dem Sinne, daß sie noch keine Körperhaare hatte, also noch vor dem *romakāla* (Smṛticandrikā, oben S. 169) stand und daher eine *avyañjanopetā* (Gṛhyasaṃgraha, oben S. 175) war. Über die Verwendung von z. B. griech. *γυμνός* und lat. *nudus* im Sinne von 'haarlos' geben die Wörterbücher Auskunft. In diesen Zusammenhang gehört gewiß auch Sanskrit *nāga* 'Elefant' und 'Schlange'. Ich sehe keinen Grund, dieses *nāga* von dem lautlich genau entsprechenden altbulg. *nagъ* 'nackt', lit. *nuogas* 'nackt' zu trennen. Der Schlange und dem Elefanten gemeinsam ist das Fehlen von Körperhaaren [1]).

[1]) Wackernagel o. LXVII 165 möchte *nāga* 'Elefant' als sekundär gegenüber *nāga* 'Schlange' verstehen: es könne eine Kurzform für **nāgahasta* = lat. *anguimanus* (Beiwort des Elefanten bei Lucrez) sein. Dagegen spricht die Belegchronologie. *nāga* im Veda scheint immer 'Elefant' zu sein, so sicher ŚB 14. 4. 1. 24, Ait. B. 8. 22 und höchst wahrscheinlich ŚB 11. 2. 7. 12. Außerdem ist *nāga* kein gewöhnlicher Ausdruck für 'Schlange', sondern begegnet vorwiegend in mythologischen Zusammenhängen (daß es nur 'für Schlangendämonen verwendet' werde: Wackernagel nach Vogel, Indian serpent lore [1928] 281, scheint mir erheblich zu weit zu gehen). Es sieht so aus, als ob man ursprünglich von Schlangen als *nāgas* sprach, wenn man ihre mythologische Verwandtschaft mit den Elefanten herstellen wollte. Vgl. Mahābhār. (Poona) 1. 3. 139—146, einen Schlangenpreis (*stuti*), in dem die Vorstellung von Schlangen und Elefanten mehrfach gemischt erscheint (139: *sarpāḥ samitiśobhanāḥ / varṣanta iva jīmūtāḥ* . . . 'Schlangen, die in der Schlacht glänzen wie regnende [dunkle] Wolken . . .'). *Airāvata* ist ihr König (139), ihr Ursprung (140), ihr ältester Bruder (143). Natürlich ist das derselbe *Airāvata*, der in AV 8. 10. 29 das Gift für die Schlangen aus der *Virāj* melkt. Es besteht aber auch keine Veranlassung, diesen *Airāvata* von dem himmlischen Elefanten *Airāvata* zu trennen, der im Epos das Reittier des Götterkönigs Indra ist. Die Schlangen (*sarpa*), in 141 auch *nāga* genannt, sind also gemäß diesem Lobpreis, der eine Beschwörung ist, die ihren wahren Ursprung und damit ihr wahres Wesen feststellt, ihrer Herkunft nach Elefanten. Diese Vorstellung muß natürlich, um einleuchtend zu sein, auf eine unmittelbar beobachtbare, schlagende Ähnlichkeit zwischen Schlangen und Elefanten hinweisen können, ein hervorstechendes gemeinsames Charakteristikum, das sie dann mystisch-mythologisch ganz und gar zu identifizieren erlaubt. Und das ist eben ihr '*nāgatva*', ihr '*nāga*-Sein', etymologisch übersetzt: ihre 'Nacktheit'. — Vgl. auch H. Zimmer, Spiel um den Elefanten (1929) 35ff., wo allerdings Älteres und Jüngeres, das, was den Dokumenten unmittelbar entnommen werden kann, und das, was der sehr lebhaften Phantasie des Autors entstammt, schwer trennbar ineinander geflochten ist.

9. Wer seine Tochter nicht rechtzeitig in die Ehe gibt, versündigt sich. Auch hier stehen strengere und mildere Auffassungen nebeneinander. Die milderen Auffassungen sind gewiß die älteren. Wenn auch nicht in jedem Fall eine ältere Quelle die mildere und eine jüngere die strengere vertritt, läßt sich die allgemeine Tendenz doch erkennen.

Gemäß Manu 9.4 ist ein Vater, der die Tochter, wenn die rechte Zeit gekommen ist (*kāle*), nicht in die Ehe gibt, 'tadelnswert' (*vācya*); gemäß Gautama Dh. Ś. 18.22 wird er 'sündig' (*doṣin*); gemäß Baudh. 4.1.12 lädt er die Sünde des Embryomords (*bhrūṇahatyā*) auf sich; gemäß Yājñ. 1.64 geschieht dies bei jeder einzelnen Menstruation des unverheiratet gebliebenen Mädchens; gemäß Vās. 17.71 trifft diese Sünde beide Eltern; gemäß Nārada 2.12.25 die Verwandten (*bāndhava*) des Mädchens überhaupt. Die Frist, nach deren Ablauf die Versündigung eintritt, ist gemäß Baudh. 4.1.12 erst 3 Jahre nach der ersten Periode abgelaufen; gemäß Vās. 17.71, sobald sich geeignete (kastengleiche) Bewerber gefunden haben; nach Gautama 18.22 (in Verbindung mit 18.21) Vās. 17.70, Nārada 2.12.25 mit der ersten Periode; gemäß Yama 3.22, sobald das Mädchen das 10te Jahr erreicht hat.

10. Nach Jolly, Recht und Sitte 55 (und z.B. J. J. Meyer, Weib im altindischen Epos 163 Anm. 1) wäre die Furcht, daß ein *ṛtu*, d.h. die unmittelbar auf die Menstruation folgende Zeit, die als besonders günstig für die Empfängnis gilt, ungenützt bliebe und dadurch ein 'Embryomord' entstünde, der tatsächliche Ausgangspunkt für die Sitte der Frühehe des Mädchens. Mir scheint, es handelt sich bei der Definition der Sünde, die der saumselige Vater begeht, als *bhrūṇahatyā* vielmehr um eine nachträgliche theologische Motivierung: die Frage war, unter welche Kategorie man sie einordnen sollte[1]). Die Sitte wird ja auch ganz anders motiviert: Gṛhyasaṃgraha 2.19f. (oben S. 168f.); und der *doṣa* auch nicht immer mit *bhrūṇahatyā* gleichgesetzt. Man vergleiche etwa Yama 3.22, wo nur von einer, allerdings fürchterlichen, Befleckung des Vaters durch das Menstrualblut der nicht vor der Pubertät verheirateten Tochter gesprochen wird.

---

[1]) Auch die strenge Verurteilung des Ehebruches der Frau wie des Mannes in Mahābhār. 1. 113. 17, 18 als *pātaka* 'Todsünde' — ursprünglich zählt er nur als *upapātaka*, vgl. u. S. 203 — erfordert, daß man ihn zur *bhrūṇahatyā* erklärt. Für die Frau gibt es eben nur drei Todsünden: Gattenmord, Embryomord, Abtreibung (Vās. 28. 7, u. S. 205).

Wie bereits gesagt (oben S. 169), halte ich vielmehr dafür, daß das ausschlaggebende Motiv für die Frühehe des Mädchens ursprünglich die Erfordernis der Jungfräulichkeit der Braut war, die als unbedingte Voraussetzung für die Rechtsgültigkeit der Ehe galt, wie die Verwendung der Termini *kaumārapati* und *kaumārī patnī* und die oben S. 167f. zitierten Sittenvorschriften zeigen. Dafür spricht, daß man ursprünglich das Mädchen nicht unmittelbar nach der ersten Menstruation zu verheiraten brauchte, daß dem Gatten eine jahrelange Abwesenheit während der Ehe gestattet und jedenfalls nicht als Todsünde angerechnet wurde (z.B. Manu 9.74—76), und schließlich das Verbot der Wiederverheiratung der Witwe. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier deutlichst, daß die Erfordernis der Jungfräulichkeit für das Eingehen einer Ehe unendlich ernster genommen wurde als der Nachteil einer 'vergeblichen Periode':

Manu 5.160 *mṛte bhartari sādhvī strī*
brahmacarye vyavasthitā
svargaṃ gacchaty aputrāpi
yathā te brahmacāriṇaḥ

„Eine tugendhafte Frau, die nach dem Tode ihres Gatten fest in Keuschheit verharrt, kommt in den Himmel, auch wenn sie ohne Sohn ist, wie die in [lebenslanger] Keuschheit lebenden [Asketen, von denen im vorigen Verse die Rede war]."

Wiederheirat der Frau. *punarbhū* (§§ 11—18)

11. Die rituelle, und das heißt: die nach priesterlichem Recht vollgültige, Wiederheirat einer Witwe ist für die Smṛti nicht möglich. So ausdrücklich z.B. Manu 9.65. Eine bezeichnende Ausnahme wird allerdings zugelassen:

Vās. 17.74 *pāṇigrāhe mṛte bālā*
kevalaṃ mantrasaṃskṛtā
sā ced akṣatayoniḥ syāt
punaḥ saṃskāram arhati

„Wenn der Handergreifer (d.h. der, der durch die feierliche Zeremonie der Handergreifung ihr Gatte geworden ist) gestorben ist, darf die junge Frau, die nur durch Ritus verheiratet ist, wieder einen Eheritus haben, falls sie *inviolata* sein sollte."

Manu 9.176 *sā ced akṣatayoniḥ syāt . . . paunarbhavena bhartrā sā punaḥ saṃskāram arhati* „Wenn diese (d.h. die von ihrem Gatten

verlassene oder die Witwe: 175) *inviolata* sein sollte, darf sie mit einem durch Wiederverheiratung[sritus] geheirateten Gatten[1]) wieder einen Eheritus haben."

Baudh. 4.1.16 *niśṛṣṭāyāṃ hute vāpi*
yasyai bhartā mriyeta saḥ
sā ced akṣatayoniḥ syāt . . .
paunarbhavena vidhinā
punaḥ saṃskāram arhati

„Deren Gatte sterben sollte, nachdem [das Wasser] ausgegossen ist (d.h. nachdem sie feierlich vom Vater 'versprochen' wurde — was unter Ausgießung von Wasser geschieht) oder sogar in das Feuer geopfert wurde (bei der eigentlichen Hochzeitszeremonie), die darf, falls sie *inviolata* sein sollte, durch Wiederverheiratungsritus wieder einen Eheritus haben."

Nach Manu 9.69 ist im Falle der *inviolata* — und nur in diesem — auch das Levirat möglich, also ein zeitlich beschränktes, lediglich auf Erzeugung von Nachkommen gerichtetes Zusammenleben mit dem Schwager. Die Bedingung wird sogar noch weiter eingeschränkt: *vācā satye kṛte* „wenn ein mündliches [Ehe-]Versprechen getätigt ist [aber noch kein Hochzeitsritus stattgefunden hat]."

Darüber kann man aber auch anders denken. Vās. 17.72 bestimmt ausdrücklich, daß eine Jungfrau (*kumārī*), deren Freier sterben sollte, nachdem sie ihm bereits 'durch [Ausgießen von] Wasser und [feierliches] Wort gegeben wurde, falls sie noch nicht durch feierliche Sprüche geehelicht sein solite, [nicht der Familie des verstorbenen Freiers, sondern] ihrem Vater gehört':

adbhir vācā ca dattāyāṃ
mriyetādau varo yadi
— na ca mantropanītā syāt —
kumārī pitur eva sā

Das heißt aber, daß die Familie des verstorbenen Mannes sie nicht zum Levirat veranlassen (*ni* + *yuj*) kann. Ihr eigener Vater darf sie wieder verheiraten. Damit verstößt er allerdings gegen den Grundsatz des Manu (9.47): *sakṛt kanyā pradīyate* „[nur] einmal wird ein Mädchen [in die Ehe] gegeben (d.h. 'versprochen')". Aber auch

[1]) Der Sinn des Ausdrucks ist nach Baudh. 4. 1. 16 bestimmt. Nicht ausgeschlossen ist natürlich, daß Manu meint: 'mit einem zu einer wiederverheirateten Frau (*punarbhū*) gehörigen Gatten' ~ 'mit einem zweiten Gatten'. So Bühler SBE XXV 363.

sonst werden Ausnahmen davon zugelassen. So ist z.B. Yājñ. 1.65 recht großzügig:

sakṛt pradīyate kanyā . . .
dattām api haret pūrvāc
chreyāṃś ced vara āvrajet

„[Nur] einmal wird ein Mädchen gegeben ('versprochen') . . . Er (der Vater) darf auch ein 'versprochenes' Mädchen von dem ersten wegnehmen, wenn ein besserer Freier[1]) kommen sollte."

12. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß die Praxis sich häufig nicht an die strengen Sittenvorschriften hält, die die Priester formulieren. Das ist in Indien nicht anders als irgendwo sonst in der Welt. Das Levirat — sei es mit der Witwe eines Verstorbenen, sei es mit der Frau eines zeugungsunfähigen Mannes — führt zu Liebesbeziehungen, wenn auch Scherzen (*prahāsya*) dabei nach Vās. 17.61 verboten ist und Manu 9.63, Yājñ. 1.69 seine Ausdehnung über die für den Zweck der Zeugung eines Nachkommen nötige Zeit zur Todsünde erklären, und schließlich wohl auch zu einer Ehe *de facto*. Es kommt auch vor, daß eine Frau von sich aus ihren Gatten verläßt, weil er zeugungsunfähig (*klība*), wahnsinnig (*unmatta*), oder in Todsünde gefallen (*patita*) ist, und sich einen zweiten Gatten 'findet' (*vid*): Baudh. 2.3.27, Vās. 17.20, oder auch als Witwe oder von ihrem Mann verlassene Frau einem fremden (nicht zur Familie des Gatten gehörigen) Mann sich ergibt: Vās. 17.80 *na tu khalu kulīne vidyamāne paragāminī syāt* „nicht aber soll sie, selbstverständlich (*khalu*), zu einem fremden Manne gehen, wenn ein Verwandter des Mannes [der in Frage käme][2]) vorhanden ist"; Gautama 18.7,12; Manu 9.175. Aus spezifischen Verboten geht sogar hervor, daß es gelegentlich geschah, daß ein [zeugungsunfähiger] Ehemann oder auch die Familie eines Verstorbenen die Ehefrau zum Verkehr mit einem Fremden veranlaßten: Āp. Dh. Ś. 2.27.2, Manu 9.64[3]).

[1]) Gemeint ist gewiß ein 'Freier von höherer Kaste'. Vgl. u. S. 187.

[2]) Mißverständlich Bühler SBE XIV 93: 'while a member of her family is living'.

[3]) Manu 9.64 *nānyasmin vidhavā nārī niyoktavyā dvijātibhiḥ* . . . 'nicht sollen Zweigeborene (Hochkastige) eine Witwe, [oder] eine Ehefrau einem anderen (als dem Schwager: 59) [zur Zeugung] zuweisen'. Kullūka erklärt *anyasmin* als 'einem anderen als dem Gatten, also einem Schwager usw.'. Bühler SBE XXV 338 folgt dem und bemerkt: 'These verses flatly contradict the rules in the preceding ones'. Es besteht aber kein Widerspruch. Vorher war von dem Zeugungsakt mit dem Schwager, jetzt ist von eheähnlichen Verhältnissen mit Fremden und der Unmöglichkeit, diese rituell zu sanktionieren, die Rede. Nur bei der hier vertretenen Auffassung ist es auch

13. Auch die strenge priesterliche Sitte kann nicht umhin, die auf diese Weise entstandenen *de-facto*-Ehen zu berücksichtigen und irgendwie anzuerkennen. Sie tut es, indem sie einer in solcher 'Ehe' lebenden Frau als '*punarbhū*' eine mindere Stellung anweist. Ihr Sohn (*paunarbhava*) ist nur bedingt oder gar nicht erbberechtigt. Auch bleibt die Frage, ob er nun dem ersten Gatten oder dem zweiten, seinem natürlichen Vater, gehört, was wegen der Ahnenopfer wichtig ist, weithin umstritten.

Nach striktester Auffassung hat auch die wiederverheiratete jungfräuliche Witwe, die ja vor der Sitte der Kindmädchenheirat nur verhältnismäßig selten vorkommen konnte, die Rechtsstellung einer *punarbhū*, wie schon der Wortlaut bei Manu 9.176 und Baudh. 4.1.16 — nicht in dem älteren Vās. 17.74 — anzudeuten scheint und z.B. die jüngeren Viṣṇu (15.8: *akṣatā bhūyaḥ saṃskṛtā punarbhūḥ* 'eine *punarbhū* ist eine *inviolata*, die wieder mit Ritus geehelicht wurde') und Nārada (12.46) ausdrücklich sagen. Es wird ihr allerdings die erste, also ehrenvollste Stellung unter den verschiedenen Kategorien von *punarbhūs* angewiesen (Nārada). Auch Yājñ. 1.67 (vgl. auch 2.130) bestimmt, daß die 'durch Ritus wieder geehelichte' (*punaḥ saṃskṛtā*), gleichgültig, ob sie *inviolata* ist oder nicht (*akṣatā ca kṣatā caiva*), eine '*punarbhū*' heißt. Andererseits ist gemäß der Definition des Viṣṇu eine *punarbhū* nicht nur eine 'wieder mit Ritus geehelichte *inviolata*' (15.8), sondern ausdrücklich auch 'eine, die einen früheren [Gatten] hatte und die nicht wieder mit Ritus geehelicht wurde' (15.9: *bhūyas tv asaṃskṛtāpi parapūrvā*). Schließlich wird auch die Ehebrecherin, die ihren Mann verlassen hatte, aber wieder zu ihm zurückgekehrt ist, unter die *punarbhūs* eingeordnet (Vās. 17.19, Manu 9.176b) und zwar an zweiter Stelle (Nārada 2.12.47)[1]).

Es ist demnach eine recht buntscheckige Gesellschaft von Frauen, die unter die Kategorie *punarbhū* fällt. Wir werden annehmen

---

verständlich, warum in diesem Zusammenhang von 'Kastenmischung' (*varṇasaṃkara*: 9.67) die Rede sein kann. Diese droht wohl beim Zusammenleben mit 'andern', d.h. Nichtangehörigen des Ehemannes, aber doch nicht beim Levirat oder bei der Leviratsehe. Die Kommentatoren, an die sich Bühler in seinen Übersetzungen möglichst eng anzuschließen versuchte, sind — das kann nicht deutlich genug betont werden — bei sittengeschichtlichen Untersuchungen die unzuverlässigsten Führer. Bewußt oder unbewußt lesen sie die Anschauungen ihrer Zeit in die älteren Texte hinein. Das Levirat aber verfiel immer mehr der Ächtung. Vgl. schon Āp. Dh. Ś. 2.27.7, Manu 5.160.

[1]) Vgl. unten S. 206.

müssen, daß der Terminus ursprünglich in engerem, genauerem Sinn gebraucht und erst nachträglich auf ursprünglich nicht durch ihn bezeichnete Fälle angewendet wurde.

14. Baudh. (4.1.16) — und wohl auch Manu (9.176) — redet von einem *paunarbhava vidhi*, einem 'Wiederverheiratungsritus'[1]). Dieser Ritus soll angewandt werden, wenn eine Witwe, die *inviolata* ist, wieder (*punaḥ*) 'durch Ritus geweiht' (*saṃskṛtā*), d.h. rituell geehelicht, wird. Der Wortlaut verrät, daß der Ritus nicht eigentlich für sie gemeint ist, sondern nur auf sie angewendet wird. Vās. 17.74 spricht dafür, daß das ursprünglich gar nicht der Fall war. Der der Bestimmung des Manu (9.176) vorausgehende Vers (9.175) zeigt, was in Wirklichkeit eine *punarbhū* war:

yā patyā vā parityaktā
vidhavā vā svayecchayā
utpādayet punarbhūtvā
sa paunarbhava ucyate

„Wenn eine Frau, die entweder von ihrem Gatten verlassen wurde oder eine Witwe ist, auf eigenen Wunsch [einem Sohn] das Leben schenkt, nachdem sie eine *punarbhū* geworden ist (vgl. unten S. 193 Anm. 1), dann heißt dieser [Sohn] *paunarbhava*."

svecchayā steht, um diesen Sohn von dem zu unterscheiden, der auf Grund des Auftrags (*niyoga*) der Familie des Mannes im Levirat gezeugt wird und *kṣetraja* heißt (Manu 9.167). Daß die in Frage stehende Frau normalerweise als *violata* vorausgesetzt wird, zeigt die Formulierung des nächsten Verses (*sā ced akṣatayoniḥ syāt*).

Es ist also sekundär, wenn die wiederverheiratete Witwe, die bei ihrer zweiten Hochzeit noch *inviolata* war, selbst eine *punarbhū* genannt wird (Yājñ. 1.67, Viṣṇu 15.9, Nārada 12.46). Sekundär ist aber auch die von der Smṛti ganz allgemein vertretene Ansicht, daß eine *violata* überhaupt nicht rituell wiedergeheiratet werden kann. Die ältere Auffassung verrät sich noch in dem Terminus *paunarbhava vidhi* (Baudh. 4.1.16) und einer Formulierung wie Yājñ. 1.67 *akṣatā ca kṣatā caiva . . . saṃskṛtā punaḥ*).

Wir dürfen vielmehr schließen, daß ein *paunarbhava vidhi* ursprünglich zweierlei voraussetzt:

1. daß bereits einmal ein Eheritus stattgefunden hatte (denn er ist ein *punaḥsaṃskāra*);

[1]) Dies eine vorläufige Übersetzung. Vgl. unten S. 193.

2. daß die zum zweitenmal verheiratete Frau bei ihrer zweiten Hochzeit *violata* war (denn die wiederverheiratete *inviolata* ist ursprünglich keine *punarbhū*).

Erst nachträglich wurde eine Frau, für die zwar ein zweiter Eheritus durchgeführt wurde, die aber nicht *violata* war, *punarbhū* genannt (Yājñ., Viṣṇu, Nārada); dann auch eine bereits vorher verheiratet gewesene Frau, deren zweite Ehe nur *de facto*, aber nicht auf Grund eines Ritus bestand (dies, sobald der *paunarbhava vidhi* überhaupt nicht mehr bei einer *violata* angewendet wurde); schließlich überhaupt eine Frau geminderten Ansehens, wie die heimgekehrte Ehebrecherin, für die in diesem Zusammenhang eine Wiederholung des Eheritus vorgeschrieben wird[1]).

punarbhū f. wäre demnach ursprünglich 'eine Ehefrau, die rituell geehelicht ist, aber zuvor einen anderen Gatten hatte, mit dem die Ehe auch tatsächlich vollzogen war'.

Dieses Resultat, das sich aus der historischen Analyse der Smṛti-Bestimmungen mit Wahrscheinlichkeit ergibt, läßt sich nun zur Evidenz erheben, wenn wir einige vedische Aussagen, in denen der Terminus *punarbhū* bereits vorliegt (AV) oder doch vorgebildet erscheint (RV), heranziehen.

15. Seine Behandlung von AV 9.5.27,28, wo der Ausdruck *punarbhū* als Bezeichnung einer wiederverheirateten Frau zum erstenmal auftritt, spitzt Delbrück, Idg. Verwandtschaftsnamen (1889) 175, auf die Frage zu, ob es sich hier um eine Witwe oder um eine Frau handelt, deren erster Mann noch lebt. Er stimmt schließlich für die letztere Alternative, worin ihm Jolly, Recht und Sitte 60, zu folgen geneigt ist. Die Frage kann aber gar nicht so gestellt werden. Der Wortlaut der ersten Zeile von 27, der eine Beschreibung der in 28 genannten *punarbhū* bietet, läßt es vollständig offen, ob der erste Gatte noch lebt, oder ob er schon gestorben ist:

yá pū́rvaṃ pátiṃ vittvā́thānyáṃ vindáté 'param

„[die Frau,] die sich, nachdem sie einen ersten Gatten gefunden hatte, dann einen späteren findet".

Das heißt doch aber, daß das im Zusammenhang vollständig gleichgültig ist. Es handelt sich um eine wiederverheiratete Frau

[1]) Dies gewiß ein theoretisches Postulat. Wie wir noch sehen werden (unten S. 206), ist ein solcher Ritus logisch nicht zu rechtfertigen. Die heimgekehrte Ehebrecherin wird vielmehr eben deshalb, weil die Gültigkeit des ersten Ritus nicht erlöschen kann, vom Gatten zurückgenommen.

schlechthin[1]), in den Worten Manus (9.175) um eine *yā patyā vā parityaktā vidhavā vā ... punarbhūtvā*.

Der springende Punkt ist, daß eine Zweitehe der Frau, wie immer und unter welchen Umständen immer sie geschlossen ist, die Gültigkeit der ersten Ehe nicht aufhebt. Die Konsequenz zeigt sich im Jenseits, in dem die Frau mit dem Gatten, dem sie als Jungfrau gehört hat, nicht aber mit einem allfälligen zweiten Gatten, vereint wird. Nur durch ein spezielles Ritual kann diese nach ehernem Gesetz sich vollziehende Entwicklung doch verhindert werden. Daß das möglich ist, zeigt eben die außerordentliche Kraft des im Zusammenhang von AV 9.5.27,28 verherrlichten Zauberopfers, das z.B. nach dem vorausgehenden Verse [auch den, der es sonst nicht verdient] in die Himmelswelt zu führen vermag. AV 9.5.27—28:

... páñcaudanaṃ ca tắv ajáṃ
dádāto ná ví yoṣataḥ
samānáloko bhavati
punarbhúvāparaḥ pátiḥ
yó 'jáṃ páñcaudanaṃ dákṣiṇājyotiṣaṃ dádāti

„Und werden sie (der zweite Gatte und die wiederverheiratete Frau) einen von einem Reisbrei für fünf begleiteten Ziegenbock spenden[2]), so werden sie nicht getrennt werden. Von gleicher Aufenthaltsstätte [im Jenseits] mit der *punarbhū* ('der wiedergeheirateten Frau')[3]) wird der spätere Gatte, der einen Ziegenbock spendet, der von einem Reisbrei für fünf und dem Lichtglanz eines [goldenen][4]) Opfergeschenkes begleitet ist."

Eine gültige Wiederverheiratung wird auch AV 5.17.8 vorausgesetzt:

utá yát pátayo dáśa
striyāḥ pū́rve ábrāhmaṇāḥ
brahmā́ céd dhástam ágrahīt
sá evá pátir ekadhā́

[1]) So auch M. Winternitz, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XXIX (1915) 201.

[2]) Es handelt sich um eine Opfermahlzeit für fünf Personen, die sich den Ziegenbock teilen und dazu einen Reisbrei essen. Die Speisenden also *hotṛ, udgātṛ, adhvaryu, brahman* und der Einladende (*yajamāna*)?

[3]) Die treue Frau erreicht den *patiloka* oder *bhartṛloka* (vgl. z.B. Manu 5.156, 165), das heißt den Aufenthaltsort des Mannes nach dem Tod. Der Ausdrucksweise von AV 9.5.28 am nächsten steht Vās. 21.14 *tāsāṃ tu lokāḥ patibhiḥ samānāḥ*.

[4]) Vgl. z.B. Vers 14.

„Und ob auch eine Frau 10 frühere Gatten hatte, die Nichtbrahmanen waren — wenn ein Brahmane ihre Hand ergriffen hat (sie rechtskräftig geheiratet hat), so ist dieser allein ihr Gatte in einziger (ausschließlicher) Weise."

Die Frage, auf die es hier ankommt, ist wiederum — nicht, ob die gedachte Frau Witwe ist oder nicht, sondern —, ob eine Zweitehe der Frau die Gültigkeit der vorausgehenden aufhebt. Sie wird emphatisch bejaht für den Fall, daß der spätere Gatte ein Brahmane, ein früherer kein Brahmane war. Daß es sich hier darum handle, daß 'Brahmanen das Recht für sich verlangen, anderen ihre Gattinnen wegzunehmen und sie selbst zu heiraten', wie Delbrück, Idg. Verwandtschaftsnamen 175, meint, ist eine Auffassung, die erheblich über das hinausgeht, was der Text sagt[1]). Allerdings wird man Delbrück soweit zustimmen müssen, daß nicht ein allgemein anerkannter Grundsatz ausgesprochen wird, sondern eine Übertreibung der Sonderstellung der Brahmanen in sittenrechtlicher Beziehung vorliegt. Die spätere Zeit verneint solche Übertreibung unzweideutig: **Manu 5.163**

patiṃ hitvāpakṛṣṭaṃ svam
utkṛṣṭaṃ yā niṣevate
nindyaiva sā bhavel loke
parapūrveti cocyate

„[Die Frau,] die ihren niedrigstehenden eigenen Gatten (Kullūka: *kṣattriyādikaṃ svakīyaṃ patim*) verläßt und einem höherstehenden (Kullūka: *brāhmaṇādikaṃ*) anhängt, die dürfte unter den Leuten tadelnswert werden und wird 'eine, die früher einen anderen hatte' genannt".

Allenfalls in Yājñ. 1.65 (oben S. 182) wird man einen schwachen Widerhall der in AV 5.17.8 aufgestellten Behauptung erlauschen dürfen.

16. Schließlich geht aus RV 10.18.8 (= AV 18.3.2, ~ TA 6.1.3) hervor, daß eine gültige Wiederheirat der Frau nach dem Tode des Gatten, unter bestimmten Umständen jedenfalls, in alter Zeit als möglich angesehen wurde. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß gegenüber der kühnen Hypothese Hillebrandts, die sich allein auf Vait. 38.3 berufen kann und durch die Einzelheiten des Wortlauts nicht nur nicht bestätigt, sondern widerlegt wird, der Beurteilung

[1]) Ebenso Winternitz, WZKM XXIX 199f.

von Oldenberg, Caland, Whitney und Winternitz zu folgen ist, die dem Vers seine Stellung im Totenritual, dem er im RV, AV und der Ritualliteratur zugeordnet erscheint, beläßt[1]). In der Auffassung des Wortlautes weiche ich allerdings mehrfach auch von der Oldenbergs ab, die im wesentlichen auch die von Caland, Whitney und Winternitz ist, und komme so auch zu einer anderen Auffassung des Gesamtsinns des Verses. Zunächst der Vers mit meiner Interpunktion und Übersetzung:

údīrṣva nāry! abhí jīválokaṃ
— gatásum etám úpaśeṣa — éhi!
hastagrābhásya didhiṣós — távedáṃ
pátyur — janitvám abhí sáṃbabhūtha

„Erhebe dich, Ehefrau! Auf die Welt der Lebendigen hin [gerichtet] — weggegangen ist der Lebenshauch dessen, bei dem du liegst — komm! Auf die Gattinnenschaft hin [gerichtet] eines Handergreifers (Heiraters), der [dich zu seiner Frau] nehmen will — deines hierdurch[2]) [rechtmäßigen] Gatten — bist du erstanden ('[neu] zur Entstehung gekommen': *sáṃbabhūtha*)."

Es scheint mir ungerechtfertigt, *hastagrābhásya* zu übersetzen, als ob es sich um eine Partizipialkonstruktion handelte: 'dessen, der [jetzt] deine Hand ergreift' wäre '*gṛbhṇato hastam*' (metrisch äquivalent mit *hastagrābhasya*), 'der jetzt deine Hand ergriffen hat': '*gṛbhītapāṇeḥ*' (ebenfalls metrisch äquivalent)[3]). *hastagrābha*, ent-

[1]) Zur Literatur vgl. Oldenberg, Noten II (1912) 219, dazu die ausführliche Diskussion von Winternitz WZKM XXIX (1915) 182—198.

[2]) Das heißt: 'dadurch, daß du neu erstanden bist'.

[3]) Die grammatisch unrichtige Auffassung von *hastagrābhasya* als Äquivalent einer partizipialen Ausdrucksweise hat die — von Oldenberg, Caland, Whitney und Winternitz akzeptierte — Konsequenz, daß man annehmen muß, daß 'die Witwe von der Leiche weg sogleich einem zweiten Gatten übergeben wird' (Winternitz WZKM XXIX 194) — dieselbe Witwe, wohlgemerkt, die soeben ihre Unzertrennlichkeit vom ersten Mann aufs eindrucksvollste demonstriert hat, indem sie bei ihm auf dem Scheiterhaufen lag, als wäre er ein Ehebett; von der Leiche weg, wohlgemerkt, die noch nicht einmal verbrannt, geschweige denn bestattet ist; und dies, wohlgemerkt, nach einem von der religiösen Dichtung ausdrücklich sanktionierten Ritus. Das wäre doch mehr als 'sonderbar', wie Winternitz l.c. 193 einräumt, oder 'seltsam', wie Hillebrandt, Lieder des Rgveda (1913) 121 entgegenhält. Das scheint mir — nun, ich kann nicht sagen: 'undenkbar', denn Oldenberg usw. haben es ja gedacht, aber doch — unvorstellbar. „Ein Jahr lang soll die Frau, deren Ehemann gestorben ist, sich des Honigs, des Fleisches, berauschender Getränke und des Salzes enthalten und auf der nackten Erde

sprechend dem späteren *pāṇigrāha*, ist 'Heirater, Hochzeiter', das heißt Bezeichnung eines Individuums als des Vertreters einer Gattung. — *didhiṣós* 'dessen, der [dich zu seiner Frau] nehmen will' läßt sich schon aus dem Zusammenhang, wenn auch nicht ganz eindeutig, erschließen und wird bestätigt durch RV 6.55.5ab *mātúr didhiṣúm abravaṃ, svásur jāráḥ śṛṇotu naḥ* 'zu dem, der seine Mutter [zu seiner Frau] nehmen will[1]), sprach ich; es möge uns hören der Buhle seiner Schwester.' Sonst ist belegt *didhiṣū* f. 'unrechtmäßig geheiratete Frau'[2]), offensichtlich eine sekundäre Komplementär-

---

schlafen" (Baudh. 2. 4. 7), oder doch mindestens: '6 Monate lang' (2. 4. 8). Erst danach darf sie, wenn ihr die Erlaubnis gegeben wird, von ihrem Schwager einen Sohn empfangen (2. 4. 9). Frühestens nach Ablauf von sechs Monaten darf die Witwe, nachdem sie gebadet hat (sich also von ihrer Unreinheit befreit hat) und dem Ehemann ein Totenopfer (*śrāddha*) dargebracht hat, nach Anhörung des Familienrats, vom Vater oder vom [ältesten] Bruder des Ehemanns zum Levirat 'veranlaßt' werden (Vās. 17. 56—61). Wenn man die indischen Anschauungen späterer Zeit — die zitierten Smṛti-Stellen sind übrigens vergleichsweise noch recht großzügig gegenüber der Witwe — nicht gelten lassen will — ich persönlich sehe zwar nicht ein, woher wir das Recht nehmen sollen, zwischen der Denkweise des 10ten maṇḍala des RV und derjenigen der älteren Smṛti eine solche Kluft aufzureißen —, dann erinnere man sich, daß nach vedischer Sage (MS 1. 5. 12) die Götter um einer trauernden Witwe willen, die immer, wenn sie ihr den Gatten aus dem Sinn zu reden versuchten, nur die Antwort gab: 'heute ist er gestorben', die Nacht schufen: 'deshalb sagt man: Tage-und-Nächte (d.h. der gleichmäßige Rhythmus der verrinnenden Zeit) machen wahrlich das Schlimme vergessen' (*ahorātrāṇi vāvāghaṃ marṣayantīti*). — Für die vorausgesetzte Sofortheirat liefert auch Winternitz' Hinweis auf einen Zug der Fridthjof-Sage keine brauchbare Analogie. Hier handelt es sich bei der alsbald der Bestattung folgenden Neuheirat der Königin um die Erfüllung des ausdrücklichen Vermächtnisses des verstorbenen Königs: der Wunsch des Sterbenden wird geehrt. — Natürlich kommen auch sonst baldige Wiederheiraten von Witwen — Voraussetzung bleibt aber immer der Abschluß der Bestattung — tatsächlich vor, aber sie pflegen in drastischer Sprache verurteilt zu werden (z.B. Hamlet, Akt 1, Szene 2, 153ff., 180f., Martial 8. 43); in Indien spielen sie auch als Erzählungsmotiv, wenn ich mich nicht sehr täusche, keine Rolle und liefern der Sentenzdichtung, in der z.B. das Thema der untreuen Ehefrau keineswegs fehlt, keinen Stoff.

[1]) *didhiṣú* gehört offenbar zu medialem *dhā* '[sich] nehmen, sich gewinnen'.

[2]) *didhiṣūpati* 'Gatte einer unrechtmäßig geheirateten Frau [sei es einer geehelichten Witwe oder einer durch ausgeartetes Levirat zur Frau gemachten oder eines vor der älteren Schwester geheirateten Mädchens]': Kath. 31. 7, Kap. 47. 7, Āp. Dh. S. 2. 12. 22, Gautama Dh. S. 15. 16, Vās. Dh. Ś. 1. 18, 20. 7, Manu 3. 173. Vgl. *daidhiṣavya* 'Sohn einer unrechtmäßig geheirateten Frau' TS 3. 2. 4. 4, Kāty. Ś. S. 2. 1. 22, Kauś. 3. 5, 137. 37. Die Stellen nach Macdonell-Keith, Vedic Index I s.v. *didhiṣu* und *daidhiṣavya*.

bildung zu substantiviertem (RV 6.55.5) *didhiṣú* m. Es ist also *didhiṣú* (auch *dadhiṣú*: AV 18.3.2, vgl. Kap. S. 47.7) nicht einfach 'der dich freit' (z.B. Ludwig, Oldenberg) oder 'der dich besitzen will' (Geldner). *didhiṣu* ist begleitet von der Konnotation, daß der so bezeichnete etwas tun will, was natürlicherweise nicht möglich scheint. Es ist etwas Besonderes, daß der *hastagrābha*, der die Witwe zu seiner Frau nehmen will, tatsächlich ihr rechtmäßiger Gatte und sie seine rechtmäßige Gattin (*jani*) wird. Man vergleiche den Ausdruck *κουριδίην ἄλοχον θήσειν* in Ilias *T* 298 (nicht vom 'Heirater', sondern vom Mittler)[1]). — *távedáṃ pátyuḥ* ist eine Parenthese, die der von b (*gatâsum etam úpaśeṣe*) entspricht und ihr spitz gegenübergestellt ist: der, bei dem die Frau liegt, ist ein 'Entseelter'; der *hastagrābha didhiṣu* dagegen wird ein 'rechtmäßiger Gatte'. Die einzige Funktion der Ersetzung eines erwarteten *te* durch die volle Form *táva* ist es, da diese offenbar nicht den Sinn von 'dein' in Gegensatz zu 'einer anderen Person gehörig' stellen kann, den Satzbruch zu signalisieren. — Vor allem darf man nicht *abhisaṃbabhūtha* zusammenlesen und es im Sinn von 'du hast erreicht' auffassen (*abhisaṃ* + *bhū* heißt tatsächlich 'zu etwas hinkommen, etwas erreichen'). Wie die Akzentuation zeigt, ist *abhí* mit *janitvám* zu konstruieren, wie *abhí* mit *jīválokam* in a, und *sáṃbabhūtha* 'du bist zur Entstehung gekommen' (*sam* + *bhū* 'entstehen') für sich zu nehmen, wie *éhi* 'komm' in b. Die Aufforderung in ab und die Konstatierung in cd sind parallel gebaut: beide sind unterbrochen durch eine Parenthese, die einmal das Motiv der Aufforderung, das andere Mal die Konsequenz der Konstatierung erläutert; in beiden Fällen ist der Zweck, dem die Handlung des ans Ende gestellten Hauptverbs dient, durch ein mit Akkusativ konstruiertes *abhí* bezeichnet.

Der Vers ist gerichtet an eine Ehefrau (*nārī*) eines Verstorbenen, und zwar, wie sich aus dem Stichwort 'Bogen' (*dhanus*) des im RV folgenden Verses ergibt, eines Kriegers, die neben dem Toten auf dem Scheiterhaufen liegt. Sie hat sich selbst dorthin gelegt, mit der (angeblichen oder tatsächlichen) Absicht, dem Gatten in seine Totenwelt zu folgen, wie der AV in einem dem unsern vorausgestellten Vers fast überflüssiger Weise ausdrücklich sagt: 18.3.1 *iyáṃ nārī patilokáṃ vṛṇānâ ní padyata úpa tvā martya prétam* ... 'diese Ehefrau legt sich, indem sie die Welt des Gatten sich erwählt, neben dich nieder, o Mensch, der du [ins Jenseits] fortgegangen (= gestorben) bist ...'. Sie liegt nun also [als Gattin] bei einem

[1]) Vgl. unten S. 219.

Toten (*gatásum etám úpaśeṣe*). Damit gehört sie symbolisch — so dürfen wir interpretieren — zum Reich der Toten. Jetzt soll sie sich erheben und kommen (*údīrṣva, éhi*), so daß sie wieder zum Reich der Lebenden gehören kann (*abhí jīválokam*). Wenn sie das getan hat, ist sie [wieder] zur Entstehung gekommen (*sámbabhūtha*), sozusagen 'neu geboren', so daß sie wieder die Gattin eines Mannes werden kann, der willig ist, sie zu seiner Frau zu nehmen (*didhiṣóḥ*), indem er sie *rite* ehelicht (*hastagrābhásya*): insofern sie neugeboren ist (*idám*), kann er tatsächlich ihr rechtmäßiger Gatte (*páti*) werden[1]).

Es handelt sich also um einen symbolischen Tod und eine symbolische Wiedergeburt[2]), die den ausgesprochenen Zweck haben, eine Witwe fähig zu machen, wieder zu heiraten. Denn als sym-

[1]) Die Häufung der auf Eheschließung und Ehe bezüglichen Ausdrücke (*hastagrābha, didhiṣu, pati, janitva*) macht es schlechterdings unmöglich, mit Geldner (Übersetzung; Vedismus und Brahmanismus [1928] 67) an 'Vormundschaft' zu denken. Die feierliche Errichtung einer 'Vormundschaft' für die Witwe wäre auch gar nicht nötig. Die 'der Familie des Gatten gegebene Ehefrau' (s.o. S. 164) steht ohne weiteres und ohne ausdrückliche Deklarierung unter der 'Vormundschaft', also der Botmäßigkeit, des Familienoberhauptes.

Aber auch von einem 'Levirat' (so Oldenberg, Caland und Winternitz) kann hier nicht die Rede sein. Das Levirat hat zunächst den ausdrücklichen, ausschließlichen Zweck, einen Nachkommen zu schaffen, der als Sohn des verstorbenen Ehemannes gilt. Der Verstorbene bleibt also der Gatte, der das Levirat ausübende wird es nicht — wenn auch das Levirat in ein eheähnliches Verhältnis ausarten kann, was als Todsünde für beide Beteiligten beurteilt wird (vgl. o. S. 182). Der Schwager soll sich gemäß Vās. 17. 61 im Levirat wie ein 'Heirater' (*pāṇigrāhavat*) — er ist es in Wirklichkeit nicht, schon gar nicht ein rechtmäßiger Gatte (*pati*) — nahen, d.h. mit der Witwe zusammenleben. Aber er hat keine weiteren Ehemannsrechte: Vās. 17. 61: . . . *pāṇigrāhavat . . . anyatra saṃprahāsyavākpāruṣyadaṇḍapāruṣyāc ca* 'wie ein Heirater . . . abgesehen von Scherzen, Rauhheit der Rede und Rauhheit des Stocks'. Das heißt: er darf keine frivolen Liebesspiele mit ihr treiben, aber auch sie nicht schelten oder körperlich züchtigen, wie es einem Ehemann natürlich zusteht (Manu 8. 299). Sie steht also auch während der begrenzten Zeit des Levirats nicht unter seiner, sondern unter der Botmäßigkeit des Familienoberhauptes.

Daß für eine offizielle Wiederverheiratung der Witwe, die eine Last für die Familie ihres verstorbenen Mannes und für die ein Partner schwer zu finden ist, besonders häufig ein naher Familienangehöriger ihres ersten Gatten gewählt wird (vgl. Winternitz WZKM XXIX 194 nebst Anm. 3), hat mit dem Levirat nichts zu tun.

[2]) Im späteren Sittenrecht kommt symbolischer Tod bei der Ausstoßung aus der Kaste (vgl. Jolly, Recht und Sitte 119f.), symbolische Wiedergeburt bei der Wiederaufnahme oder bei Kastenerhöhung, auch bei Rückkehr eines Totgeglaubten, vor (vgl. Th. Zachariae, Kleine Schriften 266ff.).

bolisch 'wieder zur Entstehung gekommen' ist sie natürlich symbolisch wieder eine Jungfrau[1]).

Wie wir interpretierten, gehört die Ehefrau bereits dadurch, daß sie [als Gattin] bei dem Toten liegt, symbolisch zum Reich der Toten: sie vollzieht gewissermaßen die Ehe mit einem Wesen der anderen Welt. Sie muß zurückgeholt werden. Das ist nun gar nicht einmal unsere eigene Interpretation. Es ist die Interpretation, die zwar nicht der RV, aber doch der AV in dem Vers gibt, den er dem unseren unmittelbar folgen läßt (18.3.3):

ápaśyaṃ yuvatíṃ nīyámānāṃ
jīvắṃ mṛtébhyaḥ pariṇīyámānām
andhéna yát támasā prắvṛtāsīt
prāktó ápācīm anayaṃ tád enām

„Ich sah die junge Frau, wie sie [fort]geführt wurde zu den Toten, [obgleich sie] lebendig [war], indem sie geheiratet wurde[2]). Als sie von blinder Finsternis eingehüllt war (d.h. bereits ins Totenreich eingetreten war), da führte ich sie zurück (*ápācīm anayam*) von dem vorwärts (d.h. noch tiefer ins Reich der Toten) gerichteten (*prāktắḥ*) [Geführtwerden]."

Der Vers ist gesprochen zu denken von dem Dichter von RV 10.18.8 = AV 18.3.2, der sich rühmt, mit diesem Spruch ein Mittel gefunden zu haben, die dem Tod verfallene Frau ins Leben zurückzuführen — eigentlich zurückzulocken[3]).

---

[1]) Die rigvedische Zeremonie, auf die RV 10.18.8 hinweist, setzt die tatsächliche Mitverbrennung der Witwe als — etwa in Kṣattriya-Kreisen — üblich oder möglich nicht notwendig voraus. Ihr Sinn ist nicht, die Witwe vom Tode zu 'erretten', sondern sie wieder ehefähig zu machen.

[2]) *pari* + *nī* eigentlich vom Herumführen der Braut um das Hochzeitsfeuer, hier aber vom Vollzug der Ehe auf dem Hochzeitsbett, vertreten durch den Scheiterhaufen.

[3]) Im Gegensatz zu dem Vers (RV 10.18.8 = AV 18.3.2) selbst (vgl. oben Anm. 1) weisen AV 18.3.1 und 3 hinreichend deutlich auf Witwenverbrennung als Sitte hin: AV 18.3.1c *dhármaṃ purāṇám anūpāláyantī* 'die uralte Sitte bewahrend (gesagt von der Ehefrau, die sich auf den Holzstoß legt, 'indem sie die Welt des Gatten sich erwählt')', vgl. Oldenberg, Religion des Veda[2] (1917) 587 Anm. 1; AV 18.3.3 gilt allein dem Gedanken, daß die Frau vom Tode zum Leben zurückgeführt, also errettet wird, von ihrer erneuten Heiratsfähigkeit wird nichts gesagt.

In diesem Sinn, als einfache Zurückführung der Witwe ins Leben, wird nun der Mantra RV 10.18.8 (AV 18.3.2) auch im Ritual (vgl. Caland, Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche [1896] 42ff.) verstanden. Die Situation ist die gleiche, die der RV voraussetzt: die Witwe liegt auf

17. Ein Ritus (*vidhi*) wie der RV 10.18.8 vorausgesetzte, dessen Sinn in einem symbolischen Zur-Entstehung-Kommen (*saṃbhava*) liegt — man kann auch sagen: einem symbolischen Wiedererstehn (*punarbhava*) —, würde treffend ein *paunarbhava vidhi* genannt werden. Sollen wir nicht glauben, daß dieser — voraussetzbare — Terminus in dem *paunarbhava vidhi*, dem 'Wiederheiratsritus' des Baudh. (4.1.16, oben S. 181) fortlebt — wenn auch sicher, da auf eine *inviolata* angewendet, nicht mehr richtig verstanden —; daß also *punarbhū* ursprünglich besagte — nicht 'eine, die wieder [Gattin] geworden ist', wie man zunächst unterstellen würde und wie es dem jüngeren und jüngsten Sprachgebrauch, der z.B. auch die heimgekehrte Ehebrecherin als *punarbhū* bezeichnet, durchaus gemäß wäre[1]) —, sondern 'eine, die wieder zur Entstehung kommt [und

dem Scheiterhaufen und wird veranlaßt, sich zu erheben. Aus dem — ungenau verstandenen oder willkürlich interpretierten — Ausdruck *hastagrābhasya*, den mit den übrigen Stichworten der beiden letzten Verszeilen in Zusammenhang zu bringen man sich, wie üblich, nicht verpflichtet fühlt, wird erschlossen, daß die Witwe bei der Aufforderung an der Hand ergriffen wird. Aber — und damit sollte jeder Verwechslung vorgebeugt sein — die Witwe wird bei der linken Hand ergriffen (so Baudh. Pitṛmedha S. 1. 5), nicht etwa bei der rechten wie die Braut bei der Hochzeit. Das Ergreifen bei der Hand besorgt gemäß Āp. G. S. 4. 2. 18, *devaraḥ patisthānīyo 'ntevāsī jaraddāso vā* 'der Schwager, der die Stellung des Gatten einnimmt, oder ein im Hause lebender alter Sklave'. Unter dem *devaraḥ patisthānīyo* ist nicht zu verstehen der Schwager, der im Levirat mit ihr leben wird — so selbstverständlich ist das Levirat nicht voraussetzbar; es kommt ja überhaupt nur in Frage bei einer Frau, die noch keine Nachkommen hat —, sondern derjenige, unter dessen familienrechtlicher Botmäßigkeit sie jetzt stehen wird und der insofern den verstorbenen Gatten bei ihr vertritt. Gegebenenfalls kann er sie zur Eingehung eines Levirats veranlassen (vgl. z.B. Vās. 17. 56 *pitā vā bhrātā vā niyogaṃ kārayet*), keineswegs 'fällt' sie ihm selbst einfach 'zu' (Caland o. c. 44, Anm. 180). Offenbar aber hat man gefürchtet, daß nun doch die 'Handergreifung', die nur dem Zweck dient, die Zurückführung der Witwe ins Leben zu versinnlichen, mit hochzeitlicher Handergreifung verwechselt werden könnte — die Wörter des *mantra*: *didhiṣu*, *pati* und *janitva* lassen sich ja tatsächlich schwer überhören —, und hat sie deshalb einem zum Haushalt gehörigen alten Sklaven übertragen, dessen Kaste (er wird im folgenden auch *vṛṣala* genannt, ist also ein *śūdra*, der auch den *mantra* nicht selbst sagen darf) und Alter den Gedanken an eine Eheschließung irgendwelcher Art vollständig ausschließen. Er wird eben deshalb gewählt, weil er derjenige männliche Angehörige des Haushaltes ist, mit dem eine Eheschließung überhaupt nicht in Frage kommt.

[1]) Manu 9. 175 *punarbhūtvā* (o. S. 184) läßt sich natürlich sinngemäß paraphrasieren mit *punar bhāryā bhūtvā* (Kullūka). Ebensogut aber würde die etymologische Bedeutung passen: 'nachdem sie [durch *paunarbhava vidhi*] wieder zur Entstehung gekommen [und dadurch wieder heiratsfähig geworden] ist'.

damit wieder Jungfrau wird]'? Das würde genau stimmen zu der ursprünglichen Verwendung des Terminus, die wir oben S. 185 zu rekonstruieren versuchten, und die eine Bedeutung ergibt, die wir ausführend paraphrasieren müßten: 'eine Frau, die schon einmal durch Eheweihe (*saṃskāra*) verheiratet und mit der die Ehe bereits vollzogen war, die aber durch eine neue Eheweihe (*punaḥsaṃskāra*), die durch einen ‚Wiedererstehungsritus' (*paunarbhava vidhi*) möglich wird, wieder die Frau (*jani*) eines Gatten (*pati*) wird'. Nur in einer Hinsicht unterscheidet sich schon ursprünglich die als symbolische Jungfrau geheiratete *punarbhū* von der als wirklichen Jungfrau geheirateten Ehefrau: nach dem Tod, im Jenseits, wird sie wieder von ihrem zweiten Mann getrennt (*vi* + *yu*) und mit ihrem ersten vereinigt (AV 9.5.27,28). Hier liegt der Keim der später immer stärker sich durchsetzenden Abwertung des Terminus *punarbhū*.

18. Immer konsequenter vertritt die brahmanische Sittenlehre die strenge Auffassung von der Unmöglichkeit einer vollgültigen Zweitehe der Frau: Manu 5.162cd

na dvitīyaś ca sādhvīnāṃ
kvacid bhartopadiśyate

„Für ehrbare Frauen wird nirgends ein zweiter Ehemann [als möglich] gelehrt."

Nur die *inviolata* hat Anspruch (*arhati*) auf die Wiederholung der Eheweihe. Aber auch das schützt sie nicht vor der Einordnung in die Gattung der inzwischen stark deklassierten *punarbhū*. Der eigentliche Grund für das Verbot der Zweitehe liegt ganz offensichtlich nicht darin, daß man den Ritus der Eheweihe nicht wiederholen wollte, sondern darin, daß eine 'Nichtjungfrau' (*akanyā*), wie Manu 8.226 (oben S. 168) es ausdrückt, 'die Fähigkeit zur Teilnahme an der Ausübung der eheschließenden Riten verloren hatte', oder, wie es historisch genauer heißen müßte: daß sie mit ihrer Jungfräulichkeit die Fähigkeit verloren hatte, eine rechtsgültige Ehe einzugehen. Die bereits verheiratet gewesene Frau, gleichgültig ob Witwe oder nicht, 'durfte' nicht wieder heiraten, weil sie nicht konnte. Die Frau gehört für immer, in dieser wie in jener Welt[1]), ihrem *kaumāra-*

[1]) Vgl. auch Mahābhār. (Poona) 1. 68. 44 *etasmāt kāraṇād rājan pāṇigrahaṇam iṣyate / yad āpnoti patir bhāryām iha loke paratra ca* 'deshalb, o König, ist das Heiraten wünschenswert, weil [dadurch] der Gatte eine Gattin in dieser Welt und der jenseitigen erlangt'.

hara (Sāh. D. 1.2), dem, der ihre Jungfräulichkeit raubt[1]). Die normale Antwort, auf die Matthäus 22.24 gestellte Frage, welchem von 7 Brüdern, die sie alle — vom zweiten an durch Leviratsehe[2]) — nacheinander besessen haben, eine Frau im Jenseits gehören wird, wäre im arischen Indien der älteren wie der jüngeren Zeit gewesen: dem ersten, der sie als Jungfrau besaß, also ihrem *kaumārapati*.

Die Ausnahmen (RV 10.18.8; AV 9.5.27,28; 5.17.8) bestätigen die Regel, daß die Frau nur einmal heiraten und nur einem Mann gehören konnte[3]). Sie zeigen keineswegs, daß diese an und für sich keine strenge Geltung hatte, sondern lediglich, daß sie wie alle, auch die strengsten, Regeln durch besondere Maßnahmen (AV 9.5.27,28), Gegenregeln (5.17.8), Fiktionen (RV 10.18.8) aufgehoben oder umgangen werden konnte. Sie ließ sich nicht außer acht lassen, sondern mußte durch Gewalt oder einen Kunstgriff durchbrochen werden.

Die *gāndharva*-Eheschließung (§§ 19—22)

19. Der *gāndharva vivāha* 'die Liebesheirat ohne elterlichen Consensus' besteht nach Jolly, Recht und Sitte 51 darin, daß 'die Braut im Einverständnis mit ihrem Liebhaber gewaltsam aus ihrem

[1]) Vergewaltigung und Raub einer Jungfrau schaffen, wenn der Täter nicht passender Kaste oder eine Ehe aus anderen Gründen nicht möglich ist, ein praktisch furchtbares, theoretisch unlösbares Problem. Zu einer vernünftigen Regelung hat sich, soweit ich sehe, nur Baudh. Dh. S. entschlossen: ein Mädchen, das mit Gewalt geraubt, aber [noch] nicht rituell geheiratet wurde, soll man einem andern (als dem Gewalttäter) in die Ehe geben, und zwar gemäß dem Ritus ebenso als ob sie eine Jungfrau (*kanyā*) wäre (4.1.15). — Der nüchternen legalen Aporie gesellt sich natürlich das Gefühl der Familienschande, das bei Lessing zu der Ermordung der Emilia Galotti durch ihren Vater führt. Der Konflikt des Vaters erscheint hier 'tragisch' weil er — nicht etwa ein Konflikt zwischen Legalität und Gefühl, sondern — ein Konflikt zweier starker, als sittlich verpflichtend empfundener Gefühle ist: der (menschlichen) Kindesliebe und der (heroischen) Ehrliebe.

[2]) Vgl. Deuteronomium 25. 5ff., Genesis 38. 8f., Ruth 1. 11; 3. 9, 12f. Der Unterschied zu indischen Rechtssitten ist, daß im alten Israel das Levirat alsbald eine Ehe ist (nur: der erste Sohn gehört dem Verstorbenen) und, wenn eine Leviratsehe nicht möglich, die Witwe ins Haus des eigenen Vaters zurückkehrt. Die Witwe wurde also durch die Leviratsehe aufs neue an die Familie des Mannes gebunden. In Indien war das nicht nötig, und so versagte die Sitte dem Levirat den Charakter der Ehe.

[3]) Die Erde (*pṛthivī*), als deren Gatten die Könige gelten, ist in Wirklichkeit nur die Gattin (*bhāryā*) des ersten Königs, Pṛthu. Das Feld gehört dem, der es gerodet, das Wild dem, der es zuerst mit seinem Pfeil getroffen hat: Manu 9. 44.

Elternhaus entführt wird'. Daß das nicht richtig ist, zeigt das klassische Beispiel einer *gāndharva*-Heirat, das Jolly selbst anführt, nämlich die 'Vermählung' von Duḥṣanta (Duṣyanta) und Śakuntalā: von einer 'Entführung' ist hier gar nicht die Rede. Die 'Vermählung' beruht vielmehr ausschließlich auf dem Vollzug des Liebesaktes und zwar, wie Śakuntalā in Mahābhār. (Poona) 1.68.66 noch ausdrücklich sagt, *pitur āśrame* 'in der Einsiedelei ihres Vaters'.

Die Definitionen der Smṛti vermeiden zwar mehrfach brutale Ausdrücke, sind aber vollständig deutlich:

Baudh. Dh. S. 1.20.7 *sakāmena sakāmayā mithaḥsamyogo gāndharvaḥ [vivāhaḥ]* 'eine *gāndharva*-Eheschließung ist die gegenseitige Vereinigung einer Liebenden mit einem Liebenden'.

mithaḥsaṃyoga ist offenbar schonende Umschreibung für *maithuna* n. 'Paarung'. Man vergleiche Patañjalis Unterscheidung zwischen *puṃsā saha saṃprayogaḥ* '[geschlechtliche] Vereinigung mit dem Mann' und *abhisaṃbandha* '[eheliche] Verbindung [die dem *saṃprayoga* vorausgeht]': Mahābhāṣya II 257.23, 258.1.

Āp. Dh. S. 2.11.20 *mithaḥkāmāt samvartete*[1]) *sa gāndharvaḥ* 'sie kommen aus gegenseitiger Liebe zusammen: das ist die *gāndharva*-Eheschließung'.

Vās. 1.33 *sakāmāṃ kāmayaṃānaḥ sadṛśiṃ yonim uhyāt sa gāndharvaḥ* 'wenn ein liebender Mann eine Liebende von passender Kaste als seinen Schoß davonträgt (gewinnt), ist das die *gāndharva*-Eheschließung'.

yoni f. 'Schoß, *vulva*' als Bezeichnung der Frau, insofern sie weibliches Geschlechtswesen ist, ist sicherlich nur gemeint im Sinn sachlicher Deutlichkeit. Dadurch unterscheidet sich der Sprachgebrauch von dem scherzhaft-obszön gemeinten, sonst ganz analogen *'nubite cunni!'* Martials (6.45.1) und stimmt überein mit der sachlich-brutalen Ausdrucksweise des Horaz: *fuit ante Helenam cunnus taeterrima belli causa* (sat. 1.3.107)[2]).

---

[1]) Wohl falsche, aber verhältnismäßig alte Lesung: *sāṃvartete*. Zur Ausdrucksweise vgl. z.B. Manu 9.63 *varteyātām . . . kāmataḥ*.

[2]) Wenn sonst gelegentlich Ausdrücke für *vulva* auch in hochsprachlicher Ausdrucksweise als Wörter für 'Frau' schlechthin (ohne erotische Konnotation) erscheinen (W. Schulze o. XXXIX 611 = Kl. Schriften 365; W. Printz, IF 50, 132ff.), handelt es sich durchweg um Wörter, deren ursprüngliche Bedeutung gar nicht mehr, oder doch nicht mehr deutlich, verstanden wurde — was bei *yoni* nicht der Fall sein konnte —, so daß man sich der Vulgarität nicht mehr bewußt war.

Am deutlichsten drückt sich Manu 3.32 aus:

icchayānyonyasaṃyogaḥ
kanyāyāś ca varasya ca
gāndharvaḥ sa tu vijñeyo
maithunyaḥ kāmasaṃbhavaḥ

„Die gegenseitige Vereinigung auf Grund des Wunsches des Mädchens wie des Freiers[1]) — das aber ist als *gāndharva*-Eheschließung anzusehen, die auf Paarung beruht [nicht auf Ritus] und deren Entstehung in der Liebe [nicht im Entschluß des Vaters des Mädchens] liegt."

Natürlich darf man *maithunya* nicht mit Kullūka als 'der Paarung dienlich' (gemäß Pāṇini 5.1.5 *tasmai hitam* 'dafür geeignet, dienlich') — danach Bühler, SBE XXV 81 'which has sexual intercourse for its purpose' — sondern muß es als 'auf Paarung beruhend' (gemäß Pāṇini 4.3.53 *tatra bhavaḥ* 'dort ist seine Entstehung') verstehen. Denn '*maithunya*' im ersteren Sinn sind schließlich, worauf Kullūka selbst hinweist, alle Ehen.

20. Die ohne Ritus (*nirmantra*: Mahābhār. [Poona] 1.67.26) und im Geheimen (*rahasi*: Mahābhār. l.c.), allein durch Vollzug des Liebesaktes (*puṃsā saha samāyogaḥ*: 1.67.25; *samāgama*: 1.68.17) zwischen Liebenden (*sakāmāyāḥ sakāmena*: 1.67.26) geschlossene *gāndharva*-Hochzeit ist rechtsgültig. In der epischen Fassung der Śakuntalā-Sage kommt es dabei auf die Legitimität und volle Erbfähigkeit des der Eheschließung entsprossenen Sohnes an. Diese ergeben sich aber aus der Tatsache, daß Śakuntalā die rechtmäßige Gattin (*bhāryā*) des Duḥṣanta (Mahābhār. 1.67.1,3; 68.33ff. usw.) und er ihr Gatte (*bhartṛ*, *pati*: 1.68.10,23; 68.33; 68.36 usw.) geworden ist. Daß der König sie selbst verstößt, will Śakuntalā ertragen, aber den Sohn darf er nicht verstoßen (1.68.71). Tatsächlich verläßt sie ihn unter Zurücklassung des Kindes (1.69.28f.).

Die von der Smṛti hervorgehobenen Bedingungen für die Rechtsgültigkeit des Vollzuges des Liebesaktes: gegenseitige Liebe (also Vereinigung ohne Gewaltanwendung) und Kastengleichheit[2]) (Vās.)

[1]) Auch der Mann, vom Mädchen ganz zu schweigen, nimmt sich normalerweise nicht eine Frau 'auf Grund eigenen Wunsches' (*icchayātmanaḥ*): Manu 9.95.

[2]) Dieses Erfordernis (vgl. auch Mahābhār. 1.67.25f.) ist ein Gesichtspunkt, dessen Bedeutung mit der Zeit wesentlich zunimmt. Noch Manu verweist auf ältere laxere Auffassungen und ihre Rechtfertigung durch den Grundsatz, daß die Frau die [Kasten-]Eigenschaften des Gatten erwirbt (Manu 9.22ff.).

würden nicht ausreichen, z. B. ein Liebesverhältnis mit einer Witwe als eine legitime Ehe begründend auszuschließen. Die wesentlichste Bedingung ist so selbstverständlich, daß sie gar nicht eigens erwähnt wird: das Mädchen (*kanyā*: Manu) muß wie alle anderen Bräute *ananyapūrvā*, also Jungfrau (*kumārī*) sein. Im Epos beruft sich Śakuntalā ausdrücklich darauf. Mahābhār. (Poona) 1.68.66cd:

aham āsāditā rājan kumārī pitur āśrame

„Ich wurde von dir, König, als Jungfrau in der Einsiedelei meines Vaters in Besitz genommen."

21. Da die *gāndharva*-Eheschließung in Liebe bestehe (*anurāgātmakatvāt*) — und außerdem angenehm und bequem zu vollziehen sei, insofern sie keine Werbung [beim Vater] erfordert —, betrachtet das Kāma S. adhy. 20, S. 232 sie als die beste unter allen. Den immer empfindlicher werdenden Sittenanschauungen der Brahmanen aber widerstrebt sie. In den alten Texten geht man allerdings nirgends so weit, ihre Gültigkeit radikal in Frage zu stellen. Manu 3.23 zählt sie unter die 6 Eheformen, die für einen Brahmanen möglich sind. Nach 3.25 ist sie *dharmya* 'dem Sittengesetz entsprechend', aber nach 3.24 für einen Brahmanen nicht *praśasta* 'lobenswert'. Für einen Krieger steht sie dagegen an erster Stelle (Baudh. Dh. S. 1.20.12, Mahābhār. 1.67.13,26). Gemäß Baudh. Dh. S. 1.20.10 gelten für einen Brahmanen überhaupt nur 4 Eheschließungsformen (*brāhma*, *prājāpatya*, *ārṣa* und *daiva*). Aber es wird alsbald hinzugefügt (1.20.16): *gāndharvam apy eke praśaṃsanti sarveṣām snehānugatatvāt* 'einige halten die *gāndharva*-Eheschließung für alle [Kasten] für lobenswert, da sie von Liebe begleitet ist'. Gemäß Nārada 12.44 ist sie *sādhāraṇa* '[allen Kasten] gemeinsam'[1]).

In der Natur der Sache liegt es, daß die Gültigkeit der unter vier Augen geschlossenen Ehe praktisch von der Anerkennung des Mannes abhing, wofür die epische Fassung der Śakuntalā-Sage ein anschauliches Beispiel bietet: der König erinnert sich wohl, aber leugnet, sich zu erinnern (Mahābhār. 1.68.18). So wird denn später empfohlen, die an und für sich legitime *gāndharva*-Eheschließung

[1]) Unrichtig Altekar, Position of women 42, 'ordinary' (im Sinne von 'unfein'). Wie im Fall der Verheiratung des Mädchens vor der Pubertät (o. S. 171, S. 174 Anm. 1) ist Altekar geneigt, seine eigenen sittlichen Anschauungen in die Texte hineinzutragen. Dabei wird es mit der philologischen Genauigkeit nicht zu ernst genommen: Mahābhār. 13. 44. 14 sowie Hir. G. S. 1. 19. 2 (Altekar 52, Anm. 1) werden in entstelltem Wortlaut zitiert, *sādhāraṇa* wird willkürlich umgedeutet.

nachträglich durch eine rituelle Hochzeit zu ergänzen: Kāma S. adhy. 20, S. 228, mit dem besonderen Hinweis: *agnisākṣikā hi vivāhā na nivartanta ity ācāryasamayaḥ* 'die übereinstimmende Lehre der [Rechts-]Gelehrten ist: vor dem Feuer als Zeugen geschlossene Ehen werden nicht ungültig'[1]). Die Kommentatoren der Rechtsschriften aber zerbrechen sich durchaus mit Recht den Kopf darüber, wieweit eine nachträgliche rituelle Hochzeit überhaupt möglich ist, da die Frau ja nicht mehr Jungfrau ist: Bühler zu Manu 3.32 (SBE XXV 81 Anm.), Kullūka zu Manu 8.226.

Daß die *gāndharva*-Eheschließung Späteren immer anstößiger wird, zeigt am schlagendsten die südindische Mahābhārata-Rezension, die einen dem Liebesakt vorausgehenden Ritus zu der Śakuntalā-Geschichte hinzudichtet[2]), womit der Sinn der Sage, wie ihn noch Kālidāsa richtig versteht, verdorben wird.

Eine ganz abweichende Definition der *gāndharva*-Eheschließung gibt Mahābhār. (Bombay) 13.44.5cd, 6. Sie ist ohne weiteres erkennbar als eine Umformung, die das, was jüngerem Empfinden anstößig war, beseitigt:

ātmābhipretam utsṛjya
kanyābhipreta eva yaḥ
abhipretā ca yā kanyā
tasmai deyā Yudhiṣṭhira
gāndharvam iti taṃ dharmaṃ
prāhur vedavido janāḥ

„Unter Verzicht auf den, der ihm selbst (dem Vater) lieb ist, ist sie (die Tochter) dem zu geben, der dem Mädchen lieb ist und dem das Mädchen lieb ist. Diese Sitte nennen die Vedakenner die *gāndharva*-Eheschließung."

Die Geschichte der *gāndharva*-Eheschließung zeigt verschiedene Standpunkte im Kampf. Die alte Auffassung, daß die Frau von Rechts wegen dem gehört, der ihr die Jungfräulichkeit nimmt, gehört sozusagen dem Naturrecht an. Die neuere Auffassung, daß der Ritus die Gültigkeit der Ehe besiegelt, ja recht eigentlich erst begründet, entstammt priesterlichem Recht. Die Vorteile des Kampfes liegen hier gänzlich auf der Seite des Priesterrechts. Praktische Not-

[1]) Vgl. Manu 8.227 *pāṇigrāhikā mantrā niyataṃ dāralakṣaṇam* 'die Sprüche, die die Eheschließung begleiten, sind [allein] definitives Kennzeichen einer verheirateten Frau'.

[2]) Vgl. V. S. Sukthankar, Ādiparvan (Poona) Prolegomena XLIIIf. und kritischen Apparat zu Mahābhār. 1.67.17 und 26.

wendigkeiten — vor allem die Sicherstellung des Mädchens durch eine vor Zeugen geschlossene Verbindung — wie sittliche Ansprüche — die Unselbständigkeit der Frau (Manu 9,3 usw.) und ihre natürliche Gehorsamspflicht gegenüber dem Vater — unterstützen es.

22. Was den Terminus *gāndharva*, etwa *'gandharva*-artig' betrifft, so wird man natürlich zunächst an die lüsterne, amouröse Art der Gandharven denken, jener Geister, die im Epos und später eine halbgöttliche Stellung als himmlische Musikanten einnehmen, welche im Zwischenreich von Himmel und Erde hausen. Es liegen aber wohl spezifischere Vorstellungen zugrunde. Wie bei dem Terminus *punarbhū* reichen ihre Wurzeln in den RV.

Nach RV 10.85.40,41 hat die menschliche Braut vor ihrer Hochzeit bereits drei Gatten gehabt: Soma, Gandharva und Agni, die sie sich der Reihe nach übergeben, bis sie schließlich Agni dem 'menschengeborenen' Bräutigam übergibt. Diese Dreiheit dürfte eine priesterliche Elaboration einer einfacheren, volkstümlicheren Vorstellung sein, wonach die Braut vor der Hochzeit Liebesbeziehungen zu einem Geist, einer Art Kobold — also einem *gandharva* — hat, der sie, nachdem sie mannbar geworden ist, im Traum besucht. Das ist wahrscheinlich, einmal insofern es für diese Vorstellung eine Reihe ethnologischer Parallelen[1]) gibt, zum andern, und zwar ganz besonders, weil die Verse RV 10.85.21,22 nur einen *gandharva* als denjenigen voraussetzen, der bisher Liebesbeziehungen zur Braut gehabt hat. Der Ausdruck *gandharva* selbst fällt hier zwar nicht, aber ein *Viśvāvasu* ist angeredet — und das ist ja der später wohl beglaubigte Name des Königs der Gandharven, muß also auch hier zum mindesten als charakteristischer Gandharva-Name gemeint sein. Er wird höflich und unter Opferspende aufgefordert, vom Mädchen fortzugehen und sie ihrem Gatten zu überlassen. RV 10.85.21cd lautet nun:

anyám iccha pitṛ́ṣádaṃ vyàktāṃ
sá te bhāgó janúṣā tásya viddhi

„Such eine andere, eine im Hause ihres Vaters sitzende, die mannbar[2]) ist. Die ist dein Anteil von Natur. Dessen sei dir bewußt."

Der dem *gandharva* gebührende 'Anteil' ist also eine mannbare Jungfrau, eine *adulta virgo*, die noch 'im Hause des Vaters sitzt', also noch unter der Botmäßigkeit des Vaters steht. Es ist kaum ein

[1]) Vgl. z.B. Ploss-Bartels, Das Weib I (1891) 332.
[2]) Zu *vyàktā* vgl. o. S. 169 Anm. 1.

Zufall, daß Śakuntalā, wenn sie sich auf die Gültigkeit des Eheschlusses beruft (Mahābhār 1.68.66), gerade zu den Ausdrücken *kumārī* und *pitur āśrame* greift. Als 'Jungfrau', das ist als eine *vyàktā*, und 'in der Einsiedelei ihres Vaters', also als eine *pitṛṣád*, hat sie Duḥṣanta besessen.

Danach ist also eine *gāndharva*-Eheschließung ursprünglich der Vollzug des Liebesaktes 'nach Art des *gandharva*, das heißt mit einer mannbaren Jungfrau, die noch unter der Botmäßigkeit des Vaters steht'[1]: weder ist sie bereits vom Vater 'weggegeben' (*dattā*), noch ist sie ihm 'geraubt' (*hṛtā*). So kann z.B. die Entführung der Draupadī durch Arjuna (Mahābhār. [Poona] 1.212) nicht als Grundlage einer *gāndharva*-Eheschließung dienen, weil Draupadī durch die Entführung nicht mehr '*pitṛṣad*' ist, nicht mehr unter der Botmäßigkeit ihres Vaters steht. Aber auch die Liebesvereinigung des Königs Yayāti mit Śarmiṣṭhā (Mahābhār. [Poona] 1.77) ist nicht eine *gāndharva*-Eheschließung. Es sind zwar sonst alle Bedingungen erfüllt: Śarmiṣṭhā ist Jungfrau (eine *kanyā aninditā*: 1.77.14), sie ist als Königstochter kastengleich (sie beruft sich auf ihr edles Geschlecht [*abhijana*] in 1.77.13), sie und er 'lieben' (denn sie ist schön: 1.77.13,14), wenn auch Yayāti zunächst moralische Bedenken hat. Nur die eine Bedingung fehlt: sie steht nicht mehr unter der Botmäßigkeit ihres Vaters. Sie lebt im Haushalt des Königs Yayāti, dessen Frau Devayānī sie ihr eigener Vater als *dāsī* 'Sklavin' übergeben hat.

2. (§§ 23—26)

23. Daß der Ehemann die Ehefrau zu erhalten (*bhṛ*) hat, kommt bereits in der im klassischen Sanskrit geläufigen Bezeichnung des Ehemannes als *bhartṛ* 'Erhalter' und der Ehefrau als *bhāryā* 'die Zu-Erhaltende'[2]) deutlich zum Ausdruck. Die Pflicht der Fürsorge hat nichts zu tun mit der Neigung des Mannes für seine Frau: Manu 9.95:

devadattāṃ patir bhāryāṃ
vindate necchayātmanaḥ

[1]) Dem Schlußverfahren E. Hermanns in NGGW 1934 (Fachgruppe III, Neue Folge I) 55 vermag ich also nicht zu folgen.

[2]) *bhāryā* als Bezeichnung der Ehefrau 'erst in der jüngsten Schicht der Brāhmaṇa-Texte': Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien (1957) 36. Ursprünglich standen dem *bhartṛ* 'Erhalter' ganz allgemein die *bhāryāḥ* 'die Zu-Erhaltenden', d.h. die von ihm abhängigen Leute, die Angehörigen im weitesten Sinn, gegenüber: Rau o.c. 35ff.

tāṃ sādhvīṃ bibhṛyān nityaṃ
devānāṃ priyam ācaran.

„Der Ehegatte findet sich (heiratet) die Ehefrau als eine [ihm] von den Himmlischen gegebene[1]), nicht auf Grund seines eigenen Wunsches. Als solche soll er sie, wenn sie ehrbar ist, immer erhalten, [dadurch] das ausübend, was den Göttern lieb ist."

Gemäß Yājñ. 1.76 ist ein Ehemann, der eine Frau verläßt (aufgibt), die seine Befehle ausführt, fähig [in der Führung des Haushalts] ist, Söhne gebiert und Liebes redet, verpflichtet, ihr ein Drittel seines Vermögens zu geben und, falls er kein Vermögen hat, sie zu erhalten. Das letztere gilt auch, wenn sie ihm keine Söhne gebiert: Yājñ. 2.142ab:

aputrā yoṣitaś caiṣāṃ
bhartavyā sādhuvṛttayaḥ . . .

„Frauen, die keine Kinder haben, sind, wenn sie von ehrbarem Wandel sind, von ihnen [den Ehemännern] zu erhalten . . ."

Heiratet der Mann eine zweite Frau, was verschiedene Gründe haben kann, bleibt grundsätzlich diese Verpflichtung bestehen: Yājñ. 1.74:

adhivinnā tu bhartavyā
mahad eno 'nyathā bhavet.

„Eine 'überheiratete' Frau aber ist zu erhalten, sonst würde eine große Sünde entstehen."

Selbst eine Frau, die ihren Mann' haßt' (d.h. wohl: die sich ihm konsequent versagt), hat Anspruch auf seine Geduld: Manu 9.77:

saṃvatsaraṃ pratīkṣeta
dviṣantīm yoṣitaṃ patiḥ.

„Auf eine [ihn] hassende Frau soll der Gatte ein Jahr lang warten."

Wer seine Frau verläßt, ist wie ein Dieb zu bestrafen gemäß Viṣṇu 5.163. In Manu 8.389, Yājñ. 2.237 wird die Ehefrau unter den Personen aufgezählt, auf deren 'Verlassen' strafrechtliche Geldbußen stehen, solange sie nicht 'in Todsünde gefallen' (*patita*) sind.

24. Der Ehebruch der Frau wird in besonders schlimmen Fällen — und das heißt meistens bei Ehebruch mit einem Mann niederer Kaste — strafrechtlich geahndet, und zwar in grausamer Weise:

[1]) Vgl. RV 10.85.36.

durch Abschneiden der Ohren usw. (Yājñ. 2.286) oder indem man sie öffentlich bissigen Hunden preisgibt (Gautama 23.14; Manu 8.371)[1]). Moralisch wird er natürlich aufs schärfste verurteilt und mit himmelgesandten Strafen in diesem (Krankheiten) und dem nächsten Leben (Wiedergeburt als Schakalweibchen) bedroht (z.B. Manu 5.164, 9.30, Vās. 21.14). Die praktische Bestrafung bleibt normalerweise dem Ehemann überlassen. Diese führt nicht notwendig zur Verstoßung (*nirvāsa*).

Yājñ. 2.142cd scheint zwar eine recht harte Auffassung zu vertreten: *nirvāsyā vyabhicāriṇyaḥ pratikūlās tathaiva ca* '[Frauen, die keine Kinder haben,] sind zu verstoßen, wenn sie ehebrecherisch und auch wenn sie widerspenstig sind (das heißt wohl: wenn sie den Beischlaf versagen)'. Im allgemeinen aber — also für Frauen, die Kinder haben — gilt eine viel mildere Regelung: der Mann soll die ehebrüchige Frau [weiter bei sich] wohnen lassen — allerdings unter schmählichen und kärglichen Bedingungen: ohne selbständigen Pflichtenkreis, schmutzig, nur zur Notdurft essend, verachtet, auf der nackten Erde schlafend (Yājñ. 1.70).

Der beleidigte Ehemann hat aber nicht nur das Recht, seine treulose Frau zu züchtigen. Er kann ihr auch eine Bußstrafe auferlegen, durch die sie sich wieder von ihrer Befleckung reinigt. Gemäß Manu 11.176 soll der Gatte eine Frau, 'die durch einmaligen Ehebruch sündig geworden ist' (*vipraduṣṭā*), 'in einem Einzelgemach einsperren' (*nirundhyād ekaveśmani*) und sie dann veranlassen, ein [Buß-]Gelübde zu begehen, das dem entspricht, das der Mann auf sich zu nehmen hat, der mit der Frau eines andern (*paradārāḥ*) verkehrt hat. Ehebruch der Frau ist also hier betrachtet wie der des Mannes, der in eine fremde Ehe einbricht, d.h. gemäß Manu 11.60 und 67 ist er ein *upapātaka*, eine 'Beinahe-Todsünde'[2]). Er ist ein schweres, aber doch nicht ein unsühnbares Vergehen, also keine

---

[1]) Ich bin nicht sicher, ob *śvabhiḥ khādayet* wirklich heißt: '[the king] shall cause her to be devoured by dogs' (so Bühler, SBE II 285, XXV 318f.). Es könnte ja wohl auch heißen: 'er soll sie von Hunden beißen lassen'. Dafür spricht die Ausdrucksweise Manus, die gar nicht auf Verkehr mit einem Niedrigkastigen hinweist, sondern die Ehebrecherin nur als *jñātiguṇadarpitā* 'stolz gemacht durch die Vorzüge ihrer Verwandten' qualifiziert. Manu scheint eine Ehefrau zu meinen, die sich ohne Hemmungen gegen ihren Ehemann vergeht, weil sie, im Vertrauen auf die Macht ihrer Familie, weiß, daß dieser seine private Strafgewalt auszuüben nicht wagen wird. Eine solche Frau soll der öffentlichen Gerichtsbarkeit, dem 'König', übergeben werden und öffentlich hart bestraft werden — aber wirklich getötet?

[2]) Bühler SBE XXV 444 'minor offence, causing loss of caste'.

wirkliche 'Todsünde' (*pātaka*). Durch die Bußübung, deren Schwere sich bei Rückfall steigert, wird die Frau wieder rein (Manu 11.178: *tad asyāḥ pāvanaṃ smṛtam* 'dies ist als Reinigungsmittel für sie autoritativ überliefert').

Ähnliche Auffassungen finden sich auch sonst. Āp. Dh. S. 2.27.1 *carite yathāpuraṃ dharmād dhi saṃbandhaḥ* 'wenn die [Buße (*nirveśa* 2.26.24)] ausgeführt ist, [ist] die eheliche Verbindung wie früher. Denn sie ist auf Grund des Sittenrechts [also unauflöslich]'. Gemäß Vās. 21.8 wird die Ehebrecherin rein (*pūtā bhavati*) durch Bußübungen und Opfer. Verstoßung (*parityāga*) ist nur in besonders schwerwiegenden Fällen geboten (Vās. 21.10). Selbst der Ehebruch einer Frau der ersten drei Kasten mit einem Angehörigen der vierten ist sühnbar, wenn die Frau nicht ein dadurch empfangenes Kind gebiert (Vās. 21.12: *aprajātā viśudhyanti prāyaścittena*). Natürlich kann man auch strengerer Ansicht sein, vor allem in späterer Zeit. So ist z. B. gemäß Yājñ. 1.72 die Verstoßung immer gegeben, wenn der Ehebruch nicht ohne Folgen bleibt. Ganz schroff ist die Ansicht des Śvetaketu in Mahābhār. (Poona) 1.113.17,18, wonach die Treulosigkeit der Ehefrau sowohl wie die des Ehemannes ein Vergehen ist, das der Embryotötung (*bhrūṇahatyā*) gleichkommt und eine unsühnbare Todsünde (*pātaka*) darstellt. Aber die Ansichten des jungen Śvetaketu, eines besonders hochsinnigen, wissensstolzen und selbstsicheren Brahmanen (*mahāmanā anūcānamānī stabdhaḥ* nennt ihn Chānd. Up. 6.1.2), der sich aber doch des öfteren von Klügeren und Weiseren belehren lassen muß[1]), sind nicht ohne weiteres die Auffassungen, die in Wirklichkeit gelten, wenn auch im Zusammenhang von Mahābhār. 1.113 König Pāṇḍu es für zweckmäßig hält, sich auf ihn zu berufen[2]).

Jedenfalls gibt es auch eine überraschend milde Beurteilung des Ehebruchs, die von der Frau nicht einmal eine Sühneübung ver-

---

[1]) Das Charakterbild des jungen Śvetaketu erscheint reflektiert in Erzählungen nicht nur der brahmanischen, sondern auch der buddhistischen Literatur, hier freilich nicht immer ohne nachweisliche Verzerrungen. Vgl. dazu Lüders, Setaketu (Philologica Indica 346—361).

[2]) Gerade die Auffassung Śvetaketus, auf die es Pāṇḍu hier ankommt, daß nämlich eine Frau sich der Todsünde der *bhrūṇahatyā* schuldig macht, die den 'Auftrag' des Gatten, sich von einem fremden Mann ein Kind zu verschaffen, nicht ausführt, ist keineswegs Allgemeingut. Die Sitte des fremden 'Zeugungshelfers' wird ausdrücklich verdammt von Manu 9. 64ff. (o. S. 182 Anm. 3), vgl. auch Āp. Dh. S. 2. 27. 4 *tad indriyadaurbalyād vipratipannam* 'dieses (das Überweisen der Frau an andere) auf Grund der Schwäche der Manneskraft (weil der Ehemann impotent ist) ist eine Sünde'.

langt. Am ausführlichsten und beredsamsten wird sie in Vās. 28,1 ff. vertreten. Hier heißt es:

1 *na strī duṣyati jāreṇa . . .*
2 *svayaṃ vipratipannā vā . . .*
3 *na tyājyā dūṣitā nārī*
nāsyās tyāgo vidhīyate
puṣpakālam upāsīta
ṛtukālena śudhyati
4 *striyaḥ pavitram atulaṃ*
naitā duṣyanti karhicit
māsi māsi rajo hy āsām
duṣkṛtāny apakarṣati . . .
7 *trīṇi striyaḥ pātakāni . . .*
bhartṛvadho bhrūṇahatyā
svasya garbhasya pātanam.

„Nicht wird eine [Ehe]frau durch einen Liebhaber schlecht (verdorben) . . . ob sie nun sich von sich aus vergangen hat [oder nicht] . . . nicht ist eine [durch außerehelichen Verkehr] verdorbene Ehefrau zu verstoßen, nicht wird die Verstoßung einer solchen [autoritativ] gelehrt. [Der Ehemann] soll die Zeit der Menstruation abwarten, durch die Periode wird sie rein. Die Frau hat ein unvergleichliches Reinigungsmittel, nicht werden diese [Frauen] irgendwie schlecht (sie verderben nicht). Denn jeden Monat schafft das Menstruationsblut ihre Sünden fort[1]) . . . [Nur] drei Todsünden gibt es für die Frau . . .: Gattenmord, Embryotötung, Abortion [dagegen ist Ehebruch keine Todsünde]."

Der in Vers 4 geäußerte Grundsatz begegnet auch sonst: Yājñ. 1.72a *vyabhicārād ṛtau śuddhiḥ* 'Reinigung [der Ehefrau] von Ehebruch [geschieht] zur Zeit der Periode'. Allerdings wird seine Gültigkeit auch eingeschränkt, wie die allgemeine Entwicklung zu immer betonterer moralischer Strenge erwarten läßt: Manu 5.108 (=Viṣṇu 22.91) . . . *śudhyati . . . rajasā strī manoduṣṭā* 'durch das Menstruationsblut wird die Frau, die durch [ehebrecherische] Gedanken

[1]) Der Vers ist beliebtes Zitat. So begegnet er z.B. in einer Hinzufügung der südlichen Redaktion zu Mahābhār. (Poona) 1. 69. 29 in der Form:

striyaḥ pavitram atulam
etad Duḥṣanta dharmataḥ
māsi māsi rajo hy āsāṃ
duritāny apakarṣati

Zeile b ist wohl formuliert nach Vās. 28. 5d *naitā duṣyanti dharmataḥ*.

schlecht geworden ist, rein'. Nach Vās. 21.6 hat sogar die Frau, die sich nur in Gedanken gegen ihren Ehemann vergangen hat, eine Bußübung zu tätigen.

Die Idee von der automatischen Reinigung der Frau vom Ehebruch durch das Menstruationsblut ist gewiß nichts anderes als eine nachträgliche theologische Rechtfertigung eines üblichen, auch von der Sitte bejahten Verhaltens des Ehemanns, der seine in Sünde gefallene Frau nicht verstieß, sondern sie 'wie früher' (*yathāpuram* Āp. Dh. S. 2.27.1) bei sich behielt. Die wirkliche Begründung liegt in dem in Āp. Dh. S. 2.27.1 gegebenen Hinweis: *dharmād dhi saṃbandhaḥ* 'denn die eheliche Verbindung ist auf Grund des Sittenrechts [also unauflöslich]'. Die Unauflöslichkeit der rechtmäßig geschlossenen Ehe ist festes Prinzip, auch wenn die Praxis ein Aufgeben (*tyāga*), Sichlösen (*mokṣa*) oder Verstoßen (*nirvāsa*) zuläßt. Es wird anerkannt auch vom Kauṭilīya Artha Ś.: *amokṣo dharmavivāhānām* 'nach dem Sittenrecht gültige Ehen (i.e. Ehepartner) können nicht aufgegeben werden' (3.3.19). Als Ideal triumphiert es auch über die häßlichste Wirklichkeit: Manu 9.46 *na niṣkrayanisargābhyāṃ bhartur bhāryā vimucyate* 'nicht wird die Ehefrau vom Ehemann gelöst, [auch] wenn er sie verkauft oder [einem anderen] überläßt' [1]).

Der eigentliche Verbrecher beim Ehebruch ist — nicht die ehebrechende Frau, sondern — der Mann, der mit der 'Frau eines anderen' verkehrt. Ihm werden härteste Rechtsstrafen angedroht und schwere geistliche Bußübungen auferlegt (vgl. Jolly, Recht und Sitte 128). Erst eine spätere Entwicklung ist es, wenn der ehebrecherischen Frau die gleichen Bußübungen vorgeschrieben werden wie dem Buhlen (Manu 11.176), sie also in Analogie zu ihm behandelt wird [2]). Schließlich wird die wieder aufgenommene Frau deklassiert, indem man sie unter die *punarbhūs* einordnet, wenn auch an verhältnismäßig bevorzugter Stelle (vgl. oben S. 183).

25. Diese historische Entwicklung ergibt sich nicht nur als einzig sinnvoll aus dem Vergleich der älteren Rechts- und Sittenlehren.

---

[1]) Vgl. Yāska, Nir. 3.4, der dem Zitat aus MS 4.6.4 (S. 85 Z. 1—3) hinzufügt: *strīṇāṃ dānakriyātisargā vidyante na puṃsaḥ* 'es kommt vor, daß Frauen 'verschenkt' oder 'überlassen' werden, nicht aber ein Mann'.

[2]) Für seine Behauptung, der Ehebruch sei ursprünglich 'einseitig bloß an der Frau bestraft worden' und 'diese Einseitigkeit' sei 'zweifellos urindogermanisch' (NGGW 1934, Fachgruppe III, I 56), kann sich E. Hermann jedenfalls nicht auf altindische Sitten berufen (wie 54 geschieht). Vgl. auch unten S. 216 zu Menelaos und Helena.

Der vorausgesetzte Ausgangspunkt: daß ursprünglich die Ehefrau durch einen Fehltritt nicht ihres Rechts auf Erhaltung verlustig ging — oder wenn man will: daß ein Fehltritt den Mann nicht veranlaßte, seine Ansprüche auf die Frau als Ehepartnerin aufzugeben — und daß die Möglichkeit einer Reinigung durchaus gegeben war, wird deutlich erkennbar in der von Delbrück, Idg. Verwandtschaftsnamen 170f. besprochenen vedischen Zeremonie des *Varuṇapraghāsa*. Sie beweist, wie Delbrück 172 mit Recht hervorhebt, 'nicht daß die [vedischen] Inder ein buhlerisches Verhalten ihrer Weiber für sozusagen selbstverständlich, sondern vielmehr daß sie es für ein schweres Vergehen hielten'. Delbrück hat in der Tat gezeigt, 'daß in den Anschauungen der alten [vedischen] Inder die Vorstellung lebendig war, daß eine Gattin nur Einem, ihrem Gatten, angehören solle' (o. c. 175). Es wäre eben nur verdeutlichend hinzuzufügen, daß dieser eine Gatte der ist, der die Frau als Jungfrau geheiratet hat und, daß das 'Angehören' sich auf das volle Leben in dieser, aber auch auf das Fortleben im Jenseits erstreckt (vgl. oben S. 194f.). Diese Anschauungen bringen es mit sich, daß einerseits der Ehebruch als ein 'schweres Vergehen' betrachtet wurde, andererseits aber auch nicht etwa zur Auflösung der Ehe führen konnte[1])

[1]) Zu der Erzählung Jaim. Br. 3. 119—202 (Caland, Auswahl 270ff.) meint Rau, Staat und Gesellschaft 98: 'Im Märchen war Indra sehr gleichgültig gegen den von Kutsa Aurava mit seiner Gattin Śacī Paulomnī begangenen Fehltritt.' Diese Beurteilung scheint mir nur möglich, wenn man wesentliche Elemente der Erzählung, die ihr ihr ganz besonderes Gesicht geben, ignoriert. Kutsa ist der leibliche Sohn Indras, 'aus seinem Schenkel gemacht'. Er sieht ihm so ähnlich, daß Śacī die beiden nicht unterscheiden kann. Soll Amphitryon die Alkmene umbringen? Indra zeigt Langmut gegen seinen Sohn. Erst bei der dritten Wiederholung des schweren Vergehens, für das er zunächst seine Frau verantwortlich machen möchte: 'Wie hast du das tun können?' (*kathedam akar iti*), verbannt er ihn und macht ihn zum outcast. Er gibt ihm sogar, 'wovon er leben kann' — auf die Bitte des Sohnes, der sich darauf beruft, daß er aus ihm geboren ist (*tvad dha vayaṃ jātā iti*). Er handelt also nicht 'sehr gleichgültig', sondern edelmütig und groß. Größer, scheint mir, als Schillers Philipp von Spanien, der Don Carlos der Inquisition überliefert. Von Philipps Königin gilt übrigens, was Rau von Śacī sagt: 'Die Frau traf anscheinend gar keine Strafe.' Sollen wir schließen, daß Schiller die Auffassung hegte, daß im Spanien Philipps II. der Ehebruch 'nicht selten' war und von den Ehemännern nur mit Gleichgültigkeit betrachtet, allenfalls als Vorwand für die Beseitigung eines politischen Gegners benutzt wurde? — Im übrigen halte ich es mit Delbrück, Idg. Verwandtschaftsnamen 174: 'wer da weiß, wie schwer es ist, in solchen Dingen bei den eigenen Zeitgenossen Schein von Wahrheit zu scheiden, wird es sich gern versagen, darüber zu urteilen, wie wohl in entlegenen Zeiten die Gebote der Sittlichkeit in Wirklichkeit gehandhabt worden sind.'

und deshalb Sorge getragen wurde für die Möglichkeit einer Rehabilitierung.

Der Varuṇapraghāsa, die 'Varuṇa-Verzehrung'[1]) wird von Delbrück zweifellos richtig als ein Ritus gedeutet, der den Zweck hat, das Unheil, das aus der Sünde, die ein Ehebruch der Frau darstellt, hervorgeht und, wenn sie als Schuldige am Opfer teilnimmt, ihre Verwandten bedroht, abzuwenden und auf den schuldigen Buhlen zu leiten. Indem ich im übrigen auf Delbrück l. c. verweise, begnüge ich mich, die betreffenden Erörterungen in MS 1.10.11 (151.3ff.) mit meiner Übersetzung folgen zu lassen:

ṛtáṃ vaí satyám yajñó, 'nṛtam strī́. ánṛtaṃ vā́ eṣá karoti yá pátyuḥ krītā́ saty áthānyaíś cárati — ánṛtam evá niravadā́ya, ṛtáṃ satyám úpaiti — yán mithuyā́ pratibrūyā́t priyátamena yājayet. átha yád vācáyati médhyām evaínāṃ karoti

„Das Opfer ist fürwahr Wahrheit, [das heißt] wahre Rede[2]), die Frau [ist fürwahr] Unwahrheit[3]). Unwahrheit[4]) fürwahr schafft die,

[1]) Offenbar so genannt, weil von einem Eid begleitet, bei dem 'Eidwasser' getrunken wird, in dem Varuṇa ('[Gott] Wahrheit') gegenwärtig ist. Vgl. hierzu Lüders, Varuṇa I (1951) 28ff.

[2]) Insofern die Essenz des Opfers, das, was ihm seine Wirkungskraft gibt, wahrheitskündende Sprüche sind (*satya mantra*).

[3]) Insofern das Wesen der Frau, das, was ihre Unterlegenheit und Schwäche ausmacht, sich in den Unwahrheiten, die sie sagt oder begeht, offenbart.

[4]) Rau, Staat und Gesellschaft 41: 'Unrecht fürwahr tut die [Frau] ...' Daß *anṛtam* hier, wie sonst, 'Unwahrheit' heißt, ergibt sich aus dem im Kontext mehrfach betonten Gegensatz zu *satya* ganz besonders deutlich. Die das Charakteristische des genannten Begriffs zerstörende Wiedergabe von *anṛta* mit 'Unrecht' ermöglicht es Rau zu unterstellen, der Ehebruch der Frau sei hier als 'ein Vergehen [der Frau] am Eigentum des Mannes betrachtet' worden. Der Zusammenhang sagt, so klar wie überhaupt möglich, daß das Vergehen der Frau in einer 'Unwahrheit' besteht, deren (magische) Folgen durch eine 'Wahrheit' aufgehoben werden. Diese Folgen treffen sie selbst. Nicht die Besitzrechte ihres Gatten beeinträchtigt sie, ihre eigenen Blutsverwandten trifft sie, wenn sie den Bruch ihres ehelichen Treueversprechens nicht wieder heilt.

Die Parallelstelle ŚB 2.5.2.20: *varuṇyàm vá etát strí karoti yád anyásya saty ànyéna cárati* 'dem Varuṇa Gehöriges (d.h. von Varuṇa, dem personifizierten *Veridicium*, zu Bestrafendes, d.h. Unwahrheit) schafft die Frau dadurch, daß sie, dem einen gehörend, mit einem andern [den Liebesakt] begeht'. Die 'Unwahrheit', die von Varuṇa, dem Gott der Wahrheit, zu bestrafen ist, ist natürlich der Bruch des Ehegelübdes: durch die Treulosigkeit macht sie es zur Unwahrheit. Ähnlich *mitradruh* / aw. *miθra.druj* 'den Vertrag belügend', eigentlich: 'das [feierliche] Vertragsgelübde zur Lüge machend'. Vgl. ὅρκια ψεύσασθας (Ilias *H* 351f.), ψ. συνθήκας (Xen. Ages. 1.12). — Vgl. auch Lüders, Varuṇa II (1959) 413f.

welche, obgleich ihrem Gatten durch Kauf gehörig[1]), dann [doch] mit anderen [den Liebesakt] begeht. — Nachdem sie die Unwahrheit abgeschnitten (beendet) hat[2]), naht sie sich (kann sie sich nahen) der Wahrheit, der wahren Rede [des Opfers]. — Wenn sie [auf die Frage: 'Mit wem begingst du den Liebesakt?'][3]) falsch antwortete, würde sie den, der ihr der Liebste ist[4]), opfern [d.h. dem Varuṇa überantworten] lassen[5]). — Aber wenn er (der *adhvaryu*) sie veranlaßt [die Wahrheit] zu sagen, macht er sie opferrein."

---

[1]) Das heißt: 'obgleich sie ihm durch Kaufehe (also rechtmäßig) gehört'. Daß die Art der Erwerbung an und für sich unwichtig ist, zeigt die Ausdrucksweise der Parallelstelle ŚB 2. 5. 2. 20 *ányásya satî*, aber auch die Konstruktion des Partizips mit dem Genitiv, die nicht möglich wäre, wenn der in der Vergangenheit getätigte Akt des Kaufens im Vordergrund des Bewußtseins stünde: Pāṇini 2. 3. 67. *patyā krītā* würde heißen: 'von ihrem Gatten [einst] gekauft', aber *patyuḥ krītā* ist 'ihrem Gatten durch Kauf gehörig'. Ich halte es für abwegig zu erwägen, daß die MS mit *anṛta* den Bruch des Kaufvertrags meint (so Lüders o.c. II 414 Anm. 1): der 'Kaufvertrag' ist gar nicht mit der Frau, sondern mit ihrem Vater geschlossen. Logischerweise kann sie ihn gar nicht brechen. Es handelt sich um den Treuevertrag, den sie selbst bei der Hochzeitszeremonie mit dem Mann geschlossen hat, also das *foedus*, von dem Catull 64. 335, 373, Horaz carm. 3. 24. 23 sprechen und das 'sacralen Klang' (Kießling-Heinze) hat.

[2]) Die Parallelstelle ŚB 2. 5. 2. 20 *niruktaṃ vá énaḥ kánīyo bhavati, satyáṃ hí bhávati* 'eine herausgesagte Sünde wird geringer, denn [durch das Heraussagen] entsteht eine Wahrheit [die die Unwahrheit aufwiegt und dadurch geringer macht]'.

[3]) ŚB 2. 5. 2. 20 *sá pátnīm pṛcchati kéna carasîti* „[der *adhvaryu*] fragt [sie]: 'Mit wem begingst du den Liebesakt?'". Das Präsens in der Frage (offenbar, weil man mit Imperfekt oder Aorist sich auf die ferne, bzw. nahe Vergangenheit festlegen müßte): Pāṇ. 3. 2. 121, d.h. die Formulierung zieht zwei Fragen zusammen: 'Hast du . . .? Mit wem?' — Āp. Ś. S. *tāṃ pṛcchati kati te jārā iti.*

[4]) ŚB 2. 5. 2. 20 *sá yán ná pratijānītá jñātíbhyo hāsyai tád áhitaṃ syāt* 'wenn sie nun nicht bekännte, würde damit Ungutes für ihre Verwandten sein'. Zu der Anschauung, daß man durch einen Vertragsbruch — das ist eine 'Unwahrheit' — Unglück und Tod über Verwandte bringt, vgl. Lüders, Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch, Philologica Indica 438ff.

[5]) Gemäß Āp. Ś. S. 8. 6. 21 sagt der Fragende von den Buhlen, die sie nennt: 'Varuṇa soll sie ergreifen.' Gemäß 8. 6. 22 veranlaßt die befragte Frau, daß der, den sie als ihren Buhlen nennt, von der Schlinge Varuṇas ergriffen wird. Ihre Sünde gegen die Wahrheit wird also nun nicht mehr an ihr selbst oder ihren Verwandten gerächt, sondern an ihrem Buhlen, der, durch kein Gelübde gebunden, gar nicht gelogen hat, also dem Varuṇa an und für sich nicht anheimfallen würde. — Sein Delikt war in der Tat ein

26. Im Gegensatz zu dem, was für die Frau gilt, hat die voreheliche Keuschheit des Mannes und seine eheliche Treue keine rechtliche Bedeutung. Die Frau darf den Mann verlassen und gegebenen Falls sogar eine zweite Ehe eingehen, in der sie allerdings nur die Stellung einer *punarbhū* haben kann, nur wenn er impotent (*klība*), wahnsinnig (*unmatta*) oder 'in Todsünde gefallen' (*patita*) ist: Baudh. 2.3.27, Vās. 17.20 (vgl. oben S. 182). Eine Todsünde wäre z.B. auch der Verkehr mit einer *śūdrā*: das Recht der Frau auf Verlassen des Ehemanns, das sie in diesem Fall hat, beruht nicht auf 'Ehebruch' als solchem, sondern auf dem Charakter des Verkehrs als Todsünde ('*pātaka*').

Als sittliches Ideal tritt allerdings beides, voreheliche Keuschheit und eheliche Treue des Mannes, doch immer wieder auf. Vor allem der Brahmane soll ihm nachstreben. Unmittelbar nach Abschluß des Vedastudiums, während dessen er die Mannbarkeit erreicht und strikte Keuschheit bewahren muß, heiratet er. Z.B. Yājñ. 1.52 schreibt ausdrücklich vor: *aviplutabrahmacaryaḥ ... striyam udvahet* '[der von seinem Lehrer entlassene Vedastudent] soll ohne sein Keuschheitsgelübde gebrochen zu haben, eine Frau heiraten'. Voreheliche Keuschheit konstituiert eine 'gute Eigenschaft' (*guṇa*) des Freiers (vgl. Baudh. Dh. S. 4.1.11), aber keineswegs eine *conditio sine qua non*. Es ist eigentlich nur Manu (9.89), der vorschreibt, daß der Vater auf keinen Fall seine Tochter einem Freier, der keine guten Eigenschaften hat (*guṇahīna*), in die Ehe geben und sie lieber unverheiratet lassen solle (vgl. oben S. 170).

Für die spätere Zeit ist die Ehe von Śiva und Pārvatī (Umā) das Idealbild. Es ist gewiß bedeutungsvoll, wenn Kālidāsa, Kum. Sambh. 6.92 den Śiva als Freier der Pārvatī als *ananyapūrva* bezeichnet, also mit einer männlichen Form des femininen Adjektivs *ananyapūrvā* 'die keinem früheren gehört hat', das in den Rechtsschriften als wesentliche Qualifikation der Braut auftritt. Wir müssen hier grammatisch geradezu von einer Maskulinisierung des Feminins *ananyapūrvā* sprechen. Denn ein freigebildetes *bahuvrīhi* der Bedeutung 'der nicht eine andere als frühere besaß' müßte natürlich:

Vergehen am Eigentum des Mannes. Daher der Ausdruck des klassischen Sanskrit *cauryarata* n. 'Liebesgenuß, der Diebstahl ist' = 'ehebrecherischer Geschlechtsverkehr'. Aber ein Eigentumsdelikt hat nur weltliche, keine himmelgesandten oder magischen Konsequenzen. Diese letzteren Folgen hat die 'Unwahrheit', die die Frau 'geschaffen' hat: sie werden künstlich auf den Ehebruchspartner abgeleitet. Er hat nur ein 'Vergehen', die Frau aber eine 'Sünde' begangen.

ananyāpūrva heißen[1]). Es ist merkwürdig, daß Mallinātha den Ausdruck nicht wirklich zu würdigen vermag. Er erklärt den Sinn des von Kālidāsa gebrauchten *ananyapūrvasya* als: *sāpatnyaduḥkham akurvataḥ* 'der nicht das Leid schafft, das dadurch entsteht, daß eine Mitfrau (Nebenfrau) da ist'. Er hätte sagen müssen: *ā vivāhān nityabrahmacāriṇaḥ*, oder einfach: *kaumārabrahmacāriṇaḥ* (vgl. oben S. 166 Anm. 1).

Natürlich wird Śiva in seiner Ehe der Pārvatī unbedingte Treue halten[2]). Bekannt als beliebtes Motiv der Spruchdichtung ist Pārvatīs Eifersucht auf die *Gaṅgā*, weil Śiva sie 'auf seinem Haupt trägt', und auf die Dämmerung (*saṃdhyā*), weil Śiva ihr seine pflichtschuldige 'Verehrung darbringt': ihre Eifersucht, die nun einmal zu ihrem Wesen als Frau gehört, hat eben keinerlei realen Anlaß. Kālidāsa verweist auf Śivas eheliche Treue Kum. Sambh. 1.37, indem er den Schoß des Śiva als 'von keiner anderen Frau [als Pārvatī] zu lieben' (*ananyanārīkamanīyam aṅkam*) bezeichnet.

Manu 9.101,102 fordert[3]) als 'höchste Sitte für Mann und Frau' (*dharmaḥ . . . strīpuṃsayoḥ paraḥ*) 'gegenseitige Treue bis zum Tode' (*anyonyasyāvyabhicāraḥ . . . āmaraṇāntikaḥ*). Aber nur der zugleich hochsinnige und enge Śvetaketu (oben S. 204) geht soweit, den ehelichen Treubruch des Mannes als die gleiche Todsünde zu bezeichnen (*pātaka*), die nach seiner Auffassung auch der Ehebruch der Frau darstellt, nämlich als *bhrūṇahatyā*.

---

[1]) Dies ergibt sich mit Deutlichkeit aus den Regeln, die die Fälle begrenzen, in denen ein feminines Vorderglied im *bahuvrīhi* die maskuline Stammform nimmt (Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 21 d). — Mallinātha verweist zur Rechtfertigung von *ananyapūrva* auf den grammatischen Satz: *sarvanāmno vṛttiviṣaye puṃvadbhāvaḥ*, der aus Patañjalis Mahābhāṣya stammt, wo er in der folgenden Form erscheint (I 429. 9, II 408. 19ff.): *sarvanāmno vṛttimātre puṃvadbhāvo vaktavyaḥ* und keineswegs das besagt, was Mallinātha hineinlegt: daß nämlich jedes Pronomen und Halbpronomen im Vorderglied eines Kompositims als Maskulinum erscheint, sondern sich auf Fälle wie *'dakṣinapūrvā dik'* (gegenüber *'dakṣinā dik'*, *'pūrvā dik'*) bezieht, die natürlich auf einem ganz anderen Blatt stehen (*dakṣinapūrvā* ist Feminin zu dem Adj. *dakṣinapūrva*, einem *nīlalohita*-Kompositum dem Typus nach, der von Pāṇini 2. 1. 69 zu eng gefaßt ist. Vgl. auch Schwyzer, Griech. Gramm. I 453 zu *γλυκυπικρον* usw.).

[2]) Pārvatī (Umā) steht ihrerseits der irdischen Frau als die ideal treue Gattin vor Augen. So schon Yājñ. 1. 75: *mṛte jīvati vā patyau yā nānyam upagacchati / seha kīrtim avāpnoti modate comayā saha*: 'sie ist selig [in der Himmelswelt] zusammen mit Umā (d.h. in gleicher Weise wie Umā).'

[3]) Vgl. auch z.B. Aśvaghoṣa, Buddhacarita 2. 13.

3. (§§ 27—28)

27. Unter den verschiedenen Arten von Söhnen, die die indische Rechtsliteratur kennt[1]), nimmt natürlich der in legitimer Ehe geborene, vom Ehemann selbst gezeugte, der sogenannte *aurasa*, die erste Stelle ein. Er allein ist nach einhelliger Auffassung voll und unbedingt erbberechtigt (vgl. z. B. Manu 9.163) und kommt in erster Linie als derjenige in Betracht, der das Ahnenopfer zu vollziehen hat.

Mit der Bezeichnung *aurasa* 'aus dem Busen (d. h. dem eigenen Schoß des Ehemannes[2])) stammend' wird er zunächst unterschieden von den mancherlei nicht selbsterzeugten Söhnen, z. B. dem durch Levirat stellvertretend gezeugten (*kṣetraja*) oder einem Adoptivsohn (Spielarten: *dattaka*, *kṛtrima*, *krīta* usw.). Es kommt darin nicht zum Ausdruck der Unterschied z. B. zum *paunarbhava*, der auch selbstgezeugt ist, aber nicht aus legitimer Ehe im strikten Sinne stammt, da seine Mutter früher einen anderen Gatten hatte.

Die Definitionen des *aurasa* pflegen diesen Punkt, die Legitimität der Ehefrau, besonders hervorzuheben. So z. B. Manu 9.166:

svakṣetre saṃskṛtāyāṃ tu
svayam utpādayed dhi yam
tam aurasaṃ vijānīyāt
putraṃ prāthamakalpikam

„Den, den er (der Ehemann) in der eigenen Ehefrau, sofern sie durch Ritus geehelicht ist, hervorbringt, den soll man als *aurasa* kennen, den Sohn, der den ersten Rang hat."

Vgl. auch Vās. 17.13, Baudh. 2.3.14, Yājñ. 2.128, Visṇu 15.2. Kullūka erläutert Manus Ausdruck *saṃskṛtāyām* vollständig richtig: *kanyāvasthāyām eva kṛtavivāhasaṃskārāyām* 'in der, deren Hochzeitsweihe ausgeführt wurde, [als sie] im Zustand einer Jungfrau war'. Er hätte auch sagen können: *kumāryām evāpūrvapatyāṃ patiṃ upapannāyām* oder einfach: *kaumāryām eva bhāryāyām*.

28. Nach der klassischen Sittenlehre folgt auch nur der von der legitimen Frau geborene Sohn der Kaste des Vaters. Dabei wird Wert darauf gelegt, daß die legitime Ehefrau, wie sich ja schon aus

---

[1]) Vgl. Jolly, Recht und Sitte 71ff.
[2]) Vgl. Thieme o. LXVI 132.

den Vorschriften über die Eheschließung ergibt (z. B. oben S. 197) von gleicher Kaste ist und daß sie bei der Hochzeit Jungfrau war: Manu 10.5

sarvavarṇeṣu tulyāsu
patniṣv akṣatayoniṣu
ānulomyena saṃbhūtā
jātyā jñeyās ta eva te

„In allen Kasten sind die, [und] nur die, als kastenebenbürtig (*jātya*) anzusehen, die in absteigender Reihenfolge (nacheinander)[1]) in Ehefrauen von gleicher Kaste und von [bei der Eheschließung] unverletztem Schoß entstanden sind."

Vgl. auch Yajñ. 1.90, Āp. Dh S. 2.13.1.

In der Frage der Kastenzugehörigkeit sind aber die Auffassungen der älteren Zeit offenbar ganz anders. Das Kind — Sohn oder Tochter — folgt der Kaste des Vaters, gleichgültig ob es in legitimer Ehe und von gleichkastiger Frau geboren ist. Berühmte epische Beispiele sind Vyāsa (Kṛṣṇa Dvaipāyana), der uneheliche Sohn des Brahmanen Parāśara und der Satyavatī (Mahābhār. [Poona] 1.57.56ff.): er ist, selbstverständlich, Brahmane und fungiert z. B. als *brahman* bei der Königsweihe des Yudhiṣṭhira (Mahābhār. 2.30.34), und Śakuntalā, die von dem *rājarṣi* Viśvāmitra mit der Apsaras Menakā — also einer himmlischen Hetäre, einer *bandhakī* (Mahābhār. [Poona] 1.68.73) — unehelich gezeugt ist: sie gilt, selbstverständlich, als *kṣattriyā* (Mahābhār. [Poona] 1.67.25).

In diesen Zusammenhang gehört schließlich Satyakāma Jābāla (Chānd. Up. 4.4.1—5), dessen Mutter nicht einmal weiß, wer sein Vater war. Aus seiner Wahrheitsliebe wird erschlossen, daß er ein Brahmane ist, d. h. daß sein Vater ein Brahmane war. Śaṅkara hat bekanntlich an der unehelichen Geburt Anstoß genommen (vgl. Lüders, Philologica Indica 511) — genauer: ihm war die Vorstellung, ein unehelich geborener, von unbekanntem Vater stammender Sohn könne ein Brahmane sein, unvollziehbar. Er bemüht sich daher, die Jabālā zur rechtmäßigen Gattin des Vaters des Satyakāma zu machen, die nur seinen Namen vergessen habe. So unglücklich uns dieses Interpretationsverfahren erscheinen mag,

[1]) Der Sinn von *ānulomyena* steht nicht ganz sicher. Vgl. dazu Bühler SBE XXV 402 nebst Anm. 5. Er mag, als in unserem Zusammenhang nicht wichtig, dahingestellt bleiben. Für das Wahrscheinlichste halte ich es, daß der Ausdruck besagen soll, daß die rechtmäßige Frau nicht vor ihrer älteren Schwester verheiratet worden sein darf.

folgen ihm doch spätere Kommentatoren nur allzu bereitwillig: Lüders l.c., Bühler SBE XXV 402 Anm. 5.

29. Die gewöhnliche Bezeichnung des unehelich geborenen 'Jungfernsohnes' ist bekanntlich *kānīna* 'Sohn einer *kanyā* (eines unverheirateten Mädchens)': Pāṇ. 4.1.116. Vgl. die Definitionen Vās. 17.21,22; Baudh. 2.3.24; Manu 9.172; Yājñ. 2.129; Viṣṇu 15.10—11[1]).

Vāj. S. 30.6 begegnet der sonst unbelegte Ausdruck *kumāriputra* 'Sohn einer *kumārī*'. Der Zusammenhang läßt kaum einen Zweifel, daß es sich hier ebenfalls um einen 'Jungfernsohn' handelt, *kumāri* 'Jungfrau' also im Sinn von 'unverheiratetes Mädchen' gemeint ist.

Die Frage, in welchem Sinn das von Patañjali II 275.3 gelehrte *kaumāra* 'dessen Entstehung in einer Jungfrau ist' (oben S. 161), gemeint ist, wird man auf den ersten Blick im Licht des Ausdrucks *kumāriputra* der Vāj. S. zu entscheiden geneigt sein, also *kaumāra* a) ebenfalls als 'Jungfernsohn' verstehen wollen (so z.B. R. Schmidt, Nachträge s.v.). Es wäre aber auch möglich, daß es vielmehr den 'Sohn einer [als] Jungfrau [geheirateten Gattin]' meint, also etwa den *aurasa* — nicht unter dem Gesichtspunkt des zeugenden Mannes, sondern — unter dem Gesichtspunkt der Legitimität der Mutter bezeichnet, möglicherweise nur denjenigen *aurasa*, der 'Erstgeborener' war, also unmittelbar nach der Hochzeit — gewissermaßen in der Brautnacht — empfangen wurde. Leider begegnet der Ausdruck nur bei Grammatikern (z.B. Kāśikā zu Pāṇ. 4.2.13, Candra, *vṛtti* zu 3.1.11, Hemacandras Kommentar zu Deśī Nāma Mālā 1.81). Sie beziehen es offenbar von Patañjali und fügen nichts Verdeutlichendes hinzu.

Für die zweite der erwogenen Möglichkeiten scheint mir aber zu sprechen, daß Patañjali l.c. auch einen Ausdruck *kaumārī* 'Gattin

[1]) Candra, *vṛtti* zu 2.4.46 nennt als Beispiel für einen *kānīna* den Karṇa (gemäß Mahābhār. [Poona] 1.104 der voreheliche Sohn der Kuntī mit dem Gott Sūrya), die Kāśikā zu Pāṇini 4.1.116: Karṇa und Vyāsa (vgl. o. S.213) Die Wahl dieser Beispiele, wohl weil die Mütter im Epos nach der Geburt wieder in wunderbarer Weise zu Jungfrauen (*kanyā*) werden: Mahābhār. (Poona) 1.104.12 und 1.57.63. Damit ist die logische Schwierigkeit, daß eine 'Jungfrau' kein Kind haben kann — bereits von Patañjali zu Pāṇini 4.1.116 (II 257.21ff.) erhoben und dann richtig mit der Bemerkung beseitigt, daß *kanyā* im Sinn von 'unverheiratete Frau' zu verstehen ist — aus dem Wege geräumt, dem tatsächlichen Sprachgebrauch der Rechtstexte jedoch nicht Genüge getan.

des Sohns einer Jungfrau' lehrt. Es ist doch wohl weniger wahrscheinlich, daß die Ehefrau eines 'Jungfernsohnes' als solche ausdrücklich gekennzeichnet wurde, als daß die Gattin eines legitimen oder gar als Erstgeborenen vorzugsweise erbberechtigten Sohnes innerhalb der Großfamilie, in der sie lebte, zur Unterscheidung von den Gattinnen der nur geringeren Rang einnehmenden Söhne mit einer speziellen Bezeichnung geehrt wurde. Eine Ehefrau konnte dann also gemäß Patañjali in doppeltem Sinne eine '*kaumārī*' sein: als legitime, weil als Jungfrau geehelichte, Gattin und als Gattin des legitimen, weil von der als Jungfrau geehelichten Gattin geborenen, Sohnes. Viel schwerer ließe es sich vorstellen, daß *kaumārī bhāryā* einmal als 'Frau eines illegitimen Sohnes' und ein andermal — mit der Möglichkeit eines höchst unliebsamen Mißverständnisses — als 'legitime Ehefrau' gebraucht wurde.

30. Der Sinn der besprochenen Ausdrücke: *kaumāra* 'Sohn einer *kumārī* (d.h. einer als Jungfrau geheirateten Frau)', *kaumārī* 'Gattin eines *kaumāra*', *kaumāra bhartṛ/pati* 'Gatte einer *kumārī* (d.h. einer als Jungfrau geheirateten Frau)' läßt sich aus der Wortbildung — Nominalstamm + einem die Beziehung ausdrückenden Suffix — unmittelbar ableiten.

Etwas anders steht es mit *kaumārī bhāryā* 'als Jungfrau verheiratete Gattin'. Hier läßt sich von einem 'zur Jungfrau in Beziehung stehend' nicht ausgehen. Das hat schon Candra 3.1.11 richtig erkannt und die Konsequenz gezogen, nicht mit Pāṇini 4.2.13 den Nominalstamm *kaumāra* sondern nur *kaumārī* 'als Jungfrau verheiratete Gattin' als Spezialbildung zu lehren und lediglich in der *vṛtti* anzudeuten, daß alle anderen Ausdrücke sich nach den gewöhnlichen Regeln der Grammatik von selbst ergeben.

Sprachgeschichtlich betrachtet, sieht es natürlich so aus, daß *kaumārī bhāryā* 'als Jungfrau verheiratete Gattin' eine nachträgliche 'Komplementärbildung' zu dem logisch richtigen *kaumāra bhartṛ* 'Gatte einer [als] Jungfrau [geheirateten Frau]' ist. Vgl. zu ähnlichen Neubildungen (lat. dtsch. *pronepos, Urenkel* komplementär zu *proavus, Urgroßvater* usw.) z.B. Kretschmer, Glotta X 38ff., E. Fraenkel, Glotta XX 85ff. In unserem Zusammenhang sind uns bereits analoge Fälle begegnet: *didhiṣū* f. zu *didhiṣu* m. (oben S. 189) *ananyapūrva* zu *ananyapūrvā* (oben S. 210). Vgl. auch unten S. 220 (*κουριδίη ἄλοχος, γυνή* zu *κουρίδιος πόσις, ἀνήρ*) und unten S. 235 (*marita* f. zu *maritus* m.).

II.

κουρίδιος πόσις

31. Die Unberührtheit der Braut als bindende Bedingung für die Rechtsgültigkeit einer mit oder ohne elaborierten Ritus geschlossenen Ehe, die dem Gatten wie der Gattin lebenslängliche heilige Verpflichtungen auferlegt — das ist eine Auffassung, die sich so natürlich einstellen kann, daß wir erwarten können, auch außerhalb des arischen Indiens, wo sie mit ganz besonderer Deutlichkeit hervortritt, die Rechtmäßigkeit der Ehepartner vom Gesichtspunkt dieser Auffassung her formuliert zu finden. In der Tat kann man sich keine genaueren Äquivalente der indischen Ausdrücke *kaumāra bhartṛ / pati* 'Gatte der [als] Jungfrau [geheirateten Frau]' = 'rechtmäßiger Gatte' und *kaumārī bhāryā / patnī* 'als Jungfrau geheiratete Gattin' = 'rechtmäßige Gattin' wünschen als die homerischen *κουρίδιος πόσις / ἀνήρ* und *κουριδίη ἄλοχος / γυνή*. Sehr klar formuliert F. Bechtel, Lexilogus zu Homer (1914) 209f. den Sinn der homerischen Ausdrücke: 'der erste Gemahl im Gegensatz zum späteren', 'die rechtmäßige Frau im Gegensatz zur *παλλακίς*', die Ratio ihrer Prägung: 'Wie von *νύμφη* die Ableitung *νυμφίδιος* ausgeht, so *κουρίδιος* von *κούρη*', und schließlich die zugrunde liegende sittenrechtliche Auffassung: 'Zur Vollziehung der legalen Ehe eines Mädchens gehört, daß sie als *κούρη* in das Haus des Neuvermählten geht und ihm dort das Opfer ihrer Jungfräulichkeit darbringt.'

32. Wer von den indischen Texten kommt, wird in der homerischen Verwendung der genannten Termini Obertöne vernehmen, die ihm wie ein fernes, aber doch deutliches, Echo arisch-indischer Ideen klingen.

Auch nach ihrer Entführung durch Paris und trotzdem sie mit ihm wie mit ihrem Gatten zusammenlebt, ist und bleibt Helena die *κουριδίη ἄλοχος*, die rechtmäßige Frau des Menelaos (*H* 392, *N* 626), deren Herausgabe er nicht nur verlangen kann, sondern muß. Er hat sie — um mit den indischen Rechtstexten zu sprechen — 'in seinem Haus wohnen zu lassen' (Yājñ. 1.70 oben S. 203), und sie nach ihrer Rückkehr 'wie früher' zu behandeln[1]), 'denn die eheliche Verbin-

[1]) Das tatsächliche Verfahren gegenüber Helena wird z.B. von Properz (2. 32. 31f.) mit richtiger Pointierung formuliert: *Tyndaris externo patriam mutavit amore / et sine decreto viva reducta domum est.* — *sine decreto*, also ohne gerichtliche Bestrafung, wie sie im augusteischen Rom fällig gewesen wäre; *viva*, also ohne daß sie der Gatte umbringt, wie es barbarische Tugendhaftigkeit verlangen würde (Hor. carm. 3. 24. 21—24) — *'reducta domum'*,

dung ist auf Grund der Rechtssitte und deshalb unauflöslich' (Āp. Dh. S. 2.27.1 oben S. 204)[1]). Es handelt sich ja bei dem Feldzug der Hellenen gegen Troja keineswegs in erster Linie um die Rächung verletzter Ehre, sondern um die Erzwingung eines Rechtsanspruchs auf die Herausgabe der geraubten Ehefrau, die in den Verhandlungen immer wieder gefordert wird und in die Paris nicht einwilligt (*H* 392f.). In den Worten der Sītā (Rām. 2.30.8 oben S. 163) würde Menelaos wie ein ehrloser Tänzer handeln, wenn er seine Ehefrau, die er als Jungfrau geheiratet hat, anderen überläßt.

Während der Abwesenheit ihres Mannes ist Klytaimestre ein ehebrecherisches Verhältnis mit Aigistheus eingegangen. Homer kann geradezu sagen, dieser habe sie nach dem Tode des Agamemnon 'geehelicht' (*ἔγημε*), aber nicht ohne hinzufügen zu müssen *ὑπὲρ μόρον* 'über das ihm [von Natur und von Rechts wegen] Zukommende hinaus' (*α* 35f.). Aber ihr *κουρίδιος πόσις* kann er nicht werden, das war nur Agamemnon, den sie aller sittlichen Pflicht ins Gesicht schlagend getötet hat (*λ* 430, *ω* 200). Ihr Verhalten ist 'schrecklicher und hündischer' (*αἰνότερον καὶ κύντερον*) als irgendein sonstiges einer Frau (*λ* 427). Nach alter indischer Auffassung kann die Frau überhaupt nur drei Todsünden begehen, unter denen der Gattenmord an erster Stelle steht (Vās. 28,7 oben S. 205)[2]). Nach klassisch-indischer Auffassung würde sie schon wegen des Ehebruchs als Schakalweibchen wiedergeboren werden (Manu 9.30), eben weil sie wie ein Schakal — oder wie die Griechen sagen: wie ein Hund — gehandelt hat, und ihr als 'Gattenfeindin' alle Bestattungsriten versagt bleiben (Manu 5.90).

Der Klytaimestre wird Penelopeie gegenübergestellt, die Odysseus, ihren *κουρίδιος ἀνήρ*, auch während seiner Abwesenheit 'in guter Weise im Sinn behielt' (*ω* 195f.). Als der fälschliche Verdacht auftaucht, einer der Freier habe sie 'geehelicht' (*ἔγημε*), erhebt sich

---

also nicht aus eigenen Stücken zurückgekehrt, sondern vom Gatten selbst zurückgeführt in das Haus, in das sie als *domina* (Catull 61. 31) gehört, weil es ihr *κουρίδιον δῶμα* (vgl. unten) ist.

[1]) Wie in Indien (o. S. 194f.) überdauert diese Unauflöslichkeit das irdische Dasein. Das hat für Menelaos die Konsequenz, daß er nicht das gewöhnliche Todesschicksal teilt, sondern um seiner ehelichen Verbindung mit der Zeustochter Helena willen ins Elysion versetzt wird (*δ* 561—569).

[2]) Die beiden anderen: Embryotötung (*bhrūṇahatyā*) und Abtreibung (*garbhapātana*) sind in Wahrheit kaum zu unterscheiden. Man wird wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, daß der einfache Begriff der 'Abtreibung' terminologisch künstlich gespalten wurde, nur weil man doch wenigstens die solenne Dreizahl erreichen wollte.

sofort der Vorwurf, sie habe es nicht vermocht, das Haus ihres *κουρίδιος ἀνήρ* sich zu bewahren (*ψ* 149ff.). Denn die rechtmäßige Frau eines rechtmäßigen Gatten ist die Herrin des Hauses. Das ist nicht nur so auch im alten Rom (vgl. z.B. Catull 61.31 *ac domum dominam voca* [*o Hymenae*]), sondern auch im vedischen Indien, wo man der Braut bei der Hochzeit zuruft (RV 10.85.26cd):

„Geh zum Haus [des Gatten], auf daß du Hausherrin (*gṛhapatnī*) seist! Gewalt habend sollst du die Anordnung ansagen (waltend sollst du schalten)."[1])

Als die Hausherrin muß die Frau durch Sparsamkeit dafür sorgen, daß der Besitz nicht verschwendet wird (Manu 5.150). Tatsächlich betrachtet Penelopeie das Haus des Odysseus als ihr *κουρίδιον δῶμα*, 'das Haus, das von ihr als Jungfrau [bei der Hochzeit] erworben wurde', das ihr als rechtmäßiger Gattin gehört und von dem sie im Fall einer Wiederverheiratung nur unter Schmerzen Abschied nehmen könnte, sicher dessen, daß ihr im Traum die Erinnerung daran aufsteigen würde (*τ* 580f., *φ* 77ff.). Wie Penelopeie von ihrem *κουρίδιον δῶμα*, spricht Here zu Zeus von 'unserem *κουρίδιον λέχος*', also dem Bett, in dem die rechtmäßige Ehe vollzogen wurde *O* 39f. Wie beim heiligen Haupt des Zeus, so schwört sie bei dem — nicht ausdrücklich als solchem bezeichneten, aber im Zusammenhang klar als solchem erscheinenden — 'heiligen' Ehebett, in dem sie ihre Unschuld verlor. Es ist heilig, weil es dauernde Verpflichtungen begründet. Beide Ausdrücke, *κουρίδιον δῶμα* und *κουρίδιον λέχος* meinen die Gegenstände vom Standpunkt des Rechts der Frau. Der Mann erwirbt keine Rechte auf das Haus erst durch die Ehe, und auch das eheliche Bett kann ihm nicht im gleichen Sinn wie der Frau heilig sein. Er hat hier nicht notwendigerweise seine Unschuld verloren — wenn beim Mann von Unschuld überhaupt die Rede sein kann —, noch auch hat er eine rechtliche oder moralische Verpflichtung zu ehelicher Treue.

Er mag es sogar in Betracht ziehen, gegebenenfalls eine Kebse seiner *κουριδίη ἄλοχος* als Lagergenossin vorzuziehen (*A* 113f.) — aus ihrer Rechtsstellung könnte er sie nur durch Rechtsbruch verdrängen. Der Wille des starken Mannes mag immerhin die Sitte beugen und einer geliebten Frau — sozusagen *κατὰ θέσιν* — die rechtliche Stellung geben, die ihr die Sitte — sozusagen *κατὰ φύσιν* — verwehrt. So hat die Kebse des Achilleus, Briseis, gehofft, Patroklos werde sie einmal durch eine förmliche Hochzeit (*γάμος*) zu der

[1]) Vgl. Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde . . . des Rigveda (1949)44.

κουριδίη ἄλοχος des Achilleus 'machen' (*T* 297ff. ἀλλά μ' ἔφασκες Ἀχιλλῆος θείοιο κουριδίην ἄλοχον θήσειν . . . δαίσειν δὲ γάμον κατὰ Μυρμιδόνεσσιν) — eine wilde Hoffnung, die der Tod des Patroklos zerstört. Denn sie hatte bereits einen Gatten, den ihr Achilleus getötet hat (*T* 295f.), kann also nach strenger Sitte und gemäß dem Wortlaut des Terminus nicht die κουριδίη ἄλοχος eines zweiten Mannes werden. Der Gebrauch des Verbs θήσειν in diesem Zusammenhang erinnert an das vedische *didhiṣu* 'eine Frau, die bereits verheiratet war, zu seiner eigenen Gattin nehmen wollend', substantiviert gebraucht im Sinne von 'unrechtmäßiger Gatte' (oben S. 190). Daß der griechische und der indische Ausdruck etymologisch verwandt sind (idg. Wurzel **dhē*, aktiv 'zu etwas machen', medial 'als etwas nehmen'), ist weniger wichtig, als die in analoger Weise zum Ausdruck kommende Auffassung, daß hier etwas — eine Ehefrau — κατὰ θέσιν, auf künstlichem Wege, geschaffen wird, was, κατὰ φύσιν, natürlicherweise, nicht sein kann.

33. Bechtels Bemerkungen zu κουρίδιος[1]) ziehen den endgültigen Schlußstrich unter einen langen Streit über Sinn und Bedeutung des Wortes, den eigentlich der große Ph. Buttmann durch seine Behandlung des Wortes in seinem Lexilogus I (1818) 31ff. entfacht hat. Buttmann bekämpfte die zu seiner Zeit übliche, durch die Etymologie nahegelegte Annahme, κουρίδιος hieße 'jugendlich' — sie entspricht dem Ansatz des PW: *kaumāra* 'jugendlich' —, und zeigte, daß es auf 'ehelich' hinauskommt. Sein Fehler war, daß er den Weg von 'zur Jungfrau gehörig' zu '[ehelich] rechtmäßig' nicht sah. Über die Akten des Streits kann man sich an Hand des Artikels κουρίδιος in Ebelings Lexicon Homericum (1885) leicht informieren. Die verschiedenen Vorschläge ('jugendlich, in der Jugend ehelich verbunden; einem wahrhaft freien Mann gehörig, fürstlich; bräutlich' usw.) sind weniger interessant um ihrer selbst willen, als weil sie mehrfach zeigen, wie leicht das Richtige, das erkannt worden ist (Buttmanns Feststellung, daß 'der Begriff der Ehe in κουρίδιος der wesentliche ist') wieder aufgegeben, und das Falsche, wenn es einmal geäußert ist (Buttmanns tastende etymologische Verknüpfung mit κύριος oder auch κορεῖν), beibehalten wird.

Die historische Gerechtigkeit aber verlangt es, festzustellen, daß die von Buttmann wie von L. Meyer und Bechtel mit Schweigen

[1]) Sie fußen auf L. Meyer, Handbuch der griechischen Etymologie II (1901) 386f., P. Kretschmer, Glotta II (1910) 318, machen es aber zum erstenmal deutlich, worauf es eigentlich ankommt.

übergangenen alten Scholien (ebenfalls durch Ebeling bequem zugänglich) die richtige Erklärung von *κουρίδιος* bereits geben. Einstimmig definieren sie *κουριδίη ἄλοχος* als *ἐκ παρθενίας γεγαμημένη, ἡ ἐξ κόρης* usw. und *κουρίδιος ἀνήρ* als *ὁ ἐκ παρθενίας ἀνὴρ γεγαμηκώς* usw. Gemäß Eust. 1184,48 kann z.B. *κουριδίη* eigentlich nicht von einer Frau gesagt werden, die man von einem anderen übernimmt, sondern nur die, die man seit ihrer Jungfräulichkeit besitzt. So haben die alten Interpreten bereits aus Homers Gebrauch des Terminus vollständig zutreffend geschlossen, daß gemäß Homer Menelaos der erste Gatte der Helena gewesen sein muß (Ariston. zu *H* 392), Homer also nichts von einem, ihrer Ehe vorausliegenden, Raub durch Theseus weiß (Ariston. zu *N* 626), und daß die von Euripides (Iph. in Aul. 1150) vorausgesetzte frühere Ehe der Klytaimestre mit Tantalos nicht homerisch ist (Scholion Q zu *λ* 430). Schließlich findet sich bei ihnen auch die zutreffende Erklärung von *T* 298, der ich die oben verwendeten Ausdrücke *κατὰ θέσιν* und *κατὰ φύσιν* entlehnt habe.

34. Als Ableitung von *κούρη* 'Jungfrau' mit einem die Zugehörigkeit bezeichnenden Suffix eignet sich *κουρίδιος* 'zur Jungfrau in Beziehung stehend' zunächst als Qualifikation von *πόσις, ἀνήρ, δῶμα* und *λέχος*. Der Ausdruck *κουριδίη ἄλοχος / γυνή* muß genau wie *kaumārī bhāryā* (oben S. 215) eine relativ junge Komplementärbildung zu *κουρίδιος πόσις* sein.

Die grammatische Ratio der Ableitung selbst bietet eine gelinde Schwierigkeit. *νυμφίδιος* zu *νύμφη*, auf das Bechtel verweist, ist noch nicht homerisch, es kann sehr wohl nach dem Muster *κούρη* : *κουρίδιος* erst nachträglich gebildet sein (so Schwyzer, Griech. Gramm. I 467). Homer kennt nur *νύμφιος*, wonach wir *κούριος* (belegt in einem nach *N* 433 interpolierten Vers als Beiwort von *ἄνθος*) erwarten.

Schwyzer l.c. meint fragend, ob *κουρίδιος* 'bloße Verlängerung von *κούριος*' sei, *δ* könne in Fällen wie *διχθάδιος, νοσφίδιος* 'als Hiatuskonsonant empfunden worden sein'. Damit wird man sich kaum zufriedengeben dürfen. So einleuchtend die Annahme ist, daß ein einmal vorhandenes Paar *κούρη* : *κουρίδιος* ein *νύμφη* : *νυμφίδιος* und sogar ein *μοιχάς* : *μοιχίδιος* (Herod.) nach sich zog, so wenig einleuchtend ist der Einfluß des bedeutungsmäßig ganz fernstehenden, übrigens erst nachhomerischen, *νοσφίδιος* auf die Bildung einer Ableitung von *κούρη*. Ganz abgesehen davon, daß die vorausgesetzte Proportion *νόσφι* : *νοσφίδιος* = *κούριος* : *κουρίδιος* auch der formalen

Stimmigkeit gänzlich entbehrt. Eine analogische Neubildung setzt ein formal und semantisch naheliegendes Muster voraus. Von einem solchen kann hier nicht die Rede sein.

Nun ist es offensichtlich, daß die banale Ableitung *κούριος* (zu *κούρη* wie *νύμφιος* zu *νύμφη* usw.) einen schweren Nachteil gehabt hätte: die Beziehung auf das Feminin *κούρη* 'Jungfrau' wäre nicht eindeutig gewesen. Man hätte es genauso gut auf *κοῦρος* 'Knabe, Jüngling' beziehen können (im Gegensatz zu *νύμφιος*, das nur zu *νύμφη* gehören kann). Gerade auf die Idee 'Jungfrau' kam es ja aber bei den Prägungen *κουρίδιος πόσις*, *κουρίδιον δῶμα*, *κουρίδιον λέχος* an.

Wie wollte man bei der Suffixation die Beziehung auf *κούρη* deutlich machen und die auf *κοῦρος* ausschließen? Der einzige Weg war, zu *κούρη* einen auch vor Suffix erscheinenden deutlichen Nebenstamm vorauszusetzen. Ein Muster konnte bieten der neben *παλλακή* liegende Nebenstamm *παλλακίδ-*. Also: *παλλακή* : *παλλακίδ-* = *κούρη* : **κουρίδ-*. Die Femininität verdeutlichende Bildungen auf *-ίδ-* sind ja auch später lebendig: *αἰχμαλωτίδ-* (Soph.) zu *αἰχμάλωτος* f., *δουλίδ-* zu *δούλη* (beide noch in der Bedeutungssphäre von *παλλακή*, *παλλακίδ-*), und schließlich *ἀμνίδ-* zu *ἀμνός* f. usw. (Schwyzer o.c.465). Von diesem *in abstracto* bildbaren, vom Sprachbewußtsein vorausgesetzten **κουρίδ-* 'Jungfrau' leitete man *κουρίδιος* ab und hatte, was man brauchte: ein eindeutiges Adjektiv: 'zur Jungfrau gehörig'.

III.

Lat. *maritus*

35. Dem homerischen *κουρίδιος* entspricht im späteren (attischen) Griechisch, wie längst bemerkt ist (L. Meyer, Hdb. der gr. Etymologie II 386f.), *παρθένιος* (Eur. Troer. 676 *παρθένειον λέχος* ~ hom. *κουρίδιον λέχος*, Plut. Pomp. 74 *παρθένιος ἀνήρ* ~ hom. *κουρίδιος ἀνήρ*) und auf jüngeren (thessalischen) *κοινή*-Inschriften *κορίδιος*, *κορικός* (P. Kretschmer, Glotta II 318). Wenn Cornelia bei Plutarch zu Pompeius von ihrem ersten Mann als ihrem *παρθένιος ἀνήρ* spricht[1]), so muß sie auf lateinisch *maritus virgineus* (*virginius*) gesagt haben — ein Ausdruck, der CIL VI 8878, 19253 belegt ist. Vgl. auch

[1]) Irrtümlich Bechtel, Lexilogus 200: 'Als *παρθένιος ἀνήρ* wird Pompeius von seiner Gattin Cornelia gefeiert ...'

Hieronymus zu Joel 1.8[1]): ... *παρθενικόν quem vulgo virgineum vocant eo quod primus florem virginitatis abstulerit* (Kretschmer l.c.). Auch das feminine Gegenstück *virginia* kommt vor (z.B. CIL V1112, VI 25395[2])). Es ist wie Sanskrit *kaumārī patnī*, hom. *κουριδίη ἄλοχος* eine nachträgliche Komplementärbildung zu dem wortbildungsmäßig allein unmittelbar sinnvollen, 'zur Jungfrau gehöriger Gatte'.

Die äußere Parallelität dieser Ausdrucksweisen darf uns nicht die Tatsache verdecken, daß sie sich inhaltlich wesentlich unterscheiden. Das homerische *κουρίδιος* verweist auf die Jungfräulichkeit der Frau bei der Eheschließung als einer Tatsache von sittenrechtlicher Bedeutung: sie begründet die gegenseitige lebenslängliche Verpflichtung der Gatten und die Rechtsstellung der Frau. Deshalb ist das *κουρίδιον λέχος* etwas Heiliges. Eine sentimentale Konnotation ist nicht nachweisbar. In diesem Sinn braucht auch Herodot *κουριδίη γυνή* 'legitime Ehefrau' in Gegenüberstellung zu *παλλακή* 'Nebenfrau [die nicht die Würde und Rechtsstellung einer legitimen Ehefrau hat]' (1.135 *γαμέουσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν πολλὰς μὲν κουριδίας γυναῖκας, πολλῷ δ' ἔτι πλεῦνας παλλακὰς κτῶνται*, 5.18 *τὰς παλλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναῖκας*).

Anders, als Homer es meinen könnte, spricht Andromache von ihrem *παρθένειον λέχος* bei Euripides. Für sie handelt es sich nicht darum, ob ein 'neues Bett' zu einer gleichwertigen Rechtsstellung führen kann — sie wird ja als kriegsgefangene Magd und Kebse (also als '*παλλακή*') fortgeführt (678 *αἰχμάλωτος εἰς δοῦλον ζυγόν*) —, sondern vielmehr um die Frage, ob sie einen anderen als ihren ersten Mann je lieben kann. Im allgemeinen 'sagt man, daß eine einzige Nacht den Haß der Frau gegen das Bett eines Mannes löst' (665f. *καί τοι λέγουσιν ὡς μί' εὐφρόνη χαλᾷ / τὸ δυσμενὲς γυναικὸς εἰς ἀνδρὸς λέχος*). Sie selbst aber 'verachtet die, die den früheren Mann (i.e. den *παρθένιος ἀνήρ*) durch ein neues Bett (im Gegensatz zu *παρθένιον λέχος*) wegwirft und einen anderen liebt' (667f. *ἀπέπτυσ' αὐτήν, ἥ τις ἄνδρα τὸν πάρος / καινοῖσι λέκτροις ἀποβαλοῦσ' ἄλλον φιλεῖ*). In den Worten dagegen, die Cornelia bei Plutarch nach der Schlacht von Pharsalos (48 v.Chr.) an Pompeius richtet, kann auch nicht die leiseste Andeutung liegen, daß sie sich ihrem 'Jungfrauengatten',

---

[1]) Septuaginta: *θρήνησον πρός με ὑπὲρ νύμφην περιεζωσμένην σάκκον ἐπὶ τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν*. Nach Kautzsch-Weizsäcker, Textbibel, besagt der Urtext: 'Wehklage, o Land, einer Jungfrau gleich, die mit dem Trauergewand umgürtet ist wegen des Verlobten ihrer Jugend'.

[2]) *virginia* heißt natürlich nicht 'das junge Weibchen, die jugendliche Gattin' (Georges), sondern 'die als Jungfrau Geheiratete'.

dem Crassus (gefallen bei Carrhae 53 v.Chr.), rechtlich oder auch nur gefühlsmäßig stärker verbunden fühlt als ihrem zweiten, dem Pompeius. *παρθένιος ἀνήρ* in ihrem Munde ist rein sachlich gemeint: 'mein erster Gatte' im Gegensatz zum zweiten (beiden glaubt sie Unglück gebracht zu haben). Wieder etwas anders steht es bei den Grabinschriften. Hier spricht die Ehefrau, die stolz darauf ist, daß sie nie einem anderen Mann gehört hat als dem, um den sie trauert.

Die Ausdrücke *κορίδιος* (*κορικός*) *ἀνήρ* (Inscr. Graecae IX 2.408, 485) und *maritus virgineus* (*virginius*) haben den Klang konventioneller Sentimentalität, wie die daneben erscheinenden Adjektiva *γλυκύτατος* (IX 2.408), *ἴδιος* (485) (vgl. englisch in zärtlicher Anrede: *'my own husband'*), *dulcissimus*[1]) usw. (CIL VI 8878 MARIT. VIRGIN. DULCISS. ET. INCOMPARABILI. BENEQUE. MERITO ... CONIUX. CARISSIMA). Denn die Frau, die nur einen Mann, ihren Ehemann, gekannt hatte, blieb — wenn nicht dem Gesetz und der in der Praxis befolgten Sitte, so doch — dem Gefühl etwas Besonderes: Prop. 4.11.36 *in lapide hoc uni nupta fuisse legar* (entsprechende Ausdrücke auf Grabinschriften: *univira*, *univiria*, *unum ex virginitate ... matrimonium experta*, *unius marita*, *unicuba*, *uniiuga*); auch im Kultus wird ihr gelegentlich eine besondere Stellung zugebilligt: Liv. 10.23, Tac. ann. 2.86 usw.; die Wiederverheiratung auch einer Witwe behielt etwas Anstößiges für das Gefühl, so häufig sie in Wahrheit vorkam: Plut. q. r. 105[2]).

Inhaltlich gehört also *maritus virgineus* eher in die Nachbarschaft von Joel 1.8, als zu homerischem *κουρίδιος πόσις*, das vielmehr so genau wie nur möglich dem indischen *kaumāra pati* entspricht.

36. Der aus älterer Zeit ererbte römische Vermählungsritus setzt unzweideutig, wie es im alten Griechenland der Fall ist, die Jungfräulichkeit der Braut voraus (vgl. Marquardt l.c.), wie auch schon der bezeichnende Name des dem Griechischen entlehnten Hochzeitsgottes (*Hymen*, *Hymenaeus*). Bekannt ist die starke Betonung und Sentimentalisierung der Virginität der Braut in Catulls Hochzeitsgedichten (vornehmlich in 61,62; Kroll, Catull zu 62: 'seine Wirkung beruht eben darin, daß es die allgemein menschlichen Empfindungen ausspricht, die überall bei gesitteten Völkern durch den Übergang der Braut in die Hand des Mannes ausgelöst wer-

[1]) Vgl. z.B. Catull 66.33 *pro dulci coniuge* (m.), 67.1 *dulci ... viro* (Kroll, Catull: *'dulcis* konventionell'); Verg. Aen. 2.777 *o dulcis coniunx*!

[2]) Vgl. zu all dem J. Marquardt, Privatleben der Römer I (1886) 42 nebst Anm. 2 und 4.

den'[1]). Auch noch für Martial ist die Braut gemäß konventionellem Ideal *virgo*, so verdorben der junge Gatte sein mag: 11.78.3 (*flammea texuntur sponsae, iam virgo paratur*), 12. Vgl. auch z. B. 12.42.

Die Erinnerung an eine Zeit, in der die Jungfräulichkeit der Braut nicht nur als Gegenstand hergebrachter Sentimentalität 'allgemein menschliche Empfindungen auslöste', sondern ernsthafte rechtliche Bedeutung hatte, bewahrt nun nicht nur der römische Ritus, sondern auch ein uralter Terminus, der, wie ich meine, das eigentliche Äquivalent des homerischen κουρίδιος im Latein ursprünglich war: das Adjektiv *maritus, a, um.*

[1]) Daß Catull 62 nicht das Bild einer griechischen Hochzeit gibt und auch nicht etwa die Übersetzung eines griechischen Originals sein kann, daß vielmehr der Platz dieses *epithalamium* — weder in Griechenland noch in Rom, sondern — in einer nur ihm eigentümlichen idealen Sphäre ist, in der griechische und römische Elemente gemäß motivierbarer, dichterischer Absicht gemischt erscheinen, hat Ed. Fraenkel — im Widerspruch gerade auch gegen Kroll — Journal of Roman studies 45 (1955) 1—8 (insbes. 6ff.) gezeigt.

Die Gelegenheit sei benutzt, zu sagen, daß ich durchaus dafür stimme, Sapphos Zeile (frg. 95, Diehl 120): [Ἔσπερε . . .] φέρεις ἄπυ μάτερι παῖδα zu übersetzen: 'o Abendstern, . . . du holst fort der Mutter das Kind (die zu verheiratende Jungfrau)'. ἄπυ ist mit dem Dativ konstruiert, wie ἀπυ sonst im Arkado-Kyprischen. Man darf Sapphos Ausdruck nicht einfach ins Attische umsetzen: ἀποφέρεις τῇ μητρί (so Fraenkel o.c. Anm. 7), denn das müßte natürlich heißen: 'du bringst der Mutter zurück' (vgl. z.B. Euripides, Phoen. 1161). Die Konstruktion 'jmdm. (dat.) etwas forttragen' (vgl. RV 10. 87. 18 *á vṛścyantām áditaye durévāḥ* 'die von übler Absicht sollen der Aditi [dat.] abgespalten sein' [Delbrück, Altind. Syntax 143: 'eine Ausdrucksweise, die praktisch auf dasselbe hinausläuft, als wenn der Ablativ stünde']) und 'von jmdm. (abl.) etwas forttragen' dürften ursprünglich nebeneinander möglich gewesen sein. Das Arkado-Kyprische hat sich ausschließlich für die erstere, die übrigen Dialekte haben sich für die letztere Konstruktion entschieden. Das Äolische, wie so oft altertümlich, zeigt noch eine Spur des alten Nebeneinander. Vgl. auch Delbrück, Altind. Syntax 446 zu *ápa*: 'ἄπα wird nicht mit Casus verbunden', d.h. es ist nicht einem speziellen Casus zugeordnet; es heißt ursprünglich nicht 'von', sondern 'fort'. — Die von E. Schwyzer, Griech. Gramm. II 448 vorgetragene Vermutung über, angeblich sekundäre, Entstehung von ἄπυ mit Dativ im Arkado-Kyprischen überzeugt nicht. Warum sollte gerade in Verbindung mit ἄπυ eine uralte Verwechslung von Ablativ- und Dativformen stattgefunden haben? — Ich übersetze also Sapphos Gedicht:

> 'O Abendstern, alles bringst du, was die strahlende Morgenröte auseinandertrieb: du bringst [der Mutter] das Schaf, du bringst [der Mutter] die Ziege (der Abend ist die Zeit, da die jungen Tiere bei der Mutter trinken) — [aber] du holst fort der Mutter das Kind [bei der Hochzeit].'

Catull 66. 32 *Hesperus e nobis, aequales, abstulit unam* konkretisiert und individualisiert (Fraenkel o.c. Anm. 22a).

Der ursprüngliche Sinn des Adjektivs wird als 'mit einer Frau (Braut) versehen' (H. Lommel, Idg. Femininbildungen [1912] 19), 'mit einer Frau verbunden' (J. Wackernagel, IF XXXI [1912/13] 255), 'mit einem jungen Weibe versehen' (so formuliert bei Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb. II 41) angesetzt. Um ganz richtig zu werden, bedarf diese Begriffbestimmung noch einer Präzisierung. *maritus, a, um* heißt: 'mit einer Ehefrau verbunden', d.h. die Konnotation der Legitimität und der Unauflöslichkeit der Verbindung ist von ausschlaggebender Wichtigkeit. Sie kann ferner historisch noch einen Schritt weiter zurückverfolgt werden. Es ergibt sich eine noch um etwas ältere Bedeutung: 'durch eine [Frau, die bei der Eheschließung] Jungfrau [war,] charakterisiert'. Sie ist vom Sprachgebrauch, aber auch von der Analyse der Wortbildung her zu erweisen. Ich behandle zunächst die semantische, dann erst die etymologische Frage.

maritus, a, um 'durch eine Ehefrau charakterisiert (d.h. von ihr begleitet, mit ihr verbunden usw.)'. (§§ 37—38)

37. Seit Plautus begegnet *maritus, a, um* auch als Qualifikation von Dingen. Epid. 180 (*Pulcra edepol dos pecuniast — Quae quidem pol non maritast*) wird scherzhaft unterstellt, daß eine Mitgift (*dos*) 'nicht durch eine Ehefrau charakterisiert (d.h.: nicht von ihr begleitet)'[1] sein könne (vgl. Lommel, Idg. Femininbildungen 19, Wackernagel, IF XXXI 255). Cato agr. 32.2 *arbores maritae* 'Bäume, die mit einer Ehefrau (der als ihre *coniunx* gedachten Weinrebe) versehen sind'. Analog lassen sich auffassen: Liv. 27.31.5 *vagabatur ... per maritas domos* 'durch Häuser, in denen Ehefrauen waren', Ovid ep. 2.41 *tori mariti* 'mit Ehefrauen versehene Betten', 'eheliche Betten'; Prop. 4.11.33, Ovid ep. 11.103 *faces maritae* 'von der Jungfrau (der jungen Ehefrau) begleitete Fackeln' = 'Fackeln des Hochzeitszuges' = 'Hochzeitsfackeln'.

In Catull 67, einem fingierten Gespräch mit einer Haustür (*ianua*), wird dieser vorgeworfen, sie habe ihrer Pflicht (d.h. der Pflicht, unkeusche Besucher fernzuhalten) nicht mehr genügt, nachdem eine Ehefrau ins Haus gezogen war: 6 *postquam es ... facta marita* 'nachdem du zu einer durch eine Ehefrau charakterisierten gemacht wurdest' (d.h. 'nachdem das Haus eine *domus marita* [Livius] wurde'). Die Tür antwortet auf den Vorwurf in, wie mir scheint,

[1]) In der späteren Sprache müßte man sagen: *sine femina*. Vgl. Martial 12.95.7 *sine femina maritus*.

sehr bezeichnender Weise[1]): 19 *primum igitur, virgo quod fertur tradita nobis / falsum est* ... 'Zunächst denn: wenn gesagt wird, eine Jungfrau sei uns (mir) anvertraut worden, so ist das falsch.' Also der Ausdruck *marita* 'durch eine Ehefrau charakterisiert' involviert hier noch die Vorstellung, daß man nur durch eine als Jungfrau geheiratete Ehefrau *maritus, a, um* sein kann[2]).

So genau haben die augusteischen Dichter das Adjektiv nicht mehr verstanden. Sie haben sich offenbar die — ererbten — Wendungen *domus marita, ianua marita, torus maritus, faces maritae* usw. als praktische Synonyma von *domus coniugalis, torus coniugalis* usw. interpretiert und demgemäß auch von *sacra marita* (Prop. 3.20.26, Ovid ep. 12.89: beachte wie nahe ep. 2.41 *Junonemque toris quae praesidet alma maritis* und ep. 12.89 *Juno sacris praefecta maritis* sich in der Ausdrucksweise stehen) 'Heiligkeit der Ehe', *iura marita* (Ovid ars 2.381; *coniugalia iura* z.B. Metam. 6.536) 'eheliches Recht', *marita fides* (Prop. 4.3.11) 'eheliche Treue', *Venus marita* (Ovid ep. 16.283) 'eheliche Liebe' gesprochen. Am weitesten geht Horaz carm. saec. 20, wenn er das Gesetz des Augustus *de maritandis ordinibus* 'über die das Sichbeweiben betreffenden Ordnungen' schlichtweg *lex marita* 'Ehegesetz' nennt. Porphyrio sagt dazu: *maritam autem legem pro maritali Plautina videtur auctoritate dixisse* (mit Hinweis auf Plautus Epid. 180) — er irrt freilich, wenn er meint, daß das plautinische [*dos*] *non marita* 'nicht von einer Ehefrau begleitete Mitgift' wörtlich hieße: '*quae non maritalis est*'[3]).

Der dichterische Gebrauch von *maritus* im Sinn von *coniugalis* zieht nach sich einen entsprechenden von *caelebs* 'alleinlebend,

[1]) Kroll, Catull, zu 67. 19 kaum richtig: 'die [in 19 gegebene] Mitteilung hängt mit der angeblichen Schuld der Tür nur lose zusammen ... Aber es kommt im Grunde nicht auf die ... Schuld der Tür an, sondern auf die Mitteilung alles umlaufenden ... Klatsches.'

[2]) Wie ursprünglich im alten Indien (o. S. 180f.), verschlägt die Tatsache einer früheren Verheiratung der Frau nichts, da ihr erster Mann impotent war (Catull 67, 20ff.).

[3]) Übrigens stand Horaz ein *maritalis* 'ehelich' noch kaum zur Verfügung. Diese Ableitung nur erst bei Ovid, wo es aber in ganz speziellem Sinn gebraucht scheint: *maritalis vestis* (ars 2. 258) ist das Gewand, mit dem sich Mägde als Mädchen edler Geburt verkleiden, um die vor Rom erschienenen Feinde, die das *conubium* von den Römern fordern, zu täuschen; also: 'ein zu einem rechtmäßigen Gatten (*maritus*) [den eine *serva* oder *ancilla* nicht haben kann] dienliches (d.h. für die Erwerbung eines *maritus* m. nötiges) Gewand'. 'Hochzeitskleid' oder 'eheliches Gewand' kann den Sinn nicht treffen.

unverheiratet': Catull 68.6 *in lecto caelibe*, Ovid ep. 13.105 'in dem Bett, das des Gatten entbehrt' (es schwebt vor: *torus maritus* 'eheliches Bett'); *vita caelebs* Hor. ep. 1.1.88, *caelebs vita* Ovid trist. 2.163 'Junggesellenleben' (es schwebt vor ein **marita vita* 'mit einer Ehefrau verbundenes Leben'[1]) = *vita coniugalis*)[2]).

38. Am häufigsten bezeichnet *maritus* natürlich den verheirateten Mann — auch im Tier- und Pflanzenreich, auf das man menschliche Verhältnisse überträgt[3]) — als 'beweibt' oder, substantiviert, als

---

[1]) *fides marita* (Prop. 4. 3. 11) und das vorausgesetzte **vita marita* gehören zusammen wie 'die [eheliche] Lebensführung und die [eheliche] Treue [deines] Gatten' bei Martial 12. 96. 1 (*vita fidesque mariti*).

[2]) Der hier angemerkte dichterische Gebrauch der Adjektive *maritus, a, um* und *caelebs*, der auf einer Erweiterung der historisch legitimen Konstruktion von *maritus, a, um* beruht, ist wohl zu unterscheiden von jenen Fällen, in denen ein ursprüngliches Substantiv zunächst als Apposition moviert wird und dann in adjektivische Funktion hinübergleitet, also von Ausdrucksweisen wie *exercitus tiro, exercitus victor, corruptrix provincia, civitas serva, serva opera* (Plaut. Pers. 280a), *praedia serva, victricia arma* (Verg.) und entsprechendes Verwendungen von *δοῦλος, παρθένος* und *virgo*, über die J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax II 53ff. handelt. In diesen letzteren Zusammenhang gehört z.B. auch *adulteros crinīs* (Hor. carm. 1. 15. 19f.), das nicht dasselbe ist wie *adulteri crinīs* 'die Locken (Acc.) des Ehebrechers' (Hor. carm. 4. 9. 13): vielmehr sind die beim Ehebruch entscheidend mitwirkenden Locken des Paris selbst durch die Apposition als 'Ehebrecher' bezeichnet (vgl. Kießling-Heinze zu 1. 15. 19). Vgl. auch Ovid am. 3. 4. 5 *adultera mens*. — Das Adjektiv *maritus, a, um* erscheint bei Cato agr. 32. 2 als Qualifikation der als Männer vorgestellten, wenn auch grammatisch femininen, Bäume: *arbores maritae* (vgl. auch Colum. 3. 11. 3 *olivetum . . . maritum*). Aber das substantivierte *maritus* m. 'der Beweibte, Gatte' kann, im Gegensatz zu *servus*: *serva*, *victor*: *victrix*, als Apposition nicht moviert werden — natürlich nicht, da ein weiblicher 'Gatte' nicht möglich: Catull 63. 54 *vitis ulmo coniuncta marito* 'die [Wein-]ranke, die der Ulme (grammatisches Feminin) als ihrem Gatten verbunden ist'. Erst in späterer Zeit wird *maritus* m. 'Gatte' als Apposition in solcher Weise gebraucht, daß es adjektivischer Funktion, bei der aber die Bedeutung der des alten *maritus, a, um* in keiner Weise entspricht, nahekommt: z.B. Pervig. Ven. 4. *mariti imbres* 'die Regengüsse, die Gatten sind (d.h. 'schwängernd, befruchtend wirken')': Thes. s.v. *maritus* 404. 7ff. Motion ist auch hier nicht möglich. Man weicht ihr aus, indem man *maritalis* gebraucht: Aug. serm. 72. 1 *maritalis aura violat flores* (Thes. s.v. 399. 72).

[3]) So genau wie das eben möglich. Im Tierreich ist der '*maritus*' der einer Gruppe von Weibchen, die als seine *uxores* aufgefaßt werden können, ständig zugeordnete Begatter, z.B. Hor. carm. 1. 17. 7 *olentis uxores mariti* (neben dem einzelnen Weibchen dagegen erscheint das männliche Tier als *coniunx*: Ovid fast. 1. 334); im Pflanzenreich ist es ein bestimmter Baum, der mit einer Weinranke eng und für die Dauer verbunden worden ist und von ihr

'den Beweibten'[1]). Auch hier ist die Konnotation der Rechtmäßigkeit, der Unauflöslichkeit der Bindung und der Ausschließlichkeit des männlichen Partners stets gegenwärtig. Vgl. z.B. Plautus Cas. 291 *Sed utrum nunc tu caelibem ted esse mavis liberum / an maritum servom aetatem degere . . .* 'Aber willst du nun lieber ein alleinlebender (nichtverheirateter) freier Mann sein oder als beweibter Sklave dein Leben verbringen . . .?' Der Scherz hat seine Würze daher, daß eine rechtmäßige Ehe (*iustum conubium, iustae nuptiae*) nur zwischen römischen Bürgern, also Freien, möglich ist (*conubium habent cives Romani cum civibus Romanis*), mit Sklaven ist eine Ehe ausgeschlossen (*cum servis nullum est conubium*)[2]); insbesondere kann nur eine Freie 'rechtmäßige Ehefrau' (bei Plautus: *uxor*) sein, nicht aber eine 'Sklavin' (vgl. z.B. Ovid ep. 3.99f. . . . *nec me pro coniuge gessi / saepius in domini serva vocata torum*), während der Mann, so wird unterstellt, durch die unauflösliche Bindung legitimer Ehe zum lebenslänglichen 'Sklaven' wird.

Das denominative Verb *maritare* ist von dem substantivierten *maritus* m. 'der Beweibte, Gatte' abgeleitet. Es heißt a) zum Gatten (*maritus*) machen: Hor. iambi 2.9f. *adulta vitium propagine / altas maritat populos* 'er macht die hohen Pappeln zu Beweibten durch die erwachsenen Sprosse der Weinreben (sie ist als *adulta virgo*: carm. 3.2.8, *tempestiva viro*: carm. 1.23.12 gedacht); b) 'mit einem Gatten (*maritus*) versehen' (nicht etwa 'zur Gattin machen', da eine *marita* f. 'Gattin' erst augusteisch ist): Varro r.r. 2.9.10 *dicuntur catulire, i.e. ostendere velle se maritari* ('mit einem Gatten verbunden werden', d.h., wie unser 'begattet werden': 'geschwängert werden'). Vgl. auch z.B. Colum. 7.3.6, 8.2.12, Plin. nat. 16.93.

maritus m. '[legitimer] Ehegatte', *marita* f. 'eheliche Gattin'. (§§ 39–42)

39. Während ein substantiviertes *maritus* 'der Beweibte, Verheiratete' schon bei Plautus vorkommt (z.B. Cas. 782), ist ein mit

umschlungen gehalten wird (z.B. Catull 62.54 [*vitis*] *ulmo coniuncta marito*). Auch *coniunx* 'Gemahl' ist hier möglich: Colum. 5.6.18 *si vetustae ulmo vitem applicueris, coniugem necabit.* Ist hier das Commune *coniunx* gewählt, weil *ulmus* — grammatisch an und für sich feminin — durch das nebenstehende Adjektiv (*vetustae*) allzu deutlich als Feminin charakterisiert war? — Im Gegensatz zu *ulmus maritus* (Catull), *amictā vitibus ulmo* (Hor. ep. 1.16.3): *platanus caelebs* (Hor. carm. 2.15.4).

[1]) Die Materialien aus der alten Sprache vollständig gesammelt bei J. Köhm, Altlat. Forschungen (1905) 61f.

[2]) Marquardt, Privatleben 28 nebst Anm. 3.

Genetiv (der Frau) und Possessivpronomen konstruierbares *maritus* 'Ehegatte' nicht vor dem ersten Jahrhundert nachweisbar. Die ältesten Belege (Cicero de iuvent. 1.31,32, Rabir. 8, CIL I 1007.4) bei Wackernagel IF XXXI 255.

marita f. 'eheliche Gattin'[1]) ist noch jünger. Es begegnet erst bei augusteischen Dichtern (auch auf Inschriften, später vereinzelt).

Dem *maritus* m. gegenübergestellt werden nun nicht nur der *caelebs* (*maritus* : *caelebs* schon mehrfach bei Plautus) und etwa *casti pueri* (Hor. ep. 2.1.132), sondern auch der Ehebrecher, der mit der Gattin des *maritus* sündigt (z.B. *adulter* Hor. carm. 3.6.25ff.; *correptor* Hor. sat. 2.7.61ff.; *dedecorum pretiosus emptor* Hor. carm. 3.6.29ff.; *moechus* Mart. 2.83.1; 3.85.1f.) oder der, der unerlaubte oder unzüchtige Beziehungen überhaupt hat (*lingua maritus, moechus ore*: Mart. 11.61.1; 6.22.2).

Natürlich kommen auch bei anderen Ausdrücken für 'Ehemann' solche Gegenüberstellungen vor (z.B. *vir* : *adulter* Hor. carm. 3.24. 19f.; Mart. 10.95.1; *moechus* : *vir* Mart. 3.70.1; *moechus* : *coniunx* m. Mart. 12.93 1f.). Trotzdem ist es offensichtlich, daß gerade der Gedanke an die Legitimität zur Wahl des Ausdrucks *maritus* m. führt. Denn wenn auch *maritus* m. und *vir* oder *coniunx* m. gelegentlich sich einfach gegenseitig ersetzen können (z.B. Catull 64.373f. *coniunx* : *maritus*; Hor. carm. 3.14.10f. *puellae ... virum expertae*: ep. 2.1.132 *ignara puella mariti*; Ovid ars 2.153, Metam. 1.146; Mart. 11.71.1,5), könnte man doch *maritus* m. nicht überall, wo *vir* 'Mann, Ehemann' oder wo *coniunx* m. 'Gemahl' erscheint, einsetzen.

40. Mehrfach stellt Martial *maritus* m. 'legitimer Ehegatte' und *vir* 'Mann (als Geschlechtspartner)' gegenüber. Z.B.: 8.46.7f. *Felix quae tenerum vexabit sponsa maritum / et quae te faciet prima puella virum* 'Glücklich die [dir einst] Verheiratete, die [dann dich] den zarten[2]) als ihren [rechtmäßigen] Gatten (bei dem sie es darf) [liebend] quälen (aufreizen) wird und die dich als erstes Mädchen

[1]) Die feminine Form des Adjektivs *maritus, a, um* erscheint nie als Qualifikation einer Ehefrau. *marita* f. ist also nicht eine substantivierte Adjektivform, sondern eine Motionsform, die sich zu *maritus* m. verhält wie *serva* zu *servus*, *moecha* zu *moechus* usw. Vgl. Lommel, Idg. Femininbildungen 18ff.

[2]) Der Angeredete ist ein *tener* [*coniunx*], wie sonst die Gattin als *tenera coniunx* 'zarte Lagergenossin' erscheint (Hor. carm. 1. 1. 26, Tib. 1. 6. 33).

[das du hast] zum Mann machen wird'. Vgl. auch 11.78.5,12; 8.12.3f. *inferior matrona suo sit Prisce marito / non aliter fiunt femina virque pares* 'die Ehefrau sei ihrem Ehegatten [mit Hinsicht auf Besitz] unterlegen; nicht werden sonst Mann und Frau [als Geschlechtspartner] gleich (zu einander passend)'. Auch in 4.58.1:

In tenebris luges amissum Galla maritum
nam plorare pudet te puto Galla virum

dürfte der Witz auf der Konfrontierung der Termini *maritus* m. und *vir* liegen — nicht, wie z.B. L. Friedländer meint, in der von *in tenebris luges* 'du betrauerst im Geheimen' und *plorare* '[laut] beweinen': gerade die Ehebrecherin, als die Friedländer die Galla betrachtet, wird ja in der Öffentlichkeit ihre Trauer zeigen, im Geheimen aber nicht betrübt sein. Ich verstehe: 'Du trauerst, Galla, um den in der Finsternis [des Orcus] verlorenen Gatten; denn du schämst dich, Galla, glaub ich, um den Mann zu weinen.' An und für sich verhält sich Galla nicht anders als alle anderen trauernden Witwen, wie die Grabinschriften zeigen, auf denen der verstorbene Mann vorzugsweise *maritus* 'Ehegatte' genannt wird. Nur Martials Bosheit unterschiebt ihr (*'puto'*) ein besonderes Motiv[1]: sie weint, angeblich nicht um ihren 'Mann', weil der *vir* der *femina Galla*, ein *Gallus* ('Kastrat') wäre[2]); wenn sie das andeutete, würde sie zugeben (wovor sie sich — angeblich — schämt: *pudet te puto*), daß er zu tun pflegte, was nicht *'virile'* (7.67.17) ist: 10.95.

Man kann geradezu sagen, daß die Wortwahl Martials es einleuchtend macht, daß schließlich das neugeschaffene *maritus* m. 'Ehegatte' das altererbte — in der alten Komödie allein herrschende — *vir* 'Ehemann' ganz und gar verdrängt (vgl. z.B. frz. *mari*, ital. *marito* 'Gatte, Ehemann'). Das Nomen *maritus* m. war sozusagen eine notwendige Neuschöpfung, denn es liefert die einzige unzweideutige Benennung des legitimen Ehemanns. Auch dem, ebenfalls alten, *coniunx* m. 'Lagergenosse, Gemahl' — noch bei Martial durchaus möglich und auf Inschriften mit *maritus* konkurrierend (Köhm, Altl. Forschungen 86) — ist es überlegen. Denn *coniunx*

---

[1]) Die indische Kunsttheorie würde hier von einer *utprekṣā* 'Ausdeutung' (wörtlich 'Erwartung [daß sich etwas so oder so verhält]') sprechen. Dem *puto* Martials würde also ein *śaṅke* 'ich fürchte' oder *manye* 'ich denke' antworten.

[2]) So scherzhaft vorausgesetzt nach *Gallus* 'Gallier', *Galla* 'Gallierin' (vgl. Livius 22.57.6 *Gallus et Galla, Graecus et Graeca*).

kann auch den *de-facto*-Gatten, der nur in einem 'eheähnlichen Verhältnis' mit einer Frau lebt, bezeichnen:

Trag. frgm. 103(118) Pac. 216 *paelici superstitiosae cum vecordi coniuge* (vgl. Köhm, o.c. 85); Ovid am. 1.10.2 von Helena: *coniugibus belli causa duobus erat* 'sie war Kriegsursache ihren beiden Gemahlen (d.h. dem Menelaos und dem Paris)'; ep. 17.120 '*Tyndaridis coniunx*' *tertia dixit* '*eris*' „Die dritte [Göttin, Venus] sagte [zu Paris]: 'du wirst der Gemahl der Tochter des Tyndareus (Helena) sein'." Als er die Helena verführt, spricht zwar Paris bei Ovid (ep. 16.195) so, als ob er ihr *maritus*, ihr rechtmäßiger Ehegatte, werden könne, in Wahrheit ist das allein Menelaos (ep. 16.297[1]), 303). Die von ihrem Schwager vergewaltigte Philomena klagt, sie sei zur *paelex . . . sororis*, 'der [illegitimen] Nebenfrau ihrer Schwester', gemacht worden, deren Gatte nun ein *geminus coniunx* — nicht etwa ein *bimaritus* 'ein zweifach legitim Verehelichter': Cic. pro Plancio 30 — geworden sei (Ovid metam. 6.537).

Kommt es darauf an, daß unter *coniunx* der legitime Ehemann verstanden wird, ist es wünschenswert, den Terminus ausdrücklich zu qualifizieren: Ovid ep. 20.9f. *coniugium pactamque fidem, non crimina posco*; *debitus ut coniunx non ut adulter amo* 'ich fordere Verbindung und vertragsmäßig abgemachte Treue (Hendiadyoin für: *matrimonium*), nicht Verbrechen (außereheliche Liebe). Ich liebe dich wie ein verpflichteter Gemahl (= *maritus*), nicht wie ein Ehebrecher.' Prop. 4.3.49 *omnis amor magnus sed aperto in coniuge* (= *marito*) *maior*.

41. Erwartungsgemäß deutlich vernehmbar ist die Konnotation der Legitimität und daher auch der besonderen moralischen Stellung des *maritus* auch bei Horaz. Auf die Gegenüberstellungen *maritus* m.: *adulter, corruptor, dedecorum pretiosus emptor* (carm. 3.6.25ff., sat. 2.7.61ff., carm. 3.6.29ff.) wurde bereits hingewiesen.

Carm. 3.5.5ff. *milesne Crassi coniuge barbara*
turpis maritus vixit et hostium
— pro curia inversique mores! —
consenuit socerorum in armis?

Das heißt — mit verdeutlichenden Hinzufügungen, die bei Beachtung der sorgfältigen Wortwahl und Wortstellung des Originals sich selbstverständlich ergeben und nur bei einer Übersetzung in

[1]) Vom Thes. s.v. *maritus* 404. 43 fälschlich auf Paris bezogen.

unsere Sprache notwendig werden —: „Hat [wirklich] des Crassus Soldat [der im Jahre 53 v. Chr. bei Carrhae in parthische Gefangenschaft geriet] weiterzuleben vermocht [statt sich umzubringen], [noch dazu] geschändet durch eine Barbarengemahlin, [ja durch sie] legitimer Ehegatte[1]), und ist er [sogar] alt geworden, [noch dazu] in den Waffen der Feinde — ach [pervertiertes] Recht und pervertierte Sitten! —, die [nun sogar] seine angeheirateten Verwandten sind?"

Vgl. die Bemerkungen im Kommentar von Kießling und Heinze (9. Auflage 1958), zu denen nur zu sagen wäre, daß der Satz: 'neben *coniuge barbara* . . . ist *maritus* an sich überflüssig', nicht ganz richtig ist. Unter *coniunx* f. könnte man ja auch (Prop. 2.8.29; Verg. ecl. 8.18,66; Ovid ep. 2.103) eine Kebse oder Geliebte, eine Frau, mit der man nur in eheähnlichem Verhältnis lebt, verstehen. Das eigentlich Schändliche in den Augen des Horaz ist aber, daß 'wirklich Ehen mit den *barbarae* geschlossen sind' (Kießling-Heinze), durch die der römische Krieger *soceri* erwirbt, deren Waffen er nun trägt, obgleich sie die Erbfeinde Roms sind.

Carm. 3.14.5 *unico gaudens mulier marito*

„Die Frau (Livia), voller Freude über den heimkehrenden alleinigen Gatten (Augustus)."

Nach Kießling-Heinze wäre hier der *unicus maritus* 'der einzigartige Gatte, wie ihn keine andere Frau besitzt', wozu alsbald angemerkt wird, daß 'dieser hyperbolische Gebrauch von *unicus* bei Personen zu allen Zeiten selten gewesen ist, häufig wohl nur bei Livius'. Allerdings kann Horaz kaum meinen, daß Augustus der 'einzige' Gatte der Livía ist, neben dem sie keinen anderen hat — also *unicus* wie in der Wendung *unicus filius* gebraucht —, denn das wäre doch gerade bei Livia, die von ihrem ersten Gatten geschieden ist, ein recht zweifelhaftes, Kritik herausforderndes Kompliment. Wir werden wohl an *unus et unicus amicus* zu denken haben, das man verstehen kann: 'mein einziger (neben dem ich keinen anderen habe) und alleiniger (der neben mir keinen anderen

[1]) Mit *turpis maritus* zu konfrontieren: *moecha turpis* Catull 42.3, *turpi... peccet adultero* Hor. carm. 1.33.9, *turpiter . . . virum cognovit adultera virgo* Ovid. ep. 6.133. Hierher wohl auch Hor. carm. 1.37.9f. *contaminato cum grege turpium / morbo virorum* 'mit der verdorbenen (moralisch und physisch) Schar der durch Krankheit (krankhafte Neigung und Fehlen der männlichen Kraft) häßlichen (moralisch und physisch) Männer [die gar keine wirklichen Männer sind]'. *turpis maritus* ist also ein *oxymoron*.

hat, also mir allein gehört) Freund'. Der 'alleinige Gatte' wäre also der, der außer durch Livia durch keine andere *maritus*, 'legitim (d.h. wirklich) verheiratet' ist und sein kann[1]). Vgl. Ovid trist. 2.161ff. [*Livia*] *quae nisi te nullo coniuge digna fuit; quae si non esset, caelebs te vita deceret, nullaque, cui posses esse maritus, erat* 'Livia, die keines Gemahls außer deiner würdig war [wenn sie auch tatsächlich einen besessen hat]; wenn sie nicht wäre, würde dir (Augustus) ein Junggesellenleben anstehen, und keine gab es [je], der du hättest legitimer Ehegatte [im eigentlichen, moralischen Sinn des Wortes] sein können [wenn du auch vorher bereits zweimal ein *coniunx* m. warst].' Auch *unicus maritus* CIL III 8178 könnte sehr wohl meinen 'alleiniger (der nie eine andere Ehefrau hatte) Gatte'; aber 'einziger Gatte' läßt sich nicht ausschließen (wohl aber 'einzigartiger Gatte').

Die so offensichtlich charakteristische Verwendung von *maritus* m. bei Horaz im Sinne von 'rechtmäßiger Gatte' läßt es nun ganz unwahrscheinlich — um nicht zu sagen: unmöglich — erscheinen, daß er in carm. 2.5.16 *maritus 'de amatore'* gebraucht habe (so Thes. s.v. *maritus* 404.74), also damit einfach den 'Liebsten' (so Kießling-Heinze in der einleitenden Paraphrase zu 2.5) bezeichne. Die ganze Auffassung der Ode bei Kießling-Heinze scheint mir eben deshalb verfehlt, weil das Stichwort *maritus* mißverstanden ist. Es kann sich nicht um die Liebe des Dichters zu einem beliebigen jungen Mädchen handeln, auf dessen später erwachende Zuneigung er rechnet[2]), sondern nur um einen Rat an einen jungen Ehemann

---

[1]) *unicus* ist wohl im gleichen Sinn gemeint carm. 2.18.14 *satis beatus unicis Sabinis* 'genügend reich durch mein alleiniges Sabinergut'. Horaz fühlt sich durch seinen bescheidenen Landbesitz reich, nicht: obgleich er sein einziger ist, sondern: weil er ihm allein gehört. Hierher wohl auch Catull 62.28 ... *qualis unica ab optima / matre Telemacho manet / fama Penelopeio* '[solches Lob,] wie der Ruhm, der dem Telemach, dem Sohn der Penelope, von seiner alleinigen, vorbildlichen Mutter [für immer] bleibt'. Es ist wohl gemeint, daß während der langen Abwesenheit des Ulisses, während der die vorbildliche Tugend der Penelope sich bewährte, die Mutter nur dem Telemach gehörte, er also ihre einzige Stütze war. 'Einzigartig', auf 'Ruhm' bezogen, paßt nicht zu *qualis*; 'einzig', ebenfalls auf 'Ruhm' bezogen, würde Telemach herabsetzen, der doch als schönes Beispiel genannt wird; 'einzig', auf die Mutter bezogen, wäre sinnlos; und 'einzigartig', auf die Mutter bezogen, sprachlich ungewöhnlich und neben *optima* nichtssagend.

[2]) Man schließt wohl daraus, daß der Angeredete nicht genannt ist, daß Horaz sich selbst in der Ode anrede, wobei der Wunsch, die Lyrik des Dichters als Erlebnislyrik autobiographischen Charakters zu verstehen, im Hintergrund steht. Das Fehlen einer Anrede ist eben in der delikaten

(*maritus*), dessen ganz junge Frau[1]) noch nicht ihre ehelichen Pflichten erfüllen kann (Vers 1,2), auf die er also vorläufig — noch kurze Zeit — warten soll (Vers 3), die ihn dann aber von selbst 'stürmisch' begehren wird (Vers 4 ... *iam proterva fronte petet Lalage maritum*), wie es sonst Gepflogenheit des Gatten gegenüber der jungen Frau ist (carm. 3.11.11f. *adhuc protervo cruda marito*). Dafür wird sie dann so sehr geliebt (*dilecta*) sein[2]) — das heißt so dauernd und ausschließlich — wie weder (*quantum non*) die 'flüchtige Pholoe' (*Pholoe fugax*) — sie ist 'flüchtig' nicht weil sie die Freier flieht, sondern weil sie sich rasch von einem zum andern wendet — noch andere [flüchtige] Liebchen (männlichen und weiblichen Geschlechts) es sein konnten, die vor der Ehe die Leidenschaft des jungen Gatten entflammt haben, denen aber allen gemeinsam ist, daß sie dem Liebsten nicht für die Dauer verbunden bleiben, wie die *coniunx* dem *maritus*[3]), und von denen er nun, so begehrenswert sie sind, nichts mehr wissen darf (Catull 61.141ff., 146ff.). Der hohe Preis der Schönheit des Knaben Gyges, in den das Gedicht ausklingt, ist wohl motiviert. Der Dichter gleitet nicht vom Thema ab, weil er sich, sozusagen unwillkürlich, 'beim Gedanken an die jetzt schon liebenswerten mehr und mehr erwärmt' (Kießling-Heinze), sondern weil gegen diesen Hintergrund die besondere Liebe, die der Ehefrau zukommen wird, um so heller erstrahlt: *nulla est gloria praeterire asellos* (Mart. 12.36.13).

42. Neben den verschiedenen Benennungen (*uxor, coniunx, matrona, femina, mulier*) und Bezeichnungen (*sponsa, nupta*) der Ehefrau, die im klassischen Latein zur Verfügung stehen[4]), er-

Situation begründet. Da der Name der Frau genannt ist, weiß derjenige, an den der Rat ergeht, schon, wer gemeint ist; und andere geht es nichts an. Auch ein fiktiver Name ist unangebracht, wo der wirkliche taktlos wäre. Vgl. z.B. das Fehlen einer Anrede in dem ähnlich gelagerten Fall Martial 12.96.

[1]) Vgl. o. S. 172 Anm. 1.

[2]) Natürlich von dem angeredeten *maritus*, nicht, wie Porphyrio meint, *a quocumque qui eam viderit*, aber auch nicht, weil sie dann 'liebenswerter' sein wird, als die 'jetzt schon liebenswerten', wie Kießling-Heinze verstehen lassen.

[3]) Martial stellt die *fides mariti* 'die [der Ehefrau geltende] Treue des Gatten' der den Lustknaben geltenden *brevis et fugitiva Venus* gegenüber: 12.96.1, 4.

[4]) Eine Häufung von Ausdrücken bietet Martial 12.96. Man beachte, wie genau die Wortwahl — *maritus* 'legitimer Ehegatte' (, der zur Treue verpflichtet ist), *dominus* 'Eheherr' (, der eine bevorzugte Stellung im Haushalt hat und dem im allgemeinen die Vorteile zukommen), *vir* 'Ehemann' (, der

scheint bei den augusteischen Dichtern auch das als Femininum zu *maritus* m. neugebildete *marita*. Es ist aber nicht einfach ein Synonym von *uxor*, das die Ehefrau als die Trägerin der allgemeinen ehelichen Pflichten benennt, oder von *matrona*, das ihre gesellschaftliche Stellung, ihren Stand, und ihre rechtlichen Ansprüche an den Mann hervorhebt, oder von *coniunx*, das sie als [geliebte] Lagergenossin bezeichnet. *marita* ist die *legitima coniunx* (Ovid metam. 10.437), *uxor legitima* (Martial 5.75), aber nicht eigentlich insofern sie einen *maritus* m. hat, der ihr gegenüber verpflichtet ist, sondern insofern sie selbst legal verheiratet ist, insbesondere insofern ihr selbst die speziell weibliche, eheliche Verpflichtung zur Treue aufliegt. Dies ist jedenfalls der Gesichtspunkt, der die augusteischen Dichter zur Wahl des Ausdrucks *marita* veranlaßt. Daß sich *marita* als normaler Ausdruck für Ehefrau nicht durchgesetzt hat, liegt eben daran, daß diese Bezeichnung sie nicht als die weibliche Partnerin des *maritus* charakterisiert[1]), sondern als sein weibliches Gegenstück. So ist z. B. auch die *serva* das weibliche Gegenstück zum *servus*, die *adultera* 'Ehebrecherin', die ihre eigene Ehe bricht, das weibliche Gegenstück zum *adulter* 'Ehebrecher', der in eine fremde Ehe einbricht. Ich übersetze demgemäß: 'eheliche Gattin' (im Unterschied zu 'Ehegattin').

Ovid fasti 2.139 *tu rapis, hic castas duce se iubet esse maritas* 'du (Romulus) raubst [Jungfrauen], dieser (Augustus) befiehlt, daß unter seiner Herrschaft die ehelichen Gattinnen keusch sind (d. h. keinen Ehebruch treiben)': nicht etwa ihren *mariti*, sondern den im vorausgehenden Satz selbstverständlich zu verstehenden [sabinischen] Jungfrauen sind die *maritae* gegenübergestellt. Jenen nimmt

---

einer Frau bedarf), *coniunx* 'ehelicher Lagergenosse' (, der in kein fremdes Bett gehört); *paelex* 'Nebenfrau, illegitime Geliebte des verheirateten Mannes', *uxor* 'Ehefrau' (, die ihrem Mann den normalen ehelichen Umgang schuldet), *matrona* 'Gattin' (, die rechtliche Ansprüche an ihren Gatten hat) und *femina* 'Frau' (, die erotische Ansprüche an ihren Mann hat) — dem Zusammenhang gerecht wird.

[1]) Es ist daher von vornherein unwahrscheinlich, daß *mariti* plur. bei Horaz und Ovid je einmal *'de viro et uxore'* gesagt seien (so Thes. s. v. 404.65f.). Tatsächlich ergibt die Auffassung 'Ehemänner' einwandfreien Sinn: Hor. ars 398 *dare iura maritis* 'den Ehemännern Rechte [gegenüber den Ehefrauen, die im Urzustand der Menschheit in ungehinderter Promiskuität lebten,] zu geben'; zu der entsprechenden indischen Vorstellung vgl. o. S. 165. Ovid fasti 3. 395 *pugna est aliena maritis* '[Waffen-]Kampf paßt nicht zu [neu] verheirateten Ehemännern'; die Ergänzung: '[neu]', ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem von Hochzeit die Rede ist; zur Vorstellung vgl. Deuteronomium 24. 5.

Romulus durch den Raub ihre Keuschheit, diesen gibt Augustus sie zurück[1]). Prop. 4.7.63 stellt der ehebrecherischen Clytaemestra, die ihren Ehemann erschlagen hat, und der ebenfalls ehebrecherischen Pasiphae, die mit einem Stier sündigt, Andromede und Hypermestre entgegen: *Andromedeque et Hypermestre sine fraude maritae.* Beide sind 'betrugslos' (*sine fraude*) eben als 'eheliche Gattinnen', d.h. gegenüber ihren *mariti.* Denn Hypermestre ist 'lügnerisch, wortbrüchig' — wenn auch auf rühmlichste Art — gegenüber ihrem Vater (*in parentem splendide mendax* Hor. carm. 3.11.34f.) und Andromede gegenüber ihrem früheren Verlobten, auf dessen Seite sie sich auch dann nicht schlägt — noch wäre Zeit —, als Theseus in hoffnungslos scheinendem Kampf gegen ihn steht (Ovid metam. 5.152f.). Auch sonst pflegt der Ausdruck *marita* eine besondere Spitze zu haben: Ovid ep. 4.134 *fas omne facit fratre marita soror* 'die Schwester (Juno), die durch ihren Bruder (Jupiter) eheliche Gattin[2]) ist, macht alles [auch das Unrecht] zum Recht'. Helena, die *Lacaena adultera* (Hor. carm. 3.3.25), kann vom Standpunkt der Trojaner, die ihr ihr Unglück verdanken, schlicht und verächtlich die '[stadt-]fremde Frau' (*mulier peregrina*: Hor. carm. 3.3.20, von Horaz der Juno in den Mund gelegt, wohl im Gedanken an Cleopatra, vgl. Kießling-Heinze in l.c.) genannt werden. Vom Standpunkt der allgemeinen Moral, die ihr und des Ehebrechers (*adulter*) Paris Verhalten verurteilt, ist sie die *Graia, Taenaria, Therapnea marita* (Ovid metam. 12.609, ep. 13.45, ars 3.49): sie ist eine *adultera* eben insofern sie 'eheliche Gattin' ist. Beim Mann ist das anders: er ist *adulter*, insofern er in die Ehe eines *maritus* einbricht; ob er selbst *maritus* ist, spielt keine Rolle[3]). Vom Standpunkt der Medea ist die nach ihr dem Jason vermählte Creusa eine *paelex* 'Nebenfrau' (Hor. iambi 3.13f., 5.63f., Ovid ep. 12.175), wie

---

[1]) So rühmt es auch Horaz der Gesetzgebung des Augustus in unschuldigem Optimismus — hoffen wir es — nach: *nullis polluitur casta domus stupris / mos et lex maculosum edomuit nefas* (carm. 4.5.21f.).

[2]) Gewöhnlich ist Juno — ohne Spitze — *soror* und *coniunx* (z.B. Hor. carm. 3.3.64, Verg. Aen. 1.46f.); *Juno matrona*: Hor. 3.4.59. — Betont amoralisch sieht sich Myrrha als *filia coniunx* (Ovid metam. 10.326).

[3]) Nur gelegentlich wird die Frau, die die Rechte der Ehegattin stört, in Nachahmung des Gebrauchs des maskulinen *adulter* ebenfalls *adultera* genannt: Catull 61.102. Andererseits kann der illegitime Liebhaber einer Jungfrau oder der 'Buhle, Liebhaber [der nicht Ehemann ist]' überhaupt ebenfalls *adulter* heißen: Hor. carm. 3.16.4, 1.33.9, 36.19. Das weibliche Gegenstück hierzu ist *virgo adultera* Ovid ep. 6.133 (*turpiter illa virum cognovit adultera virgo*).

sie es selbst vom Standpunkt ihrer Vorgängerin Hypsipyle ist (Ovid ep. 6.81,149). Vom Standpunkt des Jason, der durch die mit allem Pomp und allen Riten gefeierte Hochzeit mit Creusa ein *novus maritus* (Ovid ep. 12.1) einer *nova nupta* (ep. 12.27) wird[1]), ist sie seine 'eheliche Gattin'. Aber als solcher spricht Medea von ihr mit Hohn: *stultae dum te iactare maritae / quaeris* (ep. 12.177f.). 'Töricht' ist diese 'eheliche Gattin', weil sie den Worten, Schwüren und Erzählungen ihres Gatten, des treulosen und lügnerischen Jason, zu glauben für ihre Pflicht hält — wie Jason verstehen soll — und weil sie — wie Medea eigentlich meint — nicht ahnt, daß sie in Wahrheit die Ehe nie auf dem *lectus genialis* vollziehen, sondern im giftigen Brauthemd verbrennen wird.

Mit einer Spitze gebraucht auch Horaz *marita*. In dem Schmähgedicht iambi 8 werden 11ff. der angegriffenen buhlerischen Alten ironische Zugeständnisse gemacht: *esto beata . . . nec sit marita quae rotundioribus onusta bacis ambulet* 'du magst reich sein . . . und da mag keine eheliche Gattin sein, die mit runderen Beeren (vollkommeneren Perlen[2])) beladen herumspaziert'. Eine Gattin, die es mit ihrer Treuepflicht gegen ihren Mann so ernst nimmt wie sie soll, die also wirklich, auch nach ihrem Verhalten, eine *marita* ist, kann gar nicht so vielen Schmuck tragen wie die *libertina*[3]) oder die *adultera*, der ihre zahlreichen Liebhaber Geschenke gemacht haben und von der recht eigentlich das Wort des Properz gilt: *an quisquam in tanto stuprorum examine quaerit: 'Cur haec tam dives? quis dedit? unde dedit?'* (2.32.41f.).

43. Die historische Verfolgung der Verwendung von lat. *maritus, a, um*, des substantivierten *maritus* m. '[legitimer] Ehegatte' und seiner schließlich entstandenen Motionsform *marita* f. 'eheliche Gattin' führt also auf eine Grundbedeutung 'durch eine legitime Ehefrau charakterisiert'. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß von diesem Ausgangspunkt aus der Sprachgebrauch als sinnvoll sich entwickelnd verstehbar wird, ja daß es nützlich für die Exegese werden

---

[1]) Medea gebraucht die seit Plautus im Sinn von 'junger (frischgebackener) Ehemann' und 'junge (frischgebackene) Ehefrau' geläufigen Ausdrücke natürlich doppelsinnig, also auch als 'neuer Ehemann' und 'neue Ehefrau' mit Hinblick auf die alte Ehe Jasons mit ihr selbst.

[2]) Der Ausdruck ist gewiß abschätzig gemeint.

[3]) Es scheint mir keineswegs ausgemacht, daß die angegriffene Person eine *matrona* (so Kießling-Heinze) ist, noch auch, daß der Dichter einmal ein Liebesverhältnis zu ihr gehabt hat (so Kießling-Heinze). Warum das Gedicht noch häßlicher machen, als es sowieso ist?

kann, an ihn anzuknüpfen. Für die Wortbildung ergibt sich nun der zwingende Schluß, daß wir es mit einem Stamm *marī-to-* 'charakterisiert durch eine *marī*', d.h. 'eine legitime Ehefrau' zu tun haben, also einer Bildung analog der von *aurītus* 'durch Ohren charakterisiert', *cornūtus* 'durch Hörner charakterisiert', *barbātus*, *honestus*, *onustus* usw.; griech. *ἀ-γέρασ-τος*, *θαυμα-τός* usw. (Schwyzer, Griech. Gramm. I 503), lit. *akýtas* 'durch Augen charakterisiert', abg. *mъnogo-ocitъ* 'vieläugig'. lit. *dantýtas* 'mit Zähnen versehen', lit. *barzdotas*, slav. *bradatъ* 'bärtig', lit. *ragúotas* 'gehörnt' usw. (Hirt IF XXXI 13).

44. Die Frage ist, wie der Stamm *marī-* 'legitime Ehefrau' etymologisch verstanden werden kann. Drei ernsthafte Möglichkeiten stehen zur Diskussion.

1. M. Leumann, Die lateinischen Adjektiva auf *-lis* (1917) 12 Anm. 1 will von einem **masī*, also einer Femininbildung von *mas-* 'Mann' ausgehen, dessen Bedeutung er als 'die zum Mann gehörige, Männin, Frau' ansetzt.

Dieser Bedeutungsansatz scheint mir in sich widerspruchsvoll. Entweder ist **mas-ī* gebildet zu *mas-* wie etwa idg. *vl̥q-ī-* 'Wölfin' (ursprünglich: 'zu einem Wolf *vl̥q^{u}o-* gehörige'), meint also 'zu einem Mann Gehörige, Ehefrau': in diesem Fall böte urarisch *nā́rī* 'zu einem Mann Gehörige, Ehefrau' (mit derivativer Vr̥ddhi von *nr̥* 'Mann' abgeleitet) eine genaue semantische Analogie. Oder **mas-ī* (< **masiə*) ist Motionsform zu *mās*, *maris* m. 'Mann', meint also 'Männin, Frau': in diesem Fall böte lat. *vira* (Festus 261 M: *sed feminas antiqui ... viras apellabant*), Motionsform von *vir* m. 'Mann', eine — formal allerdings nicht ganz stimmige — Analogie.

Da *marītus* 'durch eine Ehefrau charakterisiert' heißt, kommt aber sowieso nur die erste Alternative in Frage. Es läßt sich gegen sie nichts ganz Durchschlagendes einwenden. Es fehlt hier nur dem vorausgesetzten **masī* 'zum Mann gehörig, Ehefrau', ein Hinweis auf die Legitimität, die, wie wir sahen, für den Sprachgebrauch so sehr wesentlich ist und die man daher auch in der ursprünglichen Prägung vernehmen möchte. Kurz gesagt: warum kann Paris der *coniunx*, aber nicht der *marītus* der Helena genannt werden, wenn *marītus* nichts ist als 'mit einer Gemahlin (*coniunx*) versehen'?

2. J. Wackernagel, IF XXXI (1912/13) 255 möchte *marītus* durch Dissimilation aus **martītus* entstanden sein lassen. Er setzt

ein idg. **marti-* f. voraus, das in lit. *marti-* 'Braut, Jungfer' (allenfalls auch in kretisch *Βριτο-(Βριτα-)μαρτις*) erhalten wäre. Ein *martī-to-* (mit Längung des *-i-* wie in lat. *aurītus*, lit. *akytas*, slav. *ocitъ* usw.) 'durch eine Jungfrau charakterisiert', d.h. 'durch eine [als] Jungfrau [geheiratete und daher legitime Ehefrau] charakterisiert' würde semantisch allen Ansprüchen genügen. Wackernagels Vorschlag ist in dieser Hinsicht dem Leumanns überlegen. Insbesondere sei noch einmal erinnert an die Betonung der Jungfräulichkeit im Hochzeitsritus (oben S. 223) und an die Ausdrucksweise Catulls (67.6 und 19).

Trotz seiner semantischen Plausibilität hat Wackernagels — 'mit Vorbehalt' vorgetragener — Deutungsversuch nicht viele Freunde gefunden. Die recht spärlichen Spuren eines *marti-* in idg. Sprachen lassen ein idg. **marti-* f. 'Jungfrau' nicht mit Sicherheit erschließen; insbesondere ist die vorausgesetzte Dissimilation, genauer: das 'Usuellwerden einer solchen [sonst nur sporadisch als Sprach- oder Schreibfehler belegten] dissimilierten Form in der Gemeinsprache ... schwer denkbar' Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb. s.v.), um so mehr als ja die Lautfolge *K-tīt-V* gar nicht etwa vereinzelt ist. Die Zunge, der Typen wie *partītus*, *sortītus*, *vestītus* (zitiert von Wackernagel o.c. 256) geläufig sind, wird kaum gewohnheitsmäßig über **martītus* stolpern. Wirklich undenkbar ist die Dissimilation allerdings nicht (*partītus* usw. könnten jüngere Bildungen als **martītus* sein).

Leumanns Vorschlag ist formal, Wackernagels Vorschlag semantisch befriedigender. Der erstere hat eine semantische, der letztere eine formale Schwäche. Beiden gemeinsam ist, daß sie eine idg. Stammform voraussetzen, die nicht als sicher rekonstruierbar gelten kann. Für ein idg. **masi-* 'zum Mann gehörig' fehlen im Latein wie in anderen idg. Sprachen alle bestätigenden Spuren; das lit. *marti-* könnte sehr wohl eine verhältnismäßig junge Umformung sein, die es auf *pati-* 'Gatte' reimen läßt (vgl. unten S. 241).

3. Semantisch und formal einwandfrei wäre dagegen die Annahme einer Herleitung von einem idg. Stamm **meriə, mᵊriā-* 'Jungfrau'. Läßt sich ein solcher Stamm für das Idg. wahrscheinlich machen? Ich gestehe, daß ich keine Schwierigkeiten sehe. Auch ohne *marītus* zu berücksichtigen, würde man zu dem Ansatz dieses Stammes geführt werden.

45. Neben ved., aw. **kaniya-* 'jung' oder dgl., mit dem substantivierten Feminin ved. *kan(i)yā*, aw. *kainyā* 'Jungfrau, unverheirate-

tes Mädchen', steht ein Stamm *kanī́* (< **kaniə*[1])): aw. Nom. sing. *kaini* (= *kanī*), Acc. plur. *kainyo* (erwartet würde **kainīš*), Dat. plur. *kainibyo* (= *kanibhyas*) und *kanīn-* : aw. *kainīn-* f., ved. Gen. plur. *kanī́nām* 'Jungfrau'. Vom Stamm *kanīn-* abgeleitet: ved. *kanī́nā* 'jung', *kanīnaká* 'junger Mann', Sanskrit *kānīna* 'Jungfernsohn'. Die gleiche *n*-Erweiterung eines alten *-ī(*-iə)*-Stammes auch in lat. *rēg-* : **rēgī-* : *rēgīna* (möglicherweise **rēgnī* = ved. *rājñī* : **rēgnīna* > *rēgīna*), *gallus* : **gallī-* : *gallīna*[2]), griech. *γλῶσσα* (**-iə*) : *γλωχιν-*[3]).

Wie neben **kaniya-* 'jung' oder dgl. ein *kanī́* f. 'Jungfrau', steht neben ved. *div(i)yá* 'himmlisch' ein *devī́* 'die Himmlische' (idg. **deiu̯iə*). Also läßt sich auch neben ved. *már(i)ya* 'junger Mann, adolescens', aw. *mairya* 'junger Mann, Jüngling', *mairyā* 'junge Frau'[4]) ein* *marī* 'Jungfrau' voraussetzen.

Idg. müßte man das Wort als **mériə*, Gen. sing. **mᵊri̯ás* fordern, wie das aus der Entsprechung ved. *devī́*, Gen. sing. *devyás* : griech. *δῖα*, Gen. sing. *δῖᾱς*, */δίης* zu erschließende **deiu̯iə*, Gen. sing. **diu̯i̯ás* zeigt (vgl. auch lit. *deivė* 'Göttin, Gespenst').

Freilich zeigen die arischen Sprachen keine Spur eines **marī* 'Jungfrau'. Dafür läßt sich ein idg. **mériə*, **mᵊri̯á-* durch griech., balt. und germ. Gegebenheiten bestätigen.

Zu idg. **deíviə* 'die Himmlische' verhält sich griech. *δῖα* (< **divja*) wie griech. *Maῖρα* zu idg. **mériə*. Allerdings ist *Maῖρα* nur als Name des Sirius belegt, nicht in appellativem Gebrauch. Etymologisch interpretierbar aber ist *Maῖρα* ohne weiteres, nämlich als 'die Glanzhafte'[5]). Wie **deíviə* (ved. *devī́*, griech. *δῖα*, lit. *deivė*) 'die Himmlische' von *diu̯-* m. oder f. 'Himmel', so muß **mériə* von einem Wurzelnomen **mer-*, **mᵊr-* f. 'Glanz' (von der Wurzel *mer* 'glänzen', die in griech. *μαρμαίρω* 'glänze' verbal vorliegt) abgeleitet sein. Ein idg. **mériə*, Gen. sing. **mᵊri̯ás* 'die Glanzhafte' steht außerdem fest durch preuß. *mary*, lit. (plur.) *marios* (*mãrės*) 'Meer, Haff' und germ. *marīn-* f. 'Meer, die See' (got. *marei*, as. *meri*). Idg. **meriə* : **meriən-*

---

[1]) Der idg. Vokalismus der ersten Silbe bleibe dahingestellt. Erwarten würde man **kén(ə)iə*, *kn̥i̯á*. **kn̥ī-* > ved. *kanī́* wie **kekn̥-rs* > ved. *cakanur* (gegenüber **tetr̥-rs* > ved. *titirur* und **tetn-rs* > ved. *tatnur*).

[2]) Vgl. Wackernagel-Debrunner, Altind. Gramm. II 2 § 256*iβ* nebst Anm. (S. 421).

[3]) W. Schulze, Kleine Schriften 118 und 73 Anm. 2.

[4]) Zu aw. *mairya* usw. zuletzt R. Hausschild, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung VII, Heft 1 (1959) 64ff.

[5]) Vgl. hierzu und zum folgenden W. Schulze, Kleine Schriften 118.

(*$m^{ə}$riən-) wie ved. aw. *kanī́* : *kanī́n-* usw. (oben S. 239f.). Lat. *marīnus* : *$m^{ə}$riə wie ved. *kanī́na* : *kanī́*.

Also an einem idg. **mériə*, *$m^{ə}$riā́-* 'die Glanzhafte'[1]) ist so wenig zu zweifeln wie an idg. **deíu̯iə*, *diu̯i̯ā́-* 'die Himmlische'.

Ja, es gibt ein außerlateinisches Zeugnis für **meriə* im Sinn von 'Jungfrau'. Griech. *μεῖραξ* f., Gen. sing. *μείρακος* 'Junges Mädchen' ist ja einwandfrei erklärbar als Vertreter eines älteren Stammes **meriə-k̂-*, der sich zu **meriə* verhält wie lat. [*vic-*]*trī-c-* zu Sanskrit [*kar-*]*trī*, griech. [*ψάλ-*]*τρια* (idg. **-triə*), oder griech. *κᾱρῡκ-* (hom. *κήρῡκ-*) 'Herold' zu Sanskrit *kāru-* 'Sänger' (das lange *ū* des griechischen Wortes bleibt seltsam). In *Μαῖρα* usw. liegt die reduzierte, in *μεῖραξ* die vollstufige Stammsilbe vor.

Möglicherweise ist auch lit. *marti-* 'Jungfrau, Braut' eine den Reim zu *pati-* 'Gatte' herstellende Umformung eines auf idg. **meriə*, *$m^{ə}$riā-* zurückgehenden Stammes **marė*. Vgl. die schon im Idg. gebildete Nebenform zu **su̯esōr-* 'Schwester', das auf **bhrā́ter-* 'Bruder' reimende **su̯ester-*, ferner z.B. die von den Verwandtschaftswörtern beeinflußte Flexion von Sanskrit *patiḥ*, Gen. sing. *patyuḥ* 'Gatte' und *sakhā*, Gen. sing. *sakhyuḥ* 'Freund'.

Wir erhalten also ein idg. **mériə*, *$m^{ə}$riā́-* 'die Glanzhafte', gebraucht im Balt. und Germ. im Sinn von 'die See' (vgl. auch lat. *marīnus*), im Griech. als Name des funkelnden Hundsternes (*Μαῖρα*) und im Sinn von 'junges Mädchen' (*μεῖραξ*). Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, lat. *marīto-* 'durch eine Jungfrau charakterisiert, mit einer legitimen Frau verheiratet' aus diesem Zusammenhang zu lösen.

46. Wie ved. *már(i)ya* (idg. **meri̯i̯o-*) 'Adoleszent' (etym. 'der Glanzhafte') und idg. **meriə* 'die Glanzhafte' (auch im Sinn von

---

[1]) Ved. *márīci* m. 'Strahl' ist mir stammbildungsmäßig, trotz W. Schulze, Kleine Schriften 118 Anm. 1, nicht ganz klar. Vgl. Wackernagel-Debrunner, Altind. Gramm. II 2 § 261 (S. 429). Auf den Versuch, ved. *maryā́dā* 'Grenze' hier einzuordnen (vgl. z.B. Graßmann, Wb. s.v.) ist wohl zu verzichten. Heißt es ursprünglich 'die Anteile (vgl. griech. *Μοῖρα*) zerschneidend (Wurzel *do*, i. e. *dā* 'schneiden')? Man erwartete freilich den Akzent auf der letzten Silbe. Etwa substantivierende Akzentzurückziehung (Sanskrit kṛṣṇá 'schwarz': kṛ́ṣṇa 'schwarze Gazelle' (Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 6c S. 19f.); griech. *λέπρα*, *λεύκη*, *ψώρα* neben *λεπρός*, *λευκός*, *ψωρός*: W. Schulze, Kleine Schriften 117)? *maryā́-* könnte alter Dualstamm eines *Μοῖρα* entsprechenden **marī́* 'Teil' (griech. *μέρος*, zu Wurzel *mṝ* 'packen, greifen', skṛt. *mṛṇāti* 'packt' (o. LXVI 232f.), griech. *μάρναμαι* 'kämpfen' (ursprünglich: 'sich gegenseitig packen') sein.

'Jungfrau') von **mer-*, **mᵊr-* f. 'Glanz'[1]) abgeleitet sind, so müssen auch ved. *kan(í)yā* 'Jungfrau' und *kanī́-* 'Jungfrau' sekundäre Ableitungen von einem Wurzelnomen **kenə-*, **kn̥-* f. 'Glanz' (oder dgl.)[2]) sein. Denn das Suffix **-iio-* sowohl wie das Suffix **-iə-* sind *'taddhita'* und bilden nicht Nominalstämme aus der Wurzel[3]). *kan(í)yā* und *kanī́* bedeutete also ursprünglich auch so etwas wie 'die Glanzhafte'. Daß man mit beliebigen Ausdrücken für Glänzen von Schönheit und strahlender Jugend sprechen kann, ist so selbstverständlich, daß man es nicht eigentlich ernsthaft zu belegen braucht: RV 10.107.10 *kan(í)yā śúmbhamānā* 'strahlende, glänzende Jungfrau', 7.56.16 *yakṣadṛ́śo ná śubháyanta máryāḥ* 'sie glänzen wie Lichtglanz blickende (oder: ‚wie als Lichtglanz erscheinende') junge Männer'; Ilias *Γ* 392 *κάλλεῖ τε στίλβων καὶ εἵμασιν* 'erstrahlend durch Schönheit [des Körpers] und [golddurchwirkte] Gewänder' (von Paris, danach Hor. carm. 3.3.25 *splendet*), Hor. carm. 1.5.13 *nites* 'du erstrahlst [verführerisch]' (von einem schönen jungen Mädchen).

Die griechischen Adjektive *δῖος* 'himmlisch' und *καινός* 'neu' (erst seit Herodot) lassen sich nicht mit ved. *div(i)yá* und **kaniya* auf gemeinsame Grundformen zurückführen: erwartet würde in diesem Fall ein Ausgang *-ιος* (> **-iio-*)[4]). Eine besondere Erklärung der griechischen Bildungen, die für beide Fälle zureicht, ist notwendig. Man wird also zu der Annahme geführt, daß *δῖος* nachträgliche Weiterbildung zu ererbtem *δῖα* 'die Himmlische'[5]), und *καινός* zu

[1]) Erhalten in den (alten) lat. Formen: Abl. sing. *mare*, Gen. plur. *marum*, die nachträglich in das Paradigma des neutralen *i*-Stammes **mari* > *mare* 'das Glänzende, das Meer' eingegliedert wurden? Hierzu ved. mar-út 'vom Meer her blasend'(?): Thieme, Festschrift F. Weller (1954), 665?

[2]) Verbal erscheint die Wurzel in ved., aw. *kan* 'an etwas Gefallen finden' (etymologisch: '[vor Freude, freudiger Begierde] erglänzen'; hom. *καίνυμαι* 'jmdn. (Acc.) übertreffen' (wohl aus 'überglänzen' oder vielmehr 'jmdn. fort-(*ἀπό*)-glänzen, durch seinen Glanz verdunkeln' Od. *ϑ* 127, 219).

[3]) Also *div(i)yá* von *div-* m. f. 'Himmel', *dur(i)ya* von *dúr-* f. 'Tor': mißverständlich Specht o. LXII 219 Anm. 1.

[4]) *δῖος* steht bei Homer stets mit der ersten Silbe in der Hebung, außer I 538 *δῖον γένος*. Dies ist zugleich die einzige Stelle, an der es nicht eine Person oder eine als Person gedachte Sache qualifiziert. Es heißt hier nicht 'himmlisch', sondern 'von Zeus abstammend' und wird als *δι(ϝ)ιος* zu lesen sein. So W. Schulze im Kolleg (WS 1925/26) — Hom. *δῖογενής* natürlich durch metrische Dehnung für *δῖογενής*, vgl. *διοτρεφές* (⏑ – ⏑).

[5]) Diese Erklärung von *δῖος* trug W. Schulze im Kolleg (WS 1925/26) vor, indem er stillschweigend seinen früheren, in ganz andere Richtung gehenden Versuch (Zur Geschichte lat. Eigennamen 435 Anm. 3, zitiert bei Specht o. LXII [1935] 219 und Schwyzer, Griech. Gramm. I [1939] 472 Anm. 1) aufgab.

ererbtem, später verlorengegangenen und in der älteren Sprache zufällig nicht belegtem **καινά* 'die Glanzhafte' (= arisch *kanī́*) ist. Es handelt sich um eine Art Motion — vom Femininum zum Maskulinum —, durch die die ursprünglichen Substantiva *δῖα* 'die Himmlische' und **καινά* 'die Glanzhafte' adjektivisiert werden: *δῖος* 'himmlisch' (nicht mit Genitiv konstruierbar wie *δῖα* : *δῖα γυναικῶν* 'die Himmlische unter den Frauen', *δῖα θεάων* 'die Himmlische unter den Göttinnen'), *καινός* '*glanzhaft, neu'.

Bei seiner absprechenden Beurteilung der Annahme eines Zusammenhangs von *marītus* und *μείραξ* f. ('die Kombination ist falsch': IF XXXI 255) geht Wackernagel von der unrichtigen Voraussetzung aus, ved. *már(i)ya* (Wackernagel schreibt: *márya*) und *μεῖραξ* seien identischer Stammbildung (vielmehr: einerseits **-iio-* : ved. *-iya-*, andererseits *-iə-* : ved. *-ī*, vorgriech. **-ja-*) und schließt außerdem gewiß mit Unrecht aus dem Verhältnis *auri-*: *aurītus*, ein langes *ī* vor dem Suffix *-to-* müsse notwendigerweise aus kurzem *i* gelängt sein[1]). Richtig ist doch nur, daß es daraus gelängt sein kann.

Man darf sogar vermuten, daß die 'Längung' ihren historischen Ausgangspunkt in den Fällen hat, da *-to-* an alte, auf *-ī* und *-ū* auslautende Dualstämme[2]) antrat. Ursprünglich berechtigt wären dann *-ī-* und *-ū-* in Fällen wie lat. *cornūtus* 'durch [zwei] Hörner charakterisiert'[3]), *aurītus* 'durch zwei Ohren charakterisiert', lit. *aky-tas* 'durch [zwei] Augen charakterisiert'[4]). Erweiterung des Ge-

[1]) Diese Vorstellung schwebt wohl auch Specht o. LXII 218 vor. Seine Behandlung von *marītus* ist überhaupt wenig überzeugend. Der Einwand, **mᵉrī-to* stelle eine sonst unparallelisierbare Weiterbildung 'aus dem Nominativ' dar, ist geradezu unverständlich: bei allen Stämmen auf *-ī* und *-ā* fungiert zwar der Stamm als Nominativ, bleibt aber deshalb 'Stamm'. *marī-* : *marītus* nicht anders als **bordhā-* : *barbātus*, slav. *bradatъ*, lit. *barzdótas*. — Daß man aus ved. *már(i)ya*, griech. *μεῖραξ* keinen *i*-Stamm erschließen kann, wie es Specht dann doch tut, hatte bereits Wackernagel richtig gesagt. — Die Proportion *'marītus* zu **meri*' wie *'fīnītus* zu *fīnis*' ist offensichtlich unrichtig (*fīnītus* natürlich zu dem denominativen Verbalstamm *fīnī-* : *fīnīre* usw.). — Irrig auch die Beurteilung von *rēgīna* und *gallīna*. — Die Semantik von *marītus*, auf die es doch schließlich ankommt, bleibt völlig unberücksichtigt.

[2]) Von H. Hirts 'Casus indefinitus' (IF XXXI 19) glaube ich absehen zu dürfen. Er war dem Richtigen aber in so greifbare Nähe gerückt (l.c.), daß es wunder nimmt, wieso er es nicht sah.

[3]) Auch in lit. *raguotas* 'gehörnt' liegt wohl der alte Dualstamm (in slav. plur. *rogá* 'Hörner' kann Dualstamm, aber auch Kollektivstamm auf *-ā* vorliegen) zugrunde.

[4]) Vgl. abg. Nom. Acc. plur. (urspr. dual) *ušī* : Dat. Instr. *ušima* 'Ohren', und *oči* : *očima* 'Augen'.

brauches läge vor zunächst in *mənogo-ocitъ* 'mit vielen Augen begabt'; lit. *danty-tas* 'durch Zähne charakterisiert' (semasiologischer Ausgangspunkt: Kennzeichnung etwa eines Ebers); lat. *crīnī-tus* 'durch [schönes, gepflegtes, schmückendes] Haupthaar charakterisiert', *εὐπλόκαμος*'; schon Ennius scaen. 31, von Apollo (semasiologischer Ausgangspunkt: 'durch in dualische Hälften gescheiteltes Haupthaar charakterisiert'[1]).

47. Das idg. Sekundärsuffix *-to-*, dessen Funktion es war, jemanden oder etwas als durch den im vorhergehenden Nominalstamm genannten Begriff charakterisiert zu bezeichnen, ist im Sanskrit nur noch in seltenen Spuren nachweisbar (Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammatik II 2 § 438a, [S. 588]), z.B. *ánapta* 'wasserlos', *asûrta* 'sonnenlos', *sûrta* 'sonnig', denen sich aber Awestisches zur Seite stellen läßt: *hukərəp-ta* 'von schöner Gestalt', *axvarə-ta* 'sonnenlos'.

Ein, wie es scheinen möchte, besonders interessantes Beispiel führen Wackernagel-Debrunner nicht an. In RV 8.46.21,24 (*pṛthuśrávasi kānīté, pṛthuśrávasaḥ kānītásya*) begegnet ein *'Pṛthuśrávas kānītá*, also ein Pṛthuśravas ('Breitruhm'), Sohn des **kanīta*'. **kanīta* aber kann doch nur mit dem Sekundärsuffix *-ta-* von *kaní-*

---

[1]) Da *crīnis* m. offensichtlich zunächst 'in Flechten geteiltes, oder sonstwie geschmücktes Haupthaar, Flechten, gekämmte Locken' ist, scheint mir die schon antike Zusammenstellung (Varro ling. 6. 81) mit *cerno* 'scheiden' *discrīmen* 'Unterscheidung' (Muller, Altlit. Wb. 112) keineswegs mit Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb. s.v. 'in der Bedeutung unbefriedigend'. Dies Urteil könnte doch viel eher für die von Walde-Hofmann empfohlene Zusammenstellung mit *crīsare* 'mit den Schenkeln wackeln' Geltung beanspruchen. Die Grundbedeutung 'durch Scheitelung geteiltes und in Ordnung gebrachtes Haupthaar' wird durch den in Ennius' *crīnītus* verbauten Dualstamm **crīnī-* 'gescheitelte Haarhälften' geradezu evident. Der zu allen Zeiten besonders häufige Plural *crīnēs* ersetzt gewissermaßen, wie *parentēs* usw., den alten Dual. Natürlich kann man aber auch das Haar in mehr als zwei Teile trennen — man denke an die *sex crīnēs* der Vestalinnen —, der Plural also in gewissen Fällen auch buchstäblich gerechtfertigt sein. — Auch *crīmen* n. 'Beschuldigung', 'Anklage' und (seit Cicero) 'Vergehen, Verbrechen' würde ich mich nicht entschließen können, von *discrīmen* zu trennen (so Walde-Hofmann o.c.). Die 'Beschuldigung' wird dem Richter als dem Vertreter des Gesetzes, dessen Aufgabe es ist *'iusto secernere iniquum'* (Hor. sat. 1. 3. 113), zur 'Entscheidung' vorgelegt, das 'Verbrechen' durch eben diese 'Entscheidung' festgestellt. Wo soll denn da eine semantische Schwierigkeit liegen, die zu der verzweifelten Maßnahme, *crīmen* und *discrīmen* etymologisch zu trennen, treiben könnte? Richtig Thurneysen im Thesaurus von modernen Etymologen: *sed vide ne errent* (s.v. *crīmen* 1190. 32).

'Jungfrau' gebildet sein, also 'durch eine Jungfrau (d. i. als Jungfrau geheiratete Gattin) charakterisiert' meinen, also inhaltlich dem klassischen *kaumāra pati* entsprechen. Der edle Pṛthuśravas, durch seinen Namen wie durch den Wert der von ihm geschenkten Gaben (eines goldenen Wagens: RV 8.46.24) als Fürst erkennbar, wird ganz offensichtlich durch das Patronymikon *kānītá* als aus rechtmäßiger Ehe stammend und daher als vollerbberechtigt, also als 'Erbprinz', gekennzeichnet. Der Ausdruck *kānītá* entspricht dem von Patañjali gelehrten *kaumāra* 'in einer [als] Jungfrau [geheirateten Frau] entstanden' — wie oben S. 214 interpretiert wurde. Der Unterschied ist, daß *kānītá* den legalen, erbberechtigten Sohn patronymisch, *kaumāra* ihn metronymisch bezeichnet.

48. Lat. *marītus* 'legitim verheiratet' und vedisch **kanīta* 'legitim verheiratet' (mit Sicherheit aus *kānītá* zu erschließen), beide analysierbar als 'durch eine [als] Jungfrau [erworbene Gattin] charakterisiert' erhärten und bestätigen sich gegenseitig. Sie liefern uns außerdem das, was uns der Vergleich von Sanskrit *kaumāra* und homerisch *κουρίδιος*, die in der Wahl des Stammwortes und in der Suffixationsmethode voneinander abweichen und, vom Standpunkt des Indogermanischen aus betrachtet, vergleichsweise jung (Wortwahl) sein müssen, nicht liefern: einen indogermanischen Terminus. Zwar weichen auch Lateinisch und Vedisch in der Wahl des Stammwortes ab — hier ein *marī-*, dort ein *kanī-* — aber sie stimmen doch in der Suffixationsmethode überein. Die Altertümlichkeit des lat. *marītus* ist garantiert, insofern ein sonst in der Bedeutung 'Jungfrau' im Lateinischen nicht nachweisbares **meriə*, **mᵊrią̄-* der Bildung zugrunde liegt; die des vedischen **kanīta* durch die Altertümlichkeit der nur in (ererbten) Bruchstücken erhaltenen Suffixation und der Altertümlichkeit der Stammform *kanī-*, die als solche nur das Awestische kennt, während sie im Vedischen sonst nur noch mit *n*-Erweiterung (*kanínām*, *kanína* usw.) existiert. Möglicherweise gehen beide Worte — *marītus* wie **kanīta* — in indogermanische Zeit zurück, möglicherweise aber auch nur eines von ihnen. So konnte ein etwa vorhandenes **marīta* leicht in urarischer Zeit durch **kanīta* ersetzt werden.

Die genaue Übereinstimmung indischer, griechischer und römischer Ideen von der Jungfräulichkeit der Braut als *conditio sine qua non* für die Rechtsgültigkeit einer Eheschließung macht den gemeinsamen Ursprung dieser Ideen wahrscheinlich. Der Nachweis eines

indogermanischen Terminus, wie ihn das Nebeneinanderhalten von lat. *marītus* und vedisch **kanīta* liefert, erhebt ihn zur Evidenz. Die ursprüngliche Auffassung bleibt lange erhalten, bald verblassend und aus der legalen in die sentimentale Sphäre gleitend, bald, wie in Indien, auf die Spitze getrieben und zu merkwürdigen Konsequenzen (Kindmädchenheirat, Verbot der Witwenheirat, *gāndharva*-Eheschließung) führend. Die Termini wechseln noch in historischer Zeit, unter unseren Augen:

Indogermanisch **m̥rī-to-* und / oder **kanī-to-* (wohl eigentlich **kn̥ī-to-*); vedisch **kanīta*, klassisches Sanskrit *kaumāra pati*, *kumārībhārya*, *kumārabhārya*, wozu dann ein *kaumārī bhāryā* tritt; lat. *marītus*, später substantiviert *marītus* m., wozu dann eine *marīta* f.; vulgär (ohne Konnotation der Legalität) *virgineus coniunx* m. und schließlich *virginia*; homerisch *κουρίδιος πόσις*, *κουρίδιον λέχος* und *κουριδίη ἄλοχος*, attisch (ohne Konnotation der Legalität) *παρθένιος ἀνήρ*, *παρθένιον λέχος*.

Die *quasi*-Entsprechung *marītus* : **kanīta* ist nur ein weiteres Beispiel für die terminologische Nachbarschaft von Latein und vedischem Sanskrit im Bereich der Sitte und des Rechts, die seit langem festgestellt ist: Vendryes MSL XX 265ff.

49. Wenn wir eine indogermanische sittenrechtliche Auffassung zu rekonstruieren wagen, ist es notwendig, eine Einschränkung hinzuzufügen. Die Sitten, die uns Homer erkennen läßt, sind die Sitten einer fürstlichen Gesellschaft. Die Sanskritliteratur bietet uns im wesentlichen die Auffassungen der Priester und die der höheren, arischen Schichten der Bevölkerung. Römische Sitten und Gesetze sind Stadtsitten und -gesetze. Wenn wir von 'griechischen' oder 'altindischen' Sitten sprechen, vereinfachen wir. Sie waren zweifellos viel weniger uniform, als es uns erscheinen mag — die tatsächlichen Verhältnisse in Indien können wir uns gar nicht bunt genug vorstellen[1]) — und als wir es von modernen europäischen Verhältnissen her gewohnt sind, für die die Uniformität, in der nur ganz unscheinbare soziale und nationale Unterschiede existieren,

[1]) Neben die theoretischen, kastengebundenen Vorschriften der Smṛti halte man immer das bei all seiner Nüchternheit farbenfrohe Bild der Wirklichkeit, das das Kāma S. malt. Der Verfasser hat zwar nicht darüber philosophiert, aber es praktisch richtig erfaßt, daß z. B. eine Erscheinung wie der Ehebruch nach seiner Häufigkeit und Modalität soziologischen Bedingungen unterworfen ist: Kāma S. adhy. 27 S. 289f.

geradezu charakteristisch ist. Auch was wir als 'indogermanisch' rekonstruieren, sind im wesentlichen die Sprache und die in ihr zum Ausdruck kommenden Auffassungen einer Herrenschicht. Wie schon bei früherer Gelegenheit (Studien zur indogermanischen Wortkunde [1952] 76) verweise ich hier nachdrücklich auf die grundsätzlichen Erkenntnisse A. Meillets (Introduction[5] 342; Linguistique historique et linguistique générale 323ff.: La religion Indo-Européenne). Daß bei der Eheschließung ein so entscheidender Wert auf die Jungfräulichkeit der Braut gelegt wird, die Vorstellung von der Unauflöslichkeit der Ehe und der Ehrenpflicht des Mannes, seine rechtmäßige Gattin unter keinen Umständen, auch wenn sie ihn unter Ehebruch verläßt, aufzugeben — das alles sind charakteristische Auffassungen gehobener sozialer Schichten, in denen der Begriff des tadelfreien Namens, der Ehre, eine soziologisch notwendige Rolle spielt. In gehobenen sozialen Schichten, für die Eigentum und Besitz vorhanden sind, ist es aber auch wichtig, die Echtbürtigkeit und Erbfähigkeit eines Sohnes durch ein unzweideutiges, untilgbares Kennzeichen — die Jungfräulichkeit der Mutter bei der Eheschließung — festzulegen. Spätestens zu der Zeit, da das Verhältnis mit einer Magd, oder der Umgang mit einer im Krieg erbeuteten Frau, oder das Levirat sich zu einer Art Ehe konsolidiert, sozusagen zu einem eheähnlichen Verhältnis ausartet, ist die Frau nicht mehr Jungfrau, eine sittenrechtliche Legalisierung also nicht mehr möglich. Die wichtigste praktische Folge ist, daß solchen Verhältnissen entsprossene Söhne nicht das Ahnenopfer für ihre männlichen Vorfahren darbringen können und keine natürliche Erbberechtigung haben. Man kann geradezu sagen, daß es die Polygamie ist, aus der die als indogermanisch rekonstruierte Sittenregel hervorwächst. Hier ist die Unterscheidung zwischen der rechtmäßigen Frau, die die erbberechtigten Söhne gebiert[1]), und anderen Frauen, die der Mann besitzt, von dringendster Notwendigkeit. Die Polygamie selbst aber ist auch nur möglich in sozialen Schichten, in denen der Wohlstand herrscht. Sie hat noch eine weitere Folge. Der 'Bastard' ist eine gewöhnliche Erscheinung, er verfällt nicht der sozialen Ächtung. Er erbt zwar nicht die materiellen Güter des Vaters, aber doch seine Art. So rühmt er sich seiner Herkunft, seines *γένος*, auch wenn er nicht 'legitim' ist. Im scharfen Gegensatz zu der Sitte des mittelalterlichen, gehört der Bastard im alten

[1]) Sie ist die 'Hausherrin, die waltend schaltet' (RV 10. 85. 26), die domina (Catull 61. 31) ihres *κουρίδιον δῶμα*: o. S. 218.

Indien zur Kaste des Vaters (oben S. 213): die uneheliche Tochter eines Königs kann die Stammutter eines berühmten Königsgeschlechts werden; der uneheliche Sohn des Brahmanen, d.h. eines Abkömmlings eines vedischen Dichters (*brahmán*), dessen Gabe es war transzendente Wahrheiten zu erkennen und im Gedicht zu formulieren, wird ein 'Wahrheitssprecher', der das heilige esoterische Wissen (*veda*) der Vorzeit bei einem brahmanischen Lehrer studieren kann und dem schließlich höchste metaphysische Wahrheit, das *brahman* selbst, offenbart wird. Hier ist gewiß eine uralte Anschauung in indische Terminologie übersetzt.

Zu o. 78, S. 178 (*nāga* ‚Elefant', ‚Schlange', ursprünglich ‚der *Nackte' = ‚der *Haarlose') verweist V. Pisani auf ‚die Kenning ἄτριχος bei Hesiod fr. 96, 91—92:

ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει
γαίης ἐν κευθμῶνι τριτῷ ετει τρία τέκνα

wo ἀτριχος dem ὄφις κατὰ νῶτα δαφοινός von v. 98 entspricht'.

P. Thieme

Grammatik und Sprache, ein Problem der altindischen Sprachwissenschaft.

Von **Paul Thieme.**

I.

Der Anfang des Vājasaneyiprātiśākhya lautet:

1. *svarasaṃskārayoś chandasi niyamaḥ*; 2. *laukikānām arthapūrvakatvāt*; 3. *na samatvāt*; 4. *syād āmnāyadharmitvāc chandasi niyamaḥ*; 5. *yat tan na.*

Um zu einem Verständnis dieses Textes zu kommen, halte ich es für richtig, von Uvaṭas Interpretation, der der erste Herausgeber und Übersetzer A. Weber[1]) im wesentlichen folgt, einmal ganz abzusehen und dem Text allein unbefangen gegenüberzutreten, um zu versuchen, die in ihm geäußerten Gedanken durch andere alte Texte zu erläutern. Diskreditiert ist Uvaṭa vor allem durch seine Erklärung des letzten sūtra: *yat tan na* kann nicht heißen: „*yan na jñāyate śabdasya kāraṇabhūtaṃ tad vakṣyāmaḥ*“. Denn es ist nicht möglich, *na* in den Relativsatz zu ziehen und völlig willkürlich zwei Verben und einen komplizierten Nominalbegriff zu ergänzen.

1) Indische Studien 4, S. 98 ff. Weber's Übersetzung lautet: 1. die Accente und die phonetischen Modifikationen (welche allein hier gelehrt werden sollen) beschränken sich auf das *chandas*. 2. weil die Worte des gewöhnlichen Lebens stets nur bestimmten Zwecken dienen (während das tägliche Studium des *chandas* nur die geistige Erhebung des Menschen zum Zweck hat). 3. (diese Beschränkung ist aber doch wohl) nicht (richtig), denn (die vedischen Wörter) sind ja dieselben (wie die im gewöhnlichen Leben gebrauchten)? 4. Allerdings, die Beschränkung auf das *chandas* (findet aber statt), weil nur dieses den Gesetzen der heiligen Überlieferung folgt. 5. (wenn (ihr) nicht (wißt, was) das (Wesen des Lautes ist), — (so hört!).

Uvaṭa hat *niyama* — richtiger als Weber — mit *svarasaṃskārayoḥ* konstruiert und es offenbar als „grammatische Regelung“ gefaßt, in welcher Bedeutung es, wie später gezeigt wird, auch sonst vorkommt. (Zu 1: *tayoḥ svarasaṃskārayoś chandasi viṣaye niyamo 'dhikṛto veditavyaḥ*; zu 2: *kathaṃ prayojanapūrvakānāṃ śabdānāṃ niyamo na kriyate.*)

yat tan na kann nicht die Einleitung zu den folgenden Sätzen *vāyuḥ khāt* usw.[1]) sein.

Der Text enthält, das sieht man auf den ersten Blick, eine mit Begründungen geführte Diskussion, verdient also den Namen „sūtra“ nur in einem weiteren Sinne: denn das eigentliche sūtra dekretiert, aber begründet nicht. Er ist stilistisch zu vergleichen mit Pāṇ. 1. 2. 53 ff.[2]). Die ins Feld geführten Argumente sind *arthapūrvakatvāt* „weil sich nach dem Sinn (Zweck) richten“, *samatvāt* „weil gleich sind“ und *āmnāya-dharmitvāt* „weil er als Pflicht die Überlieferung hat“.

Mit *arthapūrvakatvāt* würde das erste sūtra begründet: „Im Veda Einschränkung (Geregeltheit) von Akzent und Bildung[3] — weil die Worte der täglichen Rede sich nach dem Sinn (Zweck)[4]) richten“, und mit *na samatvāt* widerlegt werden: „die Einschränkung von Akzent und Bildung im Veda nicht — weil (die vedischen und die Worte der täglichen Rede) gleich sind“.

Diese Behauptung wäre absurd. Daß die „Observanz“ (*niyama*), die geregelte Einschränkung, die bei Studium und Rezitierung des Veda (*„vedaśabdā niyamapūrvam adhītāḥ phalavanto bhavanti“*[5]), Pat. Mahābh. I, 10) stattfand, sich

1) Über dieses und die folgenden sūtra vgl. BENFEY, GGA. 1858, S. 1610 ff. = Kleinere Schriften I, S. 156 ff.

2) Vgl. PARAÑJPE, Le vārtika de Kātyāyana, S. 52. PARAÑJPE hat das Verdienst, die stilistischen Unterschiede der verschiedenen sūtra- und vārttika-Gattungen sehr klar herausgearbeitet zu haben. Das bleibt, auch wenn man seinen historischen Schlüssen nicht zustimmen kann.

3) Gemeint sind die vom Prātiśākhya gelehrten Operationen. Das Paar *svarasaṃskāra-* kommt auch im Nirukta vor: I, 15; II, 1. Das Verbum *saṃskṛ* von der Wortbildung überhaupt I, 14. Die Zusammen- oder Gegenüberstellung von „Akzent“ und „Laut“, die in *svarasaṃskāra-* vorliegt, findet sich z. B. auch in dem Vers Pāṇ. Śiksā 52: *mantro hīnaḥ svarato varnato vā | mithyā prayukto na tam artham āha* usw., der bei Patañjali durch Ersetzung der ersten beiden Worte durch *duṣṭaḥ śabdaḥ* allgemeiner gewendet ist (Mahābh. I, 2).

4) Zum Sachlichen vgl. vorläufig etwa Pat.: *loke 'rtham artham upādāya śabdān prayuñjate naiṣām nirvṛttau yatnaṃ kurvanti* (Mahābh. I, 7). *artha* schillert in der Bedeutung zwischen „Sinn“ und „Zweck“.

5) Vgl. Kālidāsa, Kumārasaṃbhava VI, 16: *yad brahma samyag āmnātam .... tasya vipakvaṃ phalam adya naḥ*. Mallinātha: *samyaṅ niyamapūrvakam āmnātam adhītam iti yat.*

auch auf gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten, in erster Linie phonetischer Natur, die man zu beobachten hatte, bezog, das konnte man zur Zeit des Vāj. Pr. schlechterdings nicht leugnen, schon gar nicht mit dem Hinweis auf die Gleichheit der in den mantras und in der Umgangssprache verwendeten Worte. Denn diese Gleichheit war für den Inder durchaus nicht selbstverständlich. Ein Beleg wird nachher vorgeführt werden.

Strittig sein kann eigentlich nur, ob auch für die Worte der Umgangssprache eine „Einschränkung", eine Beachtung grammatischer Korrektheit zu fordern sei. Eine Interpretation in diesem Sinne gibt der Text, so wie er da steht, nicht ohne Gewaltsamkeit her.

Man muß aber mit der Möglichkeit rechnen, daß die uns überlieferte Abteilung der sūtra nicht authentisch ist. Stellt man sich den Text einmal unter Herstellung der Sandhi-verbindungen interpunktionslos hintereinander gelesen vor — etwa so, wie Roth's Niruktatext auf weite Strecken gedruckt ist —, dann kann man die Begründung *arthapūrvakatvāt* mit *na*; *samatvāt* mit *syād* verbinden; die Worte *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamo yat* aber könnten die Begründung der negativen Behauptung *tan na* enthalten[1]). Ich lese also:

(1) *svarasaṃskārayoś chandasi niyamo*
(2) *laukikānām arthapūrvakatvān na*
(3) *samatvāt syād*
(4) *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamo yat tan na.*

syāt steht im Sinne der positiven Behauptung, wie häufig in den Pūrvamīmāṃsāsūtren und Pāṇ. 1. 2. 55. Ich übersetze:

1. „Einschränkung von Akzent und Bildung im Veda (muß gelehrt [oder: studiert] werden)".

2. „Für die Worte der täglichen Rede (braucht sie) nicht (gelehrt [oder: studiert] zu werden), weil sie sich nach dem Sinn (Zweck) richten".

3. „Weil (die Worte im Veda und die der täglichen Rede) gleich sind, müßte (sie doch gelehrt [oder: studiert] werden)".

1) Falsche Abteilung in unserm Text auch sonst zu erkennen: sūtra 22 *iṣṭam* ist mit sūtra 23 *ṛtum prāpya* zusammenzulesen. Uvaṭa erklärt *ṛtum* mit *hemantam ṛtum*, womit er sachlich recht haben dürfte. Vgl. Rām. III, 16, 1: *hemanta ṛtur iṣṭaḥ* . .

4. „Da die Einschränkung im Veda deshalb (gelehrt [oder: studiert] werden muß), weil man die vedische Überlieferung als Pflicht hat, deshalb (braucht die Einschränkung usw. der Worte der täglichen Rede) nicht (gelehrt [oder: studiert] zu werden)".

āmnāyadharmin ist natürlich der *brāhmaṇa*, dessen erste Pflicht bekanntlich das Vedastudium ist[1]). Auf diese Anschauung wird auch sonst das Studium der Grammatik gegründet. In einem apokryphen Anhang zum Ath. V. Prātiśākhya (IV, 100ff.) wird ausführlich über den *kramapāṭha* gehandelt und zunächst die Berechtigung des Studiums des *pada*- und *kramapāṭha* bewiesen. Dabei geht der Verfasser von dem Grundsatz aus: *vedādhyayanaṃ dharmaḥ*. Patañjali zählt in der Einleitung zum Mahābhāṣya (I, 1) verschiedene, offenbar überlieferte Stichworte auf, die den Zweck des *śabdānuśāsana* angeben. Unter diesen lautet das dritte *āgama* „die heilige Überlieferung". Wenn P. nun in seiner Erläuterung Pāṇ.'s Gramm. selbst mit als heilige Überlieferung faßt, so ist das allerdings eine Verschiebung des Gesichtspunktes, notwendig deshalb, weil mit dem Studium der pāṇineischen Grammatik der Überlieferung des Veda nichts gedient ist, wie es bei den Prātiśākhyen war. Ursprünglich galt Pāṇ.'s Grammatik selbstverständlich nicht als *vedāṅga*.

II.

Die uns etwas befremdliche Argumentation, daß das Sich-nach-dem-Sinn-richten (*arthapūrvakatva*-) das Studium der grammatischen Regelung, der „Einschränkung" (*niyama*-) unnötig macht, und der Gegensatz, in dem die Worte der Umgangssprache zu denen des Veda gedacht sind, eben deshalb, weil sie sich nach dem Sinn richten (*arthapūrvaka* sind), dürfte eine Beleuchtung durch eine im Nirukta des Yāska vorgeführte Diskussion erhalten.

Yāska zitiert I, 15 einen Kautsa, der unter anderem der

1) Weber meint, das *chandas* folge den Gesetzen der heiligen Überlieferung, und ist dazu wohl durch Uvaṭas Erläuterung: *āmnāyadharmo vidyate yasya śabdagrāmasya sa āmnāyadharmī* gekommen, deren Meinung jedoch ist: „Die Wortmasse, für die die Überlieferungspflicht (seitens der Br.) besteht, heißt *āmnāyadharmin*".

Meinung ist, die vedischen Verse hätten keinen Sinn: *anarthakā hi mantrāḥ*. O. Strauss hat in seinem wegweisenden Aufsatz ZDMG., N. F. 6, S. 120 gezeigt, wie das aufzufassen ist. Nämlich nicht als „Antivedismus", wie der neueste Übersetzer des Nirukta[1]) will, sondern als eine auch der Pūrvamīmāṃsā bekannte Ansicht vom Opfer, bei dem die vedischen Sprüche nur als magische Formeln, auf deren Wortsinn es gar nicht ankommt, ausgesprochen würden. Kautsa begründet seine Ansicht zunächst mit dem Satze: *niyatavāco yuktayo niyatānupūrvyā bhavanti* „die Verwendungen[2]) (der mantra) sind solche, bei denen die Rede (*vāc*) ‚eingeschränkt' (geregelt oder gebunden) und die Reihenfolge eingeschränkt ist". Aus dem Ausdruck des Kautsa können wir eine *niyatā vāc* „eingeschränkte, gebundene Rede" abstrahieren, die im Gegensatz zur täglichen Rede steht. Wie Strauss gezeigt hat kehrt die Vorstellung K.s in der P. Mīmāṃsā wieder: 1. 2. 32 „*vākyaniyamāt* (sc. *mantrānarthakyam* aus sūtra 39)", was ich aber nicht mit Strauss „wegen der Gebundenheit der Sätze" übertragen möchte, sondern: „aus der ‚Gebundenheit' der Rede (ergibt sich), daß die vedischen Verse keinen Sinn haben". Gemeint ist natürlich folgendes: Wenn es bei den mantra auf einen Sinn ankäme, dann müßte es möglich sein, etwa durch Einsetzung gleichbedeutender Worte, durch lockere Behandlung des überlieferten Sandhi, durch Umstellungen usw. den vedischen Vers zu verändern. Das darf aber nicht geschehen.

Im Kapitel I, 16 des Nirukta begründet Yāska seine gegenteilige Ansicht: *arthavantaḥ* (*mantrāḥ*) *śabdasāmānyāt*: „die vedischen Verse haben einen Sinn, da die Worte (des Veda denen der täglichen Rede) gleich sind". Diejenige Begründung aber, die Kautsa für seinen Satz: *anarthakā hi mantrāḥ* mit den oben zitierten Worten gibt, weist Yāska folgendermaßen

1) Lakṣman Sarup, The Nighaṇṭu and Nirukta. Engl. Translation and Notes. Oxford 1921. Introduction 1920, S. 71 f.

2) Zu der Übersetzung von *yuktayaḥ* mit „Sätze" sehe ich keine Veranlassung. Sie zieht nach sich die unscharfe Wiedergabe von *vāc* mit „Ausdruck" (Roth, Strauss) oder mit „Wort" (Sarup). *ānupūrvya* geht nicht auf die Wortfolge, sondern auf die Reihenfolge der mantra beim Opfer. Vgl. auch das Folgende.

ab: „und was das anlangt: ‚die Verwendungen sind solche, bei denen die Rede eingeschränkt und die Reihenfolge eingeschränkt ist', so kommt das auch bei den Worten der täglichen Rede vor, z. B. in *indrāgnī pitāputrau*“ [1]). In den zitierten Ausdrücken (nicht Sätzen!) liegt eine *niyatā vāc* insofern vor, als man die Glieder jedes der beiden Komposita nicht vertauschen kann. Dieser „*niyama*“ ist aber nicht durch den Sinn bedingt, für den die Reihenfolge der Glieder ja völlig unerheblich wäre [2]). Er ist also vollkommen parallel dem vedischen *niyama*, der mit dem Wortsinn der mantras auch nichts zu tun hat [3]).

Die Meinung Kautsas läßt sich zu der des 1. und 2. sūtra des Vāj. Pr. in Parallele setzen: Kautsa nimmt die *niyatā vāc* für die mantra in Anspruch, die ihrerseits als *anarthaka* charakterisiert werden. Das 2. sūtra des Vāj. Pr. schließt einen *niyama* für die Worte der täglichen Rede aus, weil sie *arthapūrvaka* seien. Die Meinung Kautsas wird von Yāska in erster Linie mit dem Argument: *sabdasāmānyāt* zurückgewiesen, diejenige unseres sūtra mit *samatvāt*. Daß aber damit der *niyama* der vedischen Rede abgeleugnet wird, davon ist gar keine Rede [4]). Im Gegenteil! Yāska erkennt einen *niyama* auch für die *laukikāḥ śabdāḥ* an. Dem entspricht meine Übersetzung der Worte des sūtra 3: *samatvāt syāt*. Zu beachten ist übrigens, daß immer nur mit der Gleichheit der *śabdāḥ*, der Worte, argumentiert wird. Der Unterschied zwischen der *vaidikī* und *laukikī vāc* wird damit nicht geleugnet.

Der Gegensatz der Umgangssprache, die sich nur nach dem Sinn richtet, den man ausdrücken will (dem *artha*), und des vedischen Sanskrit, das durch die Grammatik oder sonstwie

---

1) *yatho etan niyatavāco . . . iti laukikeṣv apy etad yathendrāgnī pitāputrāviti.*

2) Die gegenteilige Ansicht von Śabarasvāmin zu Mīm. S. 1, 2, 32 scheint mir nicht begründet.

3) Im Mahābhāṣya, wo *niyama* in verschiedenen Bedeutungen gebraucht ist, von denen die eine nachher erörtert wird, wird doch auch gerade die Stellung der Kompositionsglieder, die sich nach der Regel *alpāctaram* (Pāṇ. 2. 2. 34) ergibt, als *niyama* bezeichnet: Kāty. vārt. 2, Pat. passim zu 2. 2. 34.

4) Vgl. oben S. 24f.

reguliert ist, dieser in den beiden vorgeführten Diskussionen schließlich zurückgewiesene Gegensatz findet sich auch Rāmāyaṇa V, 30. 17. 18, wo Hanumat überlegt, in welcher Weise er Sītā anreden soll[1]).

17b *yadi vācaṃ pradāsyāmi dvijātir iva saṃskṛtām*
18 *Rāvaṇaṃ manyamānā māṃ Sītā bhītā bhaviṣyati*
avaśyam eva vaktavyaṃ mānuṣaṃ vākyam arthavat.

„Wenn ich die Sanskritrede wie ein Brahmane hervorbringe, dann wird mich Sītā für Rāvaṇa halten und erschrecken. Sicherlich muß ich die menschliche (d. h. nicht die Affen-) Sprache so reden, wie es der Sinn verlangt". Die Sprache des Brahmanen ist als die vedische gedacht, im Gegensatz zur Sprache des *loka*, der profanen Welt.

Wenn im Nirukta die *vāc* als *niyatā* bezeichnet wird, so geschieht das in einem ganz weiten Sinn; und es ist jedenfalls nicht gesagt, daß die Grammatik etwas damit zu tun hat. Im Vāj. Pr. steht nur der *niyama* von „Akzent und Bildung" zur Diskussion. Nur dieser wird als Thema des Prātiśākhya formuliert, wobei dann das Studium lediglich der vedischen Verhältnisse mit einem theologischen und nicht mit einem sachlichen Argument gerechtfertigt wird: *āmnāyadharmitvāc chandasi niyamaḥ.*

III.

niyama als Gegenstand grammatischer Belehrung in einem weiteren Sinne tritt uns nun an einer anderen Stelle entgegen. Im ersten vārt. des Kātyāyana zu Pāṇ. heißt es: *siddhe śabdārthasaṃbandhe lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamo yathā laukikavaidikeṣu.* „Indem fertig (ewig) ist die Verbindung von Wort und Sinn[2]), indem seitens der profanen Welt die Verwendung der Worte durch den Sinn (Zweck) veranlaßt wird, (ergibt sich) durch das Lehrbuch die Einschränkung, die dharma ist[3]), wie bei (allen) profanen und vedischen (Betätigungen die Einschränkung, die dharma ist, sich durch das Lehrbuch ergibt)".

1) Vgl. H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, S. 115.

2) Patañjali: Indem ewig sind Wort, Sinn und ihre Verbindung.

3) Pat.: *dharmāya niyamo dharmaniyamaḥ. dharmārtho vā niyamo dharmaniyamaḥ. dharmaprayojano vā niyamo dharmaniyamaḥ.*

Ohne Mühe erkennt man hier mehrere Punkte wieder, die schon in der behandelten Diskussion des Vāj. Pr. eine Rolle spielten. Der Ausdruck *lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge* entspricht der Wendung *laukikānām arthapūrvakatvāt*. Aber der vārttikakāra spricht nicht von den Worten des *loka*, er spricht von der Verwendung der Worte seitens des *loka*: Die Ansicht von der Gleichheit der *laukikāḥ* und *vaidikāḥ śabdāḥ*, die schon Yāska behauptete, hat sich durchgesetzt[1]). Vor allem sagt er nicht: *arthapūrvake*, sondern: *arthaprayukte śabdaprayoge*, denn für ihn ist die Verbindung von Wort und Sinn ewig (*siddhe śabdārthasaṃbandhe*), so kann der *artha* nicht dem *śabda* vorausgehen. Die schwerfällige Ausdrucksweise verrät die Mühe und Sorgfalt, die er an eine adäquate Formulierung gewendet hat.

Der *niyama* schließlich bezieht sich hier einerseits — entsprechend dem Inhalt der pāṇineischen Grammatik — auf die grammatische Korrektheit schlechthin, nicht nur auf die lautliche, andererseits auch auf die Beschränkung, der das Verhalten überhaupt unterliegen soll, nicht nur beim Studium und bei der Rezitation des Veda, sondern auch im gewöhnlichen Leben: *yathā laukikavaidikeṣu*[2]).

In einem neuen, weiteren und freieren Sinn tritt uns auch der Begriff des dharma entgegen. Galt früher unumschränkt der Satz: *vedādhyayanaṃ dharmaḥ* und suchte man mit ihm das Prātiśākhyastudium zu begründen, so ist jetzt auch die geregelte Einschränkung in Dingen des täglichen Lebens ein dharma. Damit kann sich dann leicht ein praktisches Moment einstellen. Der *dharma* besteht im richtigen Handeln, nicht im Wissen. Im vārt. 6 heißt es: *jñāne dharma iti cet tathādharmaḥ*, „wenn es richtig wäre, daß der *dharma* im Wissen liegt, dann ergäbe sich auch Nicht-*dharma* (durch das Wissen von Schlechtem)", in vārt. 7: *ācāre niyamaḥ*, „Die Einschränkung liegt im rechten Sichverhalten[3])" und in vārt. 9: *śāstra-*

1) Gelegentlich wird der Unterschied trotzdem noch gemacht, z. B. von Pat. I, 1. Absatz.

2) Diese Entsprechung zu betonen liebt Kātyāyana auch sonst.

3) Pat. hat, das kann man mit Bestimmtheit sagen, den Sinn von *ācāra* verkannt, wenn er es als *yājñe karmaṇi* (I, 11) faßt.

pūrvake prayoge 'bhyudayas tat tulyaṃ vedaśabdena, „Heil liegt in der Verwendung (Betätigung), die dem Lehrbuch folgt. Das ist gleich dem Vedawort". Mit diesen Anschauungen kann man vergleichen solche, wie sie etwa im Vāsiṣṭhadharmaśāstra geäußert werden. I, 2: *jñātvā cānutiṣṭhan dhārmikaḥ* 3: *praśasyatamo bhavati loke pretya ca svargalokaṃ samaśnute* und VI, 1 ff: *ācāraḥ paramo dharmaḥ* usw., wo ausdrücklich der rechte Wandel dem Vedastudium übergeordnet wird[1]).

Der Schluß von vārt. 9: *tat tulyam vedaśabdena* wird von Patañjali auf zwei Weisen erklärt, womit er schon zeigt, daß er nicht wußte, was Kātyāyana wirklich hatte sagen wollen. Beidemale bezieht er das *tat* auf den ganzen vorhergehenden Satz und bringt zwei Vergleiche, die beide hinken[2]). Ich würde *tat* lieber auf *śāstra* beziehen: „Das Lehrbuch ist gleich dem Vedawort (an Autorität)". Das wäre eine Anschauung, die sich vergleichen ließe mit Vās. dharmaś. I, 5: *tadalābhe śiṣṭācāraḥ pramāṇam*, „wenn man diesen (*dharma*, der von *śruti* und *smṛti* gelehrt ist) nicht haben kann, so ist das rechte Verhalten des Śiṣṭa (des im *śāstra* unterwiesenen) Autorität". Der Śiṣṭa[3]) wird 1, 6 definiert: *śiṣṭaḥ punar akāmātmā*. Das übersetzt Bühler (Sacred Books of the East XIV, S. 1: "But he whose heart is free from desire (is called) a Śiṣṭa". Ich glaube aber man faßt hier *kāma* besser in einem gerade dem *śāstra* sehr geläufigen Sinne als „freies Belieben", also als Gegensatz von *niyama*. *akāmātmā* dürfte man synonym mit *niyatātmā* wiedergeben[4]). Man könnte sogar auf den Gedanken kommen, daß *kāma* neben *artha* und *dharma* im „*trivarga*" ursprünglich in diesem Sinn gemeint gewesen wäre, nämlich daß man

1) Über Zusammenhang und Bedeutung der hier zu Tage tretenden Auffassung vgl. H. Lüders, Festschrift für Ernst Windisch, S. 243 f.

2) a) *vedaśabdā apy evam abhivadanti: yo 'gniṣṭomena yajate ya u cainam evaṃ veda* usw.; b) *yathā vedaśabdāniyamapūrvam adhītāḥ phalavanto bhavanty evaṃ yaḥ śāstrapūrvakaṃ śabdān prayuṅkte so 'bhyudayena yujyata iti.*

3) Die Definition der *śiṣṭāḥ* bei Pat. III, S. 174 beruht offensichtlich auf dem Dharmaśāstra.

4) Man beachte die Parallelität von *śāstreṇa dharmaniyamaḥ* und *śiṣṭaḥ punar akāmātmā.*

sich verhalten könne, indem man dem *dharma*, dem *artha* oder auch dem „freien Belieben“ folgte. Dann wären die drei Bestandteile des „*trivarga*“, der letzte allerdings in dem negativen Ausdruck „*niyama*“, im ersten *vārt.* des Kātyāyana enthalten. Als sicher jedenfalls möchte ich betrachten, daß er theoretisch nur ein *dharmaśāstra* anerkannt hat: *śāstreṇa dharmaniyamaḥ*, und auch die Grammatik als solches auffaßt.

Der Begriff des *dharma*, als der Pflicht des Vedastudiums, ist es, mittels dessen das Vāj. Pr. die Frage löst, weshalb nur die vedische Grammatik studiert wird. Kātyāyana, für den das Problem im wesentlichen lautet: Warum Grammatik, wenn *artha* und *śabda* ewig ist, und die Verwendung des *śabda* sich aus dem *artha* ergibt?, Kātyāyana verwendet ihn, modern und befreit von orthodoxer Vedagläubigkeit, indem er ihn als die Pflicht des rechten Wandels auch im täglichen Leben faßt, in dem nicht nur der *artha* ausschlaggebend sein darf. Beide Auffassungen darüber, worauf es beim Brahmanen ankommt, liegen sonst oft friedlich nebeneinander (auch im Vās. dharmaśāstra). Ein Vers des Rāmāyaṇa mag das noch illustrieren. I. 9. 10 sagt der König, der sich versündigt hat, zu seinen Brahmanen:

bhavantaḥ śrutadharmāṇo[1]) *lokacāritravedinaḥ*
samādiśantu niyamaṃ prāyaścittaṃ yathā bhavet.

„Die Herren, deren Pflicht der Veda ist, welche kennen den Wandel im täglichen Leben, mögen eine Observanz angeben, damit eine Sühne statt habe“.

1) So liest Bombay 1911. Überliefert ist auch *śrutakarmāṇo*. Zu *śrutadharmāṇo* vgl. Nirukta I, 20: *sākṣātkṛtadharmāṇa ṛṣayo babhūvuḥ* „es gab Seher, deren dharma war die direkte Offenbarung“. (SARUP unrichtig: “Seers had direct intuitive insight into duty“.) Auf diese Seher folgen dann die *asākṣātkṛtadharmāṇo* „deren *dharma* nicht mehr die direkte Offenbarung war“. Diese werden unterrichtet, und der *samāmnāya* wird für sie zusammengestellt; sie sind also „*āmnāyadharmin*“ (Vāj. Pr. I, 2: *āmnāyadharmitvāt*). Wie *sākṣātkṛtadharmāṇo* ist *pratyakṣadharmāṇaḥ* zu verstehen, ein Attribut, das Pat. I, 11 den mythischen *ṛṣi* „*yarvāṇaḥ*“ und „*tarvāṇaḥ*“ beilegt.

Zur Geschichte der einheimischen indischen Grammatik.

Von Paul Thieme.

Pāṇini verfährt in seiner Grammatik umgekehrt wie wir. Wir pflegen in der wissenschaftlichen Grammatik vom fertigen Wort auszugehen und nacheinander die Elemente, die sich uns als angefügt ergeben, abzutrennen, um schließlich die Wurzel, das unanalysierbare Element, übrigzubehalten. Wir werden geleitet von historischem Interesse. Pāṇini geht von jenen unalysierbaren Elementen aus, erhält durch Anfügung von Suffixen und durch Inkraftsetzung grammatischer Operationen zu-

nächst Verbal- oder Nominalstamm und durch weitere Anfügung das fertige Wort. Natürlich setzt dieses Verfahren das unsrige als vorangegangen voraus — man kann sagen, daß die Nairuktas sich seiner bedienten, die wie wir ein Interesse, wenn auch kein historisch gerichtetes, an der Etymologie hatten. Pāṇinis Interesse ist praktisch. Er beantwortet die Frage, wie man aus einer gegebenen Wurzel die fertigen Wortformen, und in welchem Falle (Bedeutung) man sie bildet. Die Voraussetzung für die Anwendung seiner Regeln ist lediglich die Bekanntschaft mit den Wurzeln, d. h. den Elementen, die bei allen Worten gleicher Bildung und verschiedener Bedeutung verschieden sind. Deshalb hat er sie in einem Dhātupāṭha seiner Grammatik vorangestellt. Sie bilden ihr Rückgrat, sie sind das Rohmaterial, aus dem die Grammatik die Sprache macht. Die späteren grammatischen Systeme haben an P.s Darstellung nur Äußerliches geändert. Sie haben die Ausdrucksweise vereinfacht, sie haben das Thema beschränkt oder erweitert, aber sie alle setzen einen Dhātupāṭha voraus, der sich eventuell durch Einzelheiten (Reihenfolge, Hinzufügungen, Auslassungen, Ersetzung der stummen Buchstaben Pāṇ.s durch andere) vom panineischen unterscheidet.

Zur Geschichte dieser Zusammenstellung der ‚Wurzeln' des Sanskrit hat B. Liebich schon früher wertvolle Beiträge geliefert. Er hat vor allem gezeigt, daß die Angabe der Bedeutung, die im heutigen Text hinter jeder Wurzel sich findet, zur Zeit des Patañjali noch fehlte (Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 48ff.), hat durch eine gründliche Bearbeitung des panineischen Dh.P. (Zur Einführung III), die Ausgabe des Cāndradhātupāṭha und schließlich durch Konkordanzen und Verzeichnisse (Materialien zum Dhātupāṭha) das Studium erleichtert und unsere Kenntnisse wesentlich gefördert.

Eine Fortsetzung und Krönung finden diese Bemühungen in seinem jüngsten Werk[1], das weit mehr enthält als sein Titel verspricht. Nämlich außer der Ausgabe des Dh.P.-Kommentars des Kṣīrasvāmin, der Kṣīratarangiṇī, (S. 1—200) nach drei vollständigen und einer gekürzten Handschrift: die Zusammenstellung der von Kṣ. zitierten Autoren und Stellen (Anhang I, S. 205—210), den Text eines tibetischen Kātantra-Dhātupāṭha (Anh. II, S. 216—232) = Tanjur Mdo Band 132, Nr. 3723 nach dem Londoner Tanjur und den Dhātupāṭha des Śākaṭāyana (Anh. III, S. 248—264) nach der Ausgabe des Pandit (1919), die mit dem Ms. Bühler No. 143 verglichen wurde. Fernerhin eine Synopsis der sieben ältesten erhaltenen Dh.P.s (Anh. IV, S. 290—359) und ein alphabetisches Verzeichnis der Wurzeln (Anh. V, S. 366—379). Zwischen diese Textteile sind „Einleitungen" gefügt, welche das Datum der Kṣīratarangiṇī (Einleitung zum Textteil), den „Dhātupāṭha vor Kṣīrasvāmin" (Einl. zu Anh. I u. II), die Datierung der indischen Grammatiker (Einl. zu Anh. III) und schließlich das Datum des Maitreyarakṣita, eines dem Kṣ. zeitgenössischen Kommentators des Dh.P., behandeln.

Von Kṣīrasvāmin haben wir außer dem jetzt zugänglich gemachten Dh.P.-Kommentar noch einen Amarakośa-Kommentar. Wie aus der ersten Schlußstrophe der Kṣīratarangiṇī hervorgeht, schrieb er unter Jayasiṃha von Kaśmīr (1128—1154). Da Hemacandra ihn in seinem Dh.P.-Kommentar und Vardhamāna im Gaṇaratnamahodadhi seinen Amara-Kommentar benutzt, muß er — wie Liebich zeigt — beide Werke vor 1138 vollendet haben. Die von Liebich vorgetragenen Kombinationen über den Zusammenhang der literarischen Beeinflussung mit den historischen Ereignissen jener Jahre scheinen mir recht überzeugend.

Die Geschichte der Dh.P.-Literatur ist nach Liebichs Darlegungen folgendermaßen verlaufen: Die Bedeutungsangabe im Dh.P. stammt von einem Autor, der zwischen Patañjali und dem Kātantra-Dh.P. gewirkt hat (vgl. S. 242) und den Liebich nach einer Angabe des Maitreya ‚Bhīmasena' nennt. Es folgen die Dh.P.s zum Kātantra (dieses ist nach Liebich im 1. Jahrh. n. Chr. „sehr wahrscheinlich" entstanden S. 266, nach den Erörterungen von Lüders in seiner inzwischen erschienenen Abhandlung Kātantra und Kaumāralāta SBAW 1930, S. 482ff. wird man es ins 4. Jahrh. herabrücken müssen, vgl. l. c. S. 537) und Cāndravyākaraṇa (frühestens Ende des 5. Jahrhunderts). Der erste ist nach Liebich in seiner authentischen Form im Tanjur übersetzt erhalten und von ihm als Anh. II herausgegeben. Auf den Cāndra-Dh.P. folgt der Dh.P. zur Gramm. des Śākaṭāyana (um 870), eines Śvetāmbara (Anh. III). Außerdem haben wir mehrere Pārāyaṇas als Vorgänger der gleichzeitigen Kommentare des Kṣ. und des Maitreya vorauszusetzen, d. h. Werke, in denen unter jeder Wurzel des Dh.P. die Worte zusammengestellt sind, die nach der Grammatik aus ihr gebildet werden können. Panineische Pārāyaṇas kennen wir nur aus der Zeit nach Kṣ. Es sind der Dh. Pārāyaṇa des Hemacandra (kurz nach Kṣ.) und die Dhātuvṛtti des Sāyaṇa. Älter ist nur ein Dh. Pārāyaṇa, das zum Cāndra-vyākaraṇa gehört.

1) **Liebich**, Dr. Bruno: **Kṣīratarangiṇī, Kṣīrasvāmin's Kommentar zu Panini's Dhātupāṭha** zum ersten Mal hrsg. Mit 5 Anhängen. Breslau: M. u. H. Marcus 1930. (X, 379 S.) gr. 8. = Indische Forschungen, begründet von A. Hillebrandt, in zwanglosen Heften hrsg. von B. Liebich, 8/9. RM 22 —.

Daß der im Tanjur als Kalāpa-dhātu-sūtra übersetzte Dh. P. wirklich von Śarvavarman, dem Verfasser des Kātantra stammt, möchte ich bezweifeln. Die Grammatik des Ś. scheint mir zu gut, als daß ich ihm ein solch liederliches Machwerk zutrauen möchte. Was er bringt, ist nicht nur „in sich geschlossen und konsistent" (Liebich S. 236), der Verf. zeigt auch verschiedentlich Bekanntschaft mit dem Mahābhāṣya und läßt sie seiner Grammatik zugute kommen. Die letztere Behauptung möchte ich zunächst mit ein paar Belegen stützen, da Liebich daran festhält — offenbar in Anlehnung an Vākyapadīya II, 489 —, daß erst Candra das Mahābhāṣya wieder aufgefunden habe (S. 286). Entlehnungen aus dem Mahābh. lassen sich in all den Teilen des Kātantra feststellen, die sich an die Darstellung Pāṇ.s anschließen[1]. Im 3. Buch des alten Kātantra — nach der Zählung Liebichs Zur Einf. I, die ich im folgenden immer beibehalte — habe ich folgendes notiert: Kātantra III. 2. 17 fügt gegenüber Pāṇ. 3. 1. 35 *‚cakāsa-'*, wie es im v. l zu 3. 1. 35, Kāt. III. 2. 26 gegenüber Pāṇ. 3. 1. 48 *‚kami-'* hinzu, wie es im v. l zu 3. 1. 48 gefordert wird. Kāt. III. 3. 20 fügt zu III. 3. 19, welche Regel Pāṇ. 7. 4. 71 entspricht, *‚rkāre ca'* hinzu, wie es im v. 11 zu ŚS 3, 4 für den Fall verlangt wird, daß das konsonantische Element des *r*-Vokals in dem Ausdruck *‚hal'* (Konsonant) nicht einbegriffen ist. Kāt. III. 3. 34 *‚r.mato rīk'* ist eine Verbesserung von Pāṇ. 7. 4. 90 *‚rig rd.upadhasya ca'* nach v. l zu 7. 4. 90 *‚rig rt.vatah saṃyogārtham'*. Die Hinzufügung von *‚ini'* Kāt. III. 3. 35 gegenüber Pāṇ. 7. 4. 93 beruht auf v. l zu 7. 4. 93. Die Trennung der Regeln III. 4. 14 u. 15 gegenüber Pāṇ. 6. 1. 32 beruht auf v. l zu 6. 1. 32. Die Ersetzung der Ausdrücke *‚gāti-'* u. *‚pā'* in Pāṇ. 2. 4. 77 durch *‚in'* u. *‚pibati'* in Kāt. III. 4. 93 beruht auf v. l zu 2. 4. 77. Die Formulierung Kāt. III. 2. 37 *‚tanāder uk'* gegenüber Pāṇ. 3. 1. 79, *tanādi-kṛñbhya uk'* entspricht den Erörterungen des Pat. zu 3. 1. 79, die darauf hinauslaufen, daß *‚kṛñ'* in dieser Regel nicht hätte besonders gelehrt zu werden brauchen. Diejenige der Regel III. 4. 53 *‚tr-phala-bhaja-trapa-sranthi-granthi-dambhīnāṃ ca'* gegenüber Pāṇ. 6. 4. 122 *‚tr-phala-bhaja-trapaś ca'* dürfte, soweit es sich um die Hinzufügung von *dambh-* handelt, auf v. 5 zu 6. 4. 120 beruhen. Die Hinzufügung von *śranth-* u. *granth-* dagegen läßt erkennen, daß dem Verf. des Kātantra die Varianten *śrantha* u. *grantha* des Pāṇ. Dh. P. I. 35, 36 für *grathi-* u. *śrathi* bekannt waren, und er sie für seine Grammatik voraussetzte. Vgl. auch Kāt. IV. 2. 3 mit Pāṇ. 1. 2. 6.

Es scheint mir, wie gesagt, von vornherein unwahrscheinlich, daß der höchst liederliche Dh. P. des Tanjur von einem so gewissenhaften Autor stammt. Außerdem fehlt ihm jede spezielle Beziehung zum Kātantra. Wir müßten annehmen, daß Śarv. die Zeit gefehlt hätte, Dutzende von Wurzeln, die er im Sūtrapāṭha zitiert, in den Dh. P. aufzunehmen, so daß er z. B. einen gaṇa (*tvarādi* III. 3. 37) nach einer Wurzel nennt, die er im Dh. P. gar nicht aufführt, oder z. B. den gaṇa *yajādi-* III. 4. 3, der aus Pāṇ. 6. 1. 15 stammt, in seinem Dh. P. zerstört. Daß er aber andererseits eine Reihe von anubandha's, die in seiner Gramm. gar keine Rolle spielen, nur weil sie bei Pāṇ. stehen, aufgenommen hätte. Um so unwahrscheinlicher ist das alles, als der Dh. P. zu einer Grammatik nicht die Rolle eines „Anhangs" spielt. (Liebich: „Für den Anhang scheint seine Zeit nicht mehr gereicht zu haben." S. 236.) Der Verf. muß sich vielmehr, ehe er die Grammatik beginnt, klar darüber sein, in welcher Gestalt und in welcher Reihenfolge er die Wurzeln lehren will. Muß er sich doch im Sūtrapāṭha fortwährend auf den Dh. P. berufen.

Offenbar hat Śarv. seiner Grammatik den Dh. P. Pāṇinis zugrunde gelegt, und zwar den unakzentuierten. Diejenigen anubandhas, welche bei Operationen, die auch im Kātantra gelehrt werden, in Frage kommen, z. B. *i*, *ḷ*, *ñ*, *m* stammen aus Pāṇ., aber auch solche, die in der Gramm. Śarv.s nichts zu suchen hätten, kennt er, weil sie eben bei Pāṇ. im Dh. P., der auch der seine ist, stehen. III. 2. 27 nennt er die Wurzel *asu* und meint damit das *as* der IV. Kl. im Gegensatz zu dem *as* der II., während Pāṇ. im Sūtrapāṭha in solchem Falle *asyati-* sagt. Ebenso übernimmt er die paninéischen gaṇas, z. B. *kryādi-*, *rudhādi-*, *mucādi-*, *kuṭādi-* usw. Gelegentlich schafft er neue, aber das sind sogenannte *‚ākṛti-gaṇas'*, die mit der Reihenfolge im Dh. P. nichts zu tun haben. *japādi-* III. 3. 32 meint die Pāṇ. 7. 4. 86, *tvarādi-* III. 3. 37 die Pāṇ. 7. 4. 95 und *bhṛjādi-* IV. 2. 59 die Pāṇ. 8. 2. 36 (hinter *vraśc*) aufgeführten Verben. Die *udāttet-* u. *svaritet-* P.s ersetzt er durch die *‚ākṛti-gaṇas' rucādi* III. 2. 42 u. *yajādi-* III. 2. 45. Die Liste der *anit-*Wurzeln IV. 3. 13ff. enthält — neben einigen andern — sämtliche *udātta*-Wurzeln Pāṇ.s, wie ein Vergleich mit der Liste Patañjalis (III, S. 285, Z. 21ff.) zeigt. Es fehlen nur vic, dṛp u. tṛp.

Die Neigung, das Kātantra zu erweitern, um es zu vervollständigen, hat nicht nur dazu geführt, ihm ganz neue Kapitel hinzuzufügen, wie schon Liebich Zur Einführung I gezeigt hat, auch der Text wurde durch Einschiebungen von vermeintlichen oder wirklichen Lücken befreit. Das letztere geschah vor allem in Kaśmir — vgl. hierzu Lüders l. c. S. 498f. —, wo die Überlieferung schon frühzeitig weniger konservativ gehandhabt wurde, und woher die turkistanischen Texte und natürlich auch dieser Dh. P. stammen. Wenn ein solcher eigener Dh. P. — im Gegensatz zu einer Dhātu-vṛtti — im Grunde für das Kātantra auch keinen Sinn hat, so kann es doch bei der geschilderten Tendenz kein Wunder nehmen, daß gelegentlich ein solcher auftauchte. Warum er so schlecht geworden, dafür vermag ich keine Erklärung zu geben. Liegt die Schuld beim Übersetzer?

Wenn ich also diesen Dh. P. dem Śarvavarman wieder abspreche, so möchte ich andererseits bezüglich der Vṛtti zum Kātantra mich auf den Standpunkt von Finot und Lüders stellen, daß nämlich Durgasiṃhas Vṛtti die eigene Vṛtti Śarv.s enthält (vgl. Lüders l. c. S. 499). Jedenfalls haben wir Bruchstücke einer Vṛtti, die älter als Durg. ist, in einem turkestanischen Kātantrabruchstück tatsächlich erhalten, in den aus dem 4. Jahrh. stammenden, von Lüders l. c. S. 488f. herausgegebenen zwei Blättern. Daß auch die auf anderen, später geschriebenen Blättern erhaltene Vṛtti älter ist, vermutet Lüders l. c. S. 501. Auf Grund dieser neuen Funde läßt sich also die Ansicht, daß die Kātantra-vṛtti erst von Durgasiṃha aufgezeichnet wurde (Lieb. S. 233), nicht mehr halten.

Daß eine von einem Kuṇi verfaßte Vṛtti zu Pāṇ. bestanden habe und daß dieselbe älter als das Werk des Patañjali sei, berichtet erst Kaiyaṭa (Lieb. S. 233 Anm. 1). Bereits Bhartṛhari betrachtet Kuṇi als älter als Patañjali: Kielhorn Mahābhāṣya II[2] S. 20 Anm. 1.

1) Ob das Kātantra auch in diesen Teilen eine Bearbeitung der Gramm. des Kumāralāta ist, wie es nach den Untersuchungen von Lüders a. a. O. für das Kapitel Sandhi m. E. jetzt zugegeben werden muß, läßt sich schwer entscheiden. Vgl. Lüders a. a. O. S. 537 oben.

Trotzdem möchte ich nicht glauben, daß bereits zu Patañjali's Zeit ein ‚Vṛtti' genanntes Werk, welches einen Kommentar darstellte, bestanden hat. Den Ausdruck ‚vṛtti' für ‚Kommentar' in dem speziellen Sinne, in dem er später verwendet wird, kennt Pat. noch nicht. Mahābh. I, S. 11 zu v. 11 unterscheidet er zwischen sūtra „Regel" und vyākhyāna „kommentierende Erläuterung", er sagt nicht ‚vṛtti', wie Liebich S. 284 angibt[1].

Die Einleitung zu Anh. III behandelt an Hand des „Leitfossils" der indischen Grammatik, wie Liebich die Imperfektbeispiele historischen Inhalts in den einzelnen Grammatiken nennt, das Datum der Grammatiker von Patañjali bis Hemacandra. Sie ist reich an historischen Exkursen und bespricht und würdigt noch einmal ausführlich den Bericht des Itsing über die grammatischen Werke, die er kannte. Man wird dem Autor, auch da, wo man ihm nicht zustimmt, dankbar sein, daß er Gelegenheit genommen hat, seine Ansichten im Zusammenhang darzulegen.

Die Fixierung des Datums des Candragomin nach unten hängt zusammen mit der des Vasurāta und seines durch sein Vākyapadīya berühmten Schülers Bhartṛhari. Dieser ist nach I-tsing's Bericht 650 gestorben. Das Datum kann nicht stimmen, wenn sein Lehrer Vasurāta mit dem von Paramārtha (459—569) als Zeitgenosse des Vasubandhu (420—500 nach Takakusu) erwähnten Vasurāta identisch ist. Liebich neigt dazu, der Angabe des I-tsing, der 671 nach Indien kam, zu mißtrauen. Dazu würde ich mich schwer entschließen. — Daß Candra der direkte Lehrer des Vasurāta gewesen sei, vermag ich nicht mit Liebich (S. 267) aus den Worten des Kommentars zu Vākyapadīya II, 486 zu entnehmen, jedenfalls nicht mit Sicherheit. Der genannte Vers berichtet, daß die grammatische Überlieferung (*āgama-*) von Candra und andern wiedergewonnen und zu vielen Schulen entwickelt wurde (*bahuśākhatvaṃ nītaḥ*). Das entspricht den tatsächlichen Verhältnissen, sowie wir *candrācāryādi-* nicht pressen als: „deren erster Candra war". Wie ich oben gezeigt habe, kannte bereits Śarv. das Mahābhāṣya. Er und andere sind in dem *-ādi* eingeschlossen. Candra wird nur deshalb an die Spitze gesetzt, weil seine neue *śākhā* die bedeutendste war. Es entspricht nun der Vorliebe des Kommentars für Vasurāta, daß er im Kommentar diesen Guru neben Candra besonders erwähnt: Für ihn sind diese beiden Gelehrten die Führer der grammatischen Entwicklung. Auch hier möchte ich in dem *prabhṛti-* nichts sehen als „usw.". Wie wenig es dem Kommentar auf einen historischen Bericht ankam, ersieht man aus seiner legendären Darstellung der Wiedergewinnung des *āgama-*, unter dem er übrigens offensichtlich nicht Mahābhāṣya-Handschriften, sondern das heilige Schulwissen der Vorfahren versteht.

Ein Wort schließlich zum Text der Kṣīratarangiṇī selbst. Liebichs Ausgabe ist vorzüglich. Kṣ.s Arbeit steht über dem Durchschnitt. Sie gibt sorgfältig alle Regeln Pāṇ.s, die sich auf eine gegebene Wurzel beziehen, und ist reich an Zitaten aus der Literatur, die Liebich zum großen Teil identifizieren konnte. — Die erste der Schlußstrophen gibt Auskunft über die Person des Verfassers: „Als . . Jayasiṃha . . . das Land Kaśmīr regierte, schrieb der Sohn des trefflichen Ministers, obwohl vermögend, aus Hingebung diese Dhātuvṛtti eigenhändig." Liebich möchte diese Strophe dem Kṣ. selbst nicht vindizieren (S. 202): „Zwar könnte lilekha auch 1. Pers. Sing. sein, aber dann wäre bei einem so korrekten Stilisten wie Kṣ. das Tempus auffällig." Wenn Kṣ. nur hätte sagen können: „Ich habe geschrieben", wäre L.s Argumentation richtig. Er kann doch aber sehr gut von sich in der dritten Pers. sprechen, indem er sich in den Standpunkt eines späteren Lesers versetzt, der eine Auskunft über die Herkunft der Handschrift wünscht. Zu ihm spricht gewissermaßen das Buch, nicht der Autor. In diesem Falle ist, da es sich nicht um ein allgemein bekanntes Faktum (*lokavijñāta-*) handelt, nicht das Imperfekt (nach v. 2 zu 3. 2. 111) sondern das Perf. zu verwenden, wie in dem Satze *cakāra kataṃ devadattaḥ* (vgl. Pat. zu l. c.). Zudem paßt der Vers seinem Sinn nach doch eben nur unter den von Kṣ. selbst geschriebenen Archetypus — deshalb konnten ihn spätere Abschreiber auslassen. — Die Strophe 7 der Einleitung scheint zunächst merkwürdig. Die Wörter werden als „Brüder" angeredet, als Söhne des Weltschöpfers, zu deren einziger Zuflucht der Autor von ihrer Mutter, der Göttin der Rede, bestimmt worden sei. Offenbar spielt der Autor mit seinem Namen Kṣīra „Milch" und der Doppelheit der Bedeutung von vṛtti: ‚Kommentar' und ‚Lebensunterhalt (durch Nahrung)'. Den Ausdruck *saḍ vṛttayaḥ kalpitāḥ* ‚6 Kommentare wurden verfertigt' vergleiche man mit der Frage *kena vṛttiṃ kalpayasi* ‚wodurch beschaffst Du (Dir) Lebensunterhalt' (Mah. Bhār. ed. Sukthankar S. 67).

1) Wenn I-tsing übrigens berichtet, daß die Cūrṇi (= Mahābhāṣya) ein Kommentar zum Vṛttisūtra sei, so bedient er sich derselben Ausdrucksweise wie Bhartṛhari, der das Mbh. ‚*cūrṇi*' u. *Pāṇ.s* Grammatik ‚*vṛttisūtra*' nennt (Kielhorn l. c. S. 22 unten). Dem tragen Liebichs Erörterungen S. 284 keine Rechnung.

Paul Thieme-Göttingen: Zur Datierung des Pāṇini.

Bei einem Versuch, die Stellung Pāṇinis in der Sanskritliteratur zu definieren, können wir ausgehn von den Forschungen B. Liebichs[1]), die ergeben haben, daß Pāṇini auf Grund der Eigenart der von ihm gelehrten Sprache in die Nachbarschaft der spätvedischen Literatur zu setzen ist. Diesen Annäherungswert gilt es zu präzisieren.

Es läßt sich ausmachen, daß Pāṇini in seinen »vedischen« Regeln aus den Sammlungen des RV., des SV., des Schwarzen YV. (Kāṭh., MS., TS.) und des AV. schöpft und auch noch mindestens eine weitere Schwarze YV. Saṃhitā benutzt, die uns verloren ist[2]), daß er aber die Weiße YV. Saṃhitā als Materialquelle nicht verwertet hat[3]). Zur Erklärung dieser Tatsache haben wir jedoch nicht auf chronologische Erwägungen zurückzugreifen, sondern die geographischen Verhältnisse in Betracht zu ziehen: Pāṇini stammt aus Śalātura im äußersten Nordwesten Indiens, während das Studium des Weißen YV. seinen Sitz im Osten hat[4]).

Pāṇini entnimmt, soweit sich sehen läßt, keinem unabhängigen Brāhmaṇa »vedische« Formen. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß er in 5. 1. 62 die zwei RV.-Brāhmaṇa meint. Dagegen wird ihm bekanntlich von Kātyāyana vorgeworfen, daß er eine Besonderheit in der Bildung des Namens der »brāhmaṇa des Yājñavalkya« (= ŚB?) unterlassen hat zu notieren.

---

1) Casuslehre der indischen Grammatiker (in BB. X, XI); Pāṇini. Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik.
2) Vgl. Verf., Pāṇini and the Veda (Allahabad 1935), p. 63ff.
3) Ibid. p. 73f.
4) Ibid. p. 75ff. Vgl. auch H. Lüders in Antidoron, Festschrift für J. Wackernagel, p. 301f.

Pāṇini kennt den Padapāṭha des Śākalya; er bezieht sich auf denselben in 1. 1. 16ff. Außerdem zitiert er den Grammatiker Gārgya, der als Padakāra des SV. gilt. Auch Yāska kennt den RV.- und den SV. Padapāṭha (Nir. 6. 28; 4. 4). Das ist kaum ein Zufall. Ist man doch aus andern Gründen dazu gekommen, diese beiden Padapāṭha als die ältesten Werke ihrer Gattung anzusehen[1]).

Wenn Pāṇini die Saṃhitā und das Brāhmaṇa des Weißen YV. nicht gekannt hat, dann kann er auch nicht das Vājasaneyi Prātiśākhya (Kātyāyanīya Prātiśākhyasūtra) als Muster für seine Formulierungen benutzt haben. In der Tat ergibt ein Vergleich der beiden Werke, daß das Vāj. Pr. zwar umständlicher und unbeholfener in seiner Ausdrucksweise ist, andererseits aber sich offensichtlich bemüht, die manchmal allzu kurzen Begriffsbestimmungen und Anweisungen Pāṇinis in eine deutlichere und genauere Fassung umzugießen[2]). Z. B. die Definition der Gleichlautigkeit bei Pāṇini: *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam* (1. 1. 9) läßt die Erwähnung des Merkmales der gleichen Artikulationsstelle vermissen, was Kātyāyana im Vārttika bemängelt, indem er vorschlägt zu sagen: *āsye tulyadeśaprayatnaṃ savarṇam* (vārtt. 2 zu 1. 1. 9), und was im Vāj. Pr. gutgemacht wird, wo es heißt: *samānasthānakaraṇāsyaprayatnaḥ savarṇaḥ* (1. 43).

Pāṇinis Fassung der Definition läßt vermuten, daß er den Ausdruck *prayatna* noch nicht in dem späteren Sinne von »Artikulationsweise« (*spṛṣṭa*, *īṣatspṛṣṭa*, *vivṛta* usw.) gebrauchte, sondern in einem weiteren, so daß er auch die Artikulationsstelle einbegriff (der *āsyaprayatna* von *k* würde demnach *kaṇṭhaspṛṣṭa*, der von *p oṣṭhaspṛṣṭa* gewesen sein usw.). Diese Annahme liegt um so näher, als Pāṇinis Sprachgebrauch auch sonst mit der phonetischen Terminologie der Prātiśākhya nicht in Einklang zu stehen scheint. Pāṇini 1. 1. 8 *muhhanāsikāvacano 'nunāsikaḥ* braucht den Ausdruck *vacana*, wo nach späterem Gebrauch *karaṇa* am Platz wäre: Vāj. Pr. 1. 75 *mukhanāsikākaraṇo 'nunāsikaḥ*. Vgl. auch AV. Pr. 1. 27.

Auch *sthāna* wird von Pāṇini nicht in dem technischen Sinn »Artikulationsstelle« verwendet, sondern heißt einfach »Platz, Stelle«. Er kann also formulieren: *ṣaṣṭhī sthāneyogā* (1. 1. 49) und *sthāne 'ntaratamaḥ* (1. 1. 50). Daß das Prātiśākhya den Ausdruck *sthāna* in diesem Zusammenhang vermeiden wollte, dürfte die Veranlassung gewesen sein, daß es Pāṇinis Anschauung von der grammatischen Substitution durch die von der Verwandlung ersetzt hat und entsprechend sagt: *tam iti vikāraḥ* (1. 133) und *vikārī yathāsannam* (1. 142)[3]).

1) Vgl. J. Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. LXV, Anm. 7.
2) Vgl. Verf., Pāṇini and the Veda, p. 81ff.
3) Vāj. Pr. 1. 136 *ṣaṣṭhī sthāneyogā* = Pāṇini 1. 1. 49 ist eine Interpolation. Vgl. Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, p. 41.

Wenn diese Vermutung richtig ist, dann muß natürlich auch das RV. Prātiśākhya jünger als Pāṇini sein, denn auch hier ist diese Ersetzung erfolgt (57). Gerade in einem metrischen Text wie dem RV. Pr. ist es nicht verwunderlich, wenn gelegentlich altertümliche Ausdrucksweisen oder Termini konserviert sind. Aber nicht jede Abweichung von Pāṇini ist eine Antiquität. Wenn z. B. das RV. Pr. *pratyaya* — bei Pāṇini »Suffix« — synonym mit *para* und *udaya* am Ende eines Bahuvrīhi gebraucht »(ein x) auf welches ein y folgt«, so ist das offenbar sekundär[1]), da ursprünglich *pratyaya* doch etwas als »angetreten« Empfundenes bezeichnet haben muß[2]).

Sehr viel schwieriger ist die Frage des zeitlichen Verhältnisses von Pāṇini und Yāska. Ich glaube immer noch, daß sie nicht endgültig entschieden ist, und daß wir fehlgehn, wenn wir die Priorität Yāskas als eines der festen Daten betrachten. Als entscheidend für jene Priorität wird meistens Yāskas archaische Terminologie angeführt, z. B. daß er *dhātu* noch nicht im Sinne von »nackte Wurzel« verwende[3]). Nun ist es zwar wahr, daß *dhātu* bei Yāska meistens verbale Grundformen θεμα-artigen Charakters bezeichnet (Typus: *jvalati*, *gāti*), gelegentlich jedoch zeigt er, daß er auch den Begriff der nackten Wurzel kennt, so wenn er in *gatvā* »Schwund des Endes [des *dhātu*]« (Nir. 2. 1) annimmt. Auch der Gebrauch des Terminus *kṛt* (Nir. 2. 1) setzt schlechterdings die Bekanntschaft mit nackten Wurzeln voraus. In praxi zitiert Yāska neben Grundformen wie *jvalati*, *gāti* usw. auch — durch Anfügung von *i* deklinabel gemachte — Wurzeln wie *ghasi* (2. 5), *nī* (7. 14), *dhiṣi* (8. 8), *tviṣi* (8. 13), *tṛpi* (10. 10), *cami*, *ruci* (11. 5), *gami* (11. 24).

Der Ausdruck *karman* bezeichnet bei Pāṇini das grammatische Objekt nach 1. 4. 49. Daneben kommt auch die Bedeutung »Handlung« vor (vgl. Patañjali zu 1. 4. 32). Yāska bildet gern ein Bahuvrīhi auf *karman*, welches ursprünglich heißen sollte: »(ein Verb,) das die Handlung von x besitzt«. Bei Yāska nun hat solch Bahuvrīhi auch den Sinn: »(ein Wort oder Element,) das den Sinn von x besitzt« (z. B. Nir. 1. 7 *pañcamīkarman* »(ein Suffix,) das den Sinn der fünften Kasusendung

1) Anders Liebich, ibid. p. 30f.

2) Herr Lüders wies in der Diskussion darauf hin, daß *pratyaya* als Synonym von *para* in noch späterer Zeit gebraucht wird, nämlich in den in Turkestan gefundenen Bruchstücken eines alten Kommentars zum Kātantra (vgl. H. Lüders, Kātantra und Kaumāralāta, p. 21). Die Bedeutung von *pratyaya* im Kaumāralāta ist unsicher (ibid. p. 48). Nach Lüders ist die Abfassung des Kātantra im 4. Jahrhundert erfolgt (ibid. p. 58). Die älteste Bruchstücke jenes Kommentars enthaltende Hs. dürfte der Zeit um 400 n. Chr. zuzuweisen sein (ibid. p. 9).

3) J. Wackernagel, Grammatik I, p. LXIX, Anm. 2. Die Ansicht, daß *dhātu* bei Yāska schlechthin »Verbalform« bedeute, ist unrichtig. Es handelt sich stets um eine etymologische Grundform, nur daß diese nicht immer in ihrer abstraktesten Gestalt auftritt. Yāskas Verfahren ist natürlich von der Weise beeinflußt, in welcher »Grundformen« in den Nighaṇṭu aufgeführt werden.

besitzt«). Dies ist deutlich eine hybride Anwendung, welche zeigt, daß er den eigentlichen Sinn des Wortes *karman* in dieser Wendung nicht mehr fühlte. Schließlich braucht er sogar *karman* schlechthin als Synonym von *artha* (Nir. 1. 3 *cid ity eṣo 'nekakarmā* »die Partikel *cit* hat mehrere Bedeutungen«)[1]).

Die Einleitung zum 2. Buch des Nirukta zeigt, daß die regelmäßige Wortbildung zur Zeit des Yāska bereits erschöpfend behandelt war. Wenn Yāska es unternimmt, Worte unregelmäßiger Bildung oder vereinzelten Vorkommens (*ekapadāni*) zu erklären, hat er natürlich selten Gelegenheit, auf ihm bekannte Darstellungen der regelmäßigen Wortbildung Bezug zu nehmen. Tut er es aber doch, scheint er Bekanntschaft mit dem System des Pāṇini zu verraten. Vgl. z. B. seine Erklärung Nir. 2. 2 *daṇḍyaḥ . . . daṇḍam arhati* mit Pāṇini 5. 1. 66 (*tad arhati* 5. 1. 63) *daṇḍādibhyo yaḥ*, oder Nir. 4. 2 *pāśyā pāśasamūhaḥ* mit Pāṇini 4. 2. 49 (*tasya samūhaḥ* 4. 2. 37) *pāśādibhyo yaḥ*. Nur geht er weiter und gibt auch Bedeutungen, die sich bei Pāṇini nicht finden (z. B. Nir. 2. 2 *daṇḍyaḥ . . . daṇḍena saṃpadyata iti vā*), getreu seinem Prinzip: *arthanityaḥ parīkṣeta kenacid vṛttisāmānyena, . . . na saṃskāram ādriyeta* (Nir. 2. 1). Wenn er z. B. das Suffix in *vasūyu*, einem Wort, das er im Sinne von »Schätze wünschend« (so nach Pāṇini 3. 1. 8; 3. 2. 170) kennt (Nir. 6. 11), alternativ als *tadvadartha* erklärt (Nir. 6. 31, vgl. Pāṇini 5. 2. 123), so tut er das offenbar nicht aus Unwissenheit, sondern, wie der Zusammenhang an die Hand gibt, weil er Indra nicht als »Schätze wünschend« aufgefaßt haben will, sondern als »Schätze besitzend«. Vgl. auch seine Umschreibung von *havya* mit *havanārha* (nach Pāṇini 5. 1. 66!).

In *kapiñjala* »Birkhuhn« erklärt Yāska *ka* als *īṣadartha*, wohl weil Pāṇini das Präfix *kā* in dieser Bedeutung lehrt (6. 3. 105). In *kapūya* erkennt er ein Präfix *kutsite* »zur Bezeichnung von etwas Geschmähtem« (Nir. 5. 24): Pāṇini lehrt *ka* als Suffix in 5. 3. 74 *kutsite*.

Es möchte ja auch an einen umgekehrten Entlehnungsverlauf zu denken sein. Da aber Yāska neben dem Schwarzen auch den dem Pāṇini unbekannten Weißen YV. zitiert, würde diese Annahme größere Schwierigkeiten machen. Ich halte also vorläufig die Posteriorität Yāskas für eine wahrscheinliche Arbeitshypothese, die nur durch neue Untersuchungen erschüttert werden könnte.

---

1) Vgl. auch Yāskas Paraphrase des Terminus *karmopasaṃgraha*, Nir. 1. 4: *atha yasyāgamād arthapṛthaktvam aha vijñāyate . . . sa karmopasaṃgrahaḥ*. Kontrastiere Pāṇini 1. 4. 24 . . . *anūrdhvakarmaṇi* »wenn die Handlung nicht nach aufwärts gerichtet ist«. *śabdakarman* in 1. 3. 34 und 1. 4. 52 mag heißen »dessen Objekt ein Laut ist«.

HEMANTASIŚIRAU AND AHORĀTRE
(Pāṇ. II. 4. 28)

DR. P. THIEME,
University of Breslau.

The Veda knows six seasons of the year: *grīṣmáḥ* 'Summer,' *varṣāṇi* (or *varṣāḥ*) 'rains,' '*śarád*, 'autumn,' *hemantáḥ* 'winter,' *śíśirāḥ* 'early spring' and *vasantáḥ* 'spring' (A.V. xii. 1. 36). Sometimes their number is only five, *hemanta* and *śiśira* being taken as one: *pañcartavo hemantaśiśirayoḥ samāsena*, Ait. Br. I. 1. In this case, the name of the fifth season is *hemantaśiśiráu* (T.S.I. 6. 2. 3; IV. 3. 3. 2; V.S. X. 14; K.S. XXXIX. 7.; M. S. II. 7. 20).

According to Pāṇini II. 4. 28, *hemantaśiśirāv ahorātre ca cchandasi*, this form is used in the Veda (*chandasi*), from which we must infer that he did not recognize it as a correct form in his own language (*bhāṣā*). Pāṇini did not say *hemantaśiśirau*, although it is to be found in later writers again (cp. BR., Rāj. Tar. IV. 401). He must have said either *hemantaśiśire* in the dual, or—which is more likely—*hemantaśiśiram* in the singular. He knew *śiśira* as a neuter and therefore was of opinion that in Vedic *hemantaśiśirau* the gender of the first member of the compound prevailed. As the Kāśikā remarks, his rule is a *paravalliṅgāpavādaḥ*, the word *pūrvavat* being in force from Pāṇ. II. 4. 27.

Now *śiśira* is masculine in AV. VI. 55. 2, XII. 1. 36 and in ŚB. II. 1. 3. 1, *etc.* J. Wackernagel in his *Altindische Grammatik* has therefore not accepted Pāṇini's teaching (II. 1, §15a, note). And apparently he is right: *hemantaśiśirau* is formed of *hemantá-* m. + *śiśira-* m. But his statement that *śiśira* is a neuter only in classical Sanskrit is not quite accurate. There was a

reason for Pāṇini to teach *hemantaśiśirau* the way he did. In the Black Yajurveda with which he was very familiar, as we know from L. V. Schroeder's editions of the MS. and the KS.,[1] *śiśira* is a neuter. It occurs as such in MS. IV. 9. 18 *śiśiraṁ pratiṣṭhānam* (*yajuḥ*); KS. VIII, 1, 6; MS. I. 8. 2 *átha śiśiram asṛjyata tásmād etád ṛtūnāṁ dśāntaṁ krūrám;* KS. VI. 2, XXXIV. 9 (*brāhmaṇa*); and in a *ṛc* quoted by Yāska, Nir. I. 10, *śiśiraṁ jīvanāya kám.*[2] Yet the dvandva is formed in all the Saṁhitās alike: *hemanta-śiśirau* (cf. passages given above).

The second part of Pāṇini's rule '*ahorātre*' is really an exception to the following prescription, according to which, *rātra-* in the end of a dvandva or tatpuruṣa (cf. II. 4. 26) takes masculine endings. *Ahorātre* (since AV) and its plural *ahoratrāṇi* (since RV X. 190. 2) are current Vedic forms. Again we must infer from Pāṇini's rule that he did not know or recognise these forms in his own language, though they may occur in later writers (cf. BR. Paṅcatantra, I. v. 329, *ahorātrāṇi*).

But he knew *ahorātra* as a word of the spoken language. Although he omits to teach the form in which *ahan* appears before *rātra* (cp. vārt. 1. on Pāṇ VIII. 2. 38), he has taught *rātra* for *rātri* after *ahaḥ* in V. 4. 87 and makes use of the stem in his work several times: II. 1. 45 *ktenāhorātrāvayavāḥ*, III. 3. 137 *kālavibhāge cānahorātrāṇām*, VI. 2. 33 *paripratyupāpā varjyamānāhorātrāvayaveṣu*.

None of these passages is characteristic as to the gender. But since Pāṇini explicitly confines the neuter gender of the dvandva to the Veda, there can be no doubt

[1] Cf. particularly L. V. Schroeder's MS., page xiv ff. and Z. D. M. G. XXXIII, p. 194 ff.

that he used *ahorātra* as a masculine, in accordance with his rule II. 4. 29.

Ahorātra as a masculine occurs in Patañjali's Mahābhāṣya in the singular: Patañjali on vārt. on Pāṇ. VIII. 2. 68 and on Pāṇ. IV. 2. 4, where he defines Pāṇini's rule *nakṣatreṇa yuktaḥ kālaḥ* (IV. 2. 3) in the following way *kaḥ punaḥ kālo nakṣatreṇa yujyate? ahorātraḥ.*

The plural *ahorātrāḥ* is easier traced. It occurs, for example, in *mantras* given in younger Vedic texts: ŚG, III. 15. 5 *ahorātrās ca saṁdhijāḥ*, T. A. X. 1. 2 *ahorātrās ca sarvaśaḥ*; VS. XXVII. 45, ŚB. VIII. 1. 4. 8, have *ahorātrās te kalpantām* instead of KS. XXXX. 6, TA. IV. 19. 1, *ahorātrāṇi te kalpantām* (cp. Bloomfield's Concordance). Furthermore we read in AV. IV. 35. 4

Yásmān māsā́ nirmitās triṁśádarāḥ saṁvatsaró yásmān nirmito dvā́daśāraḥ.

ahorātrā́[3] *yáṁ pariyánto nā́pās ténaudanénā́titarāṇi mṛtyúm.*

Pāṇini's explanation for the gender of *ahorātre, ahorātrāṇi* holds good. Other examples for dvandva-compounds in the dual taking the gender of the first member are *aśvavaḍavau* (Pāṇ. II. 4. 27) and Vedic *ukthārkā́* n., *ukthamadā́ni, ukṣaraśáu, dīkṣātapásī* (Wackernagel, *op. cit*., §15*a*).

Ahorātraḥ on the other hand presents difficulties. A dvandva in the singular is regularly a neuter. As we have *aśvavaḍavam* besides *aśvavaḍavau* (Pāṇ. II. 4. 12) or classical *varṣāśaradam* for Vedic *varṣāśarádau*, classical *śūdrāryam* for Vedic *śūdrāryáu* (Wackernagel, *op. cit*., §69*c*), we expect *ahorātram* for Vedic *ahorātré*. And we are not to be quite disappointed, for we find actually *ahorātram* in Mānava Dharmaśāstra I. 64, where it is

[3] Whatever may be the reading of the Padapāṭha, *pariyanto* shows clearly enough that *ahorātrā* is sandhi form for *ahorātrāḥ* and not a neuter plural in *ā*.

defined as consisting of 30 muhūrtas, *i.e.*, as the solar day. In I. 65 we meet with *ahorātre*—but it does not mean ' day and night ' as in the Veda, it is the dual of *ahorātram* signifying ' two (kinds of) solar days,' namely the human and the divine day: *ahorātre vibhajate sūryo mānuṣadaivike*.

The form considered correct by Pāṇini (II. 4. 29) and used by Patañjali, *viz.*, *ahorātraḥ*, is obviously later than *ahorātrāḥ* and fashioned on this plural. First, *ahorātraḥ* seems to have replaced *ahorātrāṇi*. What was the reason?

I think we may guess it from the quoted AV. passages. Here the days (*ahorātrāḥ*, m.) are named together with the year (*saṁvatsaraḥ*, m.) and the months (*māsāḥ*, m.). Other parts of the year often mentioned together with the months and days are the seasons (*ṛtavaḥ*, m.) and the half-months (*ardhamāsāḥ*, m.). They are all masculine and have apparently drawn *ahorātrāṇi* into their analogy. *Ahorātrāḥ* means the full solar days, each consisting of day and night; they are the smallest of the regularly and continually repeating parts of the year. Later on *ahorātrāḥ* must have caused the formation of a singular *ahorātraḥ*. But the process does not seem to have finished with this.

The parts of the full day—the *ahorātrāvayavāḥ* (Pāṇ. II 1. 45, VI. 2. 33)—*pūrvarātra*, *apararātra*, *pūrvāhṇa*, *aparāhṇa*, *madhyāhna*, *etc.*, and the time-units *dvyaha* ' time of two days,' *etc.*,[4] which appear in Vedic texts only in certain adverbial cases as *pūrvāhṇe*, *sāyāhnāt* (Wacker-

[4] According to the vārtika of the Siddhāntakaumudī "*Saṁkhyā-pūrvaṁ rātraṁ klībam*," *dvirātra*, *trirātra*, etc., form an exception. But the Kāśikā has *dvirātraḥ*, etc. In *Patañjali* (on vārt. 1 on Pāṇ. I. 4. 48) only *trirātra* occurs, and this only once, and in the accusative, so that a decision is not possible. In Bhāṣya II. p. 162, l. 2. f. *triṁśad-rātraḥ*, *pañcadaśarātraḥ*, we find the masculine used.

nagel, *op. cit.* §49*b*), are all masculine. Wackernagel says ' for unknown reason ' (15*c*), but I think we cannot be very wrong, if we believe that they have followed *ahorātraḥ* as *ahorātraḥ* has followed *māsaḥ*, *etc.* The result was that Pāṇini could teach : (*dvandvatatpuruṣayoḥ* II. 4. 26) *rātrāhnāhāḥ puṁsi* II. 4. 30. He has, however, to be censured : classical *sudināha*, Vedic *puṇyāhá* are *neuters*, as remarks vārt. I on Pāṇ. II. 4. 30 and so is *bhadrāhá*, AV. VI. 128. 1ff. As these words did not designate days in their strictly temporal aspect, *i.e.*, as units of time, they were removed from the influence of *ahorātraḥ*, etc.

MISCELLANY

'Pāṇini and the Ṛkprātiśākhya'

I

In one of the recent issues of this journal,[1] Dr. Batakrishna Ghosh has tried to show that sūtras 1.1.16-19 of Pāṇini are 'to all appearance directly taken from the Ṛkprātiśākhya,' and that Pāṇini in 8.4.67 'directly copied' sūtra 203 of the same treatise. An actual proof for these views could not but be of the highest interest and importance. It would settle once and for all the thorny problem of the relative chronology of the authors of the Aṣṭādhyāyī and the RV. Prātiśākhya, which is still waiting for a definite solution, general arguments such as relative completeness in detail, age of terminology *etc.* being unsatisfactory and ambiguous, as is sufficiently borne out by the varying and contradictory opinions held by different scholars on the subject.

This actual proof, however, has not been given, and I think that Ghosh's arguments want a serious reconsideration, as being based on suppositions and premises that many will feel unable to accept. Taking it upon myself to point out what I consider to be the fallacies of his conclusions, I do not want to prejudice the final decision of the chronological problem alluded to, but only to demonstrate that there is no valid foundation for the assertion that Pāṇini has 'directly borrowed', or 'directly copied' the above named formulations.

If two grammarians, A and B, of unknown date, though of uncontested antiquity, refer to identical grammatical phenomena of a given text, in our case the Padapāṭha of the RV., making use of an almost identical terminology, which most probably was not invented by either of the two, it is obvious that only a lucky chance

1 Vol. X, no. 4, pp. 665ff.

can afford us a clue which more or less clearly suggests that neither are they independent of each other, nor has A borrowed from B, but that B has borrowed from A. A hypothesis based on this clue must be tested by further comparison of details and of the general character of the two works in question in order to be raised to an evidence of scientific value.

Ghosh's hypothesis wants us to believe not only that Pāṇini has borrowed formulations from the RV. Prātiśākhya, but also that he has done so 'without understanding them', that not only has he copied, but that he has 'copied mechanically, perhaps without even understanding what he was copying.' Finally, it only holds good if it be taken for granted that it is 'unlikely that Pāṇini had personal knowledge of the Padapāṭha'.

To start with this last point, I have to confess that even if, for argument's sake, I admit 'his (Pāṇini's) amazing mistakes, both of omission and commission, when dealing with the language of the Veda', I cannot see why Pāṇini should not have had this knowledge. Just an ignorant student of the Veda, like the Pāṇini visualized by Ghosh, will find the Padapāṭha far easier to manage than the Saṃhitāpāṭha and for the matter of that, than the RV. Prātiśākhya, verses of which must sound like double-Dutch to anyone who knows the Padapāṭha only from hearsay (which, I presume, is the negation of 'personal knowledge'). Hence I shall try to explain Pāṇini 1.1.16 ff. with the 'theory' that Pāṇini was conversant with the Padapāṭha of the RV., and finding that this alternative does not necessitate assumptions like those Ghosh has to make, *viz.*, that Pāṇini did not know what he was talking about, because he took his rules from a treatise, which he failed to understand,[2] I shall

2 Ghosh's interpretation of Pāṇini 1. 1. 16-18 'would reflect no glory on the author of these sūtras' (p. 668). The compliment might be returned with a vengeance. For Ghosh translates *aprkta* in RV. Prātiśākhya 76 by 'not followed by a consonant', while he should know that *aprkta* is 'unmixed, single', *i.e.*, 'not

cherish the conviction that it deserves, and will be accorded preference.

As to Pāṇini 1.1.16 [*ot* 1.1.15] *saṃbuddhau Śākalyasy etāv anārṣe,* Ghosh is certainly right in understanding *itāv anārṣe* as referring to 'the symbolical *iti*' of the Padapāṭha,[3] its precise meaning being 'before an *iti* that does not come from the *ṛṣi*'. But he can hardly be correct when construing *Śākalyasya* as qualification of *itau* ('before an *iti* of Śākalya'). Above all, it would be quite superfluous to characterize *itau* first by *Śākalyasya* and then by *anārṣe,* for an *iti* of Śākalya's is *'anārṣa'* as a matter of course. Besides, methodological considerations strongly advocate an interpretation of *Śākalasya* that is consistent with Pāṇini's usual way of quoting a grammatical authority in the genitive, that is to say as an elliptical expression for 'in the opinion of Śākalya'.

But Ghosh himself does not seem to adhere strictly to his proposal. Immediately after maintaining that *Śākalyasya* means 'when Śākalya's [the author of the Padapāṭha] *iti* follows', he suggests that Pāṇini must have taken the rule 1.1.16 from the RV. Prātiśākhya, 'for what other work of Śākalya [who is now taken as the author of the RV. Prātiśākhya, which is an altogether unwarranted presumption][4] would mention this symbolical *iti*'—which question has a sense only if *Śākalasya* is interpreted as 'in the opinion of Śākalya'. Yet further on, he thinks that *'Śākalyasya* has been used there [*i.e.* in 1.1.16] not only to characterize the symbolical *iti* of the Padapāṭha, but also to indicate that the sūtra in question is to be applied to the Vedic language alone (the *iti* in question

contracted with a [preceding] vowel,' *e.g.,* with the particle *ā* into *o.* Nor does *Śākalena* in the same rule mean 'by Śākala (*sic*)', but, *Śākala* being a derivative adjective (cf. Pāṇini 4. 3. 120, 128), we have to supply a noun, most probably *matena*: 'in the opinion of Śākalya.' [I would supply *vidhānena,* "according to (the rule of) Śākalya"—K.C.].

3 So already Wackernagel, *Altindische Grammatik,* I, p. lxv, n. 7.

4 The remarks in square brackets are added by me.—K.C.

being possible only in the Padapāṭha of Vedic texts)', which is obviously wrong, if only for the reason that the language of the sacred texts (*chandas*) alone is 'vedic', while the Padapāṭha as a secular work contains 'vedic' forms only by way of imitation.[5] In any case, if *'Śākalyasyetau'* is to mean 'before the *iti* of Śākalya in the Padapāṭha', an alleged [*Śākalyasya*] *īdūtau* (Pāṇini 1.1.19) cannot mean 'long *ī* and *ū* of the Saṃhitāpāṭha.'

By adopting the simple and natural course of understanding *Śākalyasya* as 'in the opinion of Śākalya [the RV. Padakāra]', we are enabled to drop all these vague and even wrong assumptions like the alleged identity of the authors of the Padapāṭha and the Prātiśākhya of the RV., and the oscillating and contradictory ideas supposed to be conveyed by the expression *Śākalyasya*. Pāṇini's rules 1.1.16, 17 and 18 now receive a lucid and unambiguous meaning, the formulation appears consistent with the grammarian's usual way, and the seeming dependence on the RV. Prātiśākhya reveals its true character of a natural coincidence due to the identity of the facts described.

Nor ought Pāṇini to be censured for referring to a practice of the Padapāṭha on the ground that 'he is writing a grammar of the actual [spoken] language'. For this means measuring him by standards that are not his, but those of modern scholars, who close their eyes to the fact that Pāṇini gives 'vedic' rules by hundreds, indulging in details that can be of no possible practical value and can be brought in no connexion with the speech habits obtaining at his time.

5 Yāska, *Nirukta* 6-28 mentions but does not follow Śākalya's analysis of *vāyo* in RV. X. 29. 1. Patañjali maintains with reference to the Saṃhitāpāṭha (III, p. 225, I. 3): *dṛṣṭānuvidhiśca chandasi bhavati*, but about the Padapāṭha he says just the contrary (II, p. 85, I. 4 ff.): *na lakṣaṇena padakārā anuvartyāḥ—padakārair nāma lakṣaṇam anuvartyam, yathālakṣaṇaṃ padaṃ kartavyam*. The Kāśikā on Pāṇini 1. 1. 13 calls the instances *yuṣme iti, asme iti* etc., which are taken from the Padapāṭha, *'laukikam anukaraṇam'*.

Turning our attention now to Pāṇini 1.1.19 *idūtau ca saptamyarthe* 'Long *ī* and *ū*, when denoting the sense of the locative case, are also called *pragṛhya*', we have only to repeat what was suggested above, to wit that *Śākalyasya* (Pāṇini 1.1.16) cannot be kept in force, unless it be made to convey an idea quite different from the one it conveys in the preceding rules. As a matter of fact, no emergency measures need be taken. There is no reason, why we should not accept the interpretation of the Pāṇinīyas, who keep in force neither *Śākalyasya*—since this would imply that not only the Padapāṭha but also the Saṃhitāpāṭha of the RV. is shaped according to Śākalya's opinion—nor *itāv anārṣe*—since this would restrict the *pragṛhyatva* of these locatives to the Padapāṭha. For there are clear instances for such forms being treated as *pragṛhya* before a succeeding vowel also in the Saṃhitāpāṭha: RV. 9.12.3 *somo gaurī adhi śritaḥ* and RV. 10.183.2 *svāyāṃ tanū ṛtvye nādhamānam*.[6]

Ghosh finds himself at a loss, it is true, in face of the fact that 'this [1.1.19] is a rule which has its scope in the Vedic language only'. But how could it be otherwise, when locatives in ī and ū, which are called *pragṛhya* by our rule, are foreign to the Bhāṣā, Pāṇini himself teaching their formation by *sᵘluk* in 7.1.39, which rule applies only in the Veda? Nor need we look far for a parallel case. When teaching the name *pragṛhya* for the suffix *śe* (1.1.13), Pāṇini can refrain from adding 'in the Veda', for no other

6 This second instance I owe to Pt. Kshetreśachandra Chaṭṭopādhyāya. Relying on a statement of Wackernagel's, Ghosh wrongly asserts that 'in the case of *ū* there is nothing to show that in the Saṃhitā-text it has been actually treated as *pragṛhya*'. [Subsequently to drawing the attention of Dr. Thieme to RV. S. X. 183.2, I noticed that Wackernagel had already cited the passage in his *Grammatik* (III, § 96 b). Wackernagel believes that the Padapāṭha has no justification for treating the *-ū* in *tanū* as *pragṛhya*, for he himself takes *tanū* as a locative with the *-i* termination dropped as in the case of stems of the *vṛki-* type (III § 16c). Whatever that may be, the fact remains that in the Saṃhitā text *gaurī* and *tanū* are followed by vowels with which they do not join in *saṃdhi*. Hence Pāṇini could easily take these (and similar) words as *pragṛhya in the Saṃhitā text*. K.C.].

reason than that *śe* is an exclusively vedic suffix added likewise according to 7.1.39. Why does Ghosh not want to read this rule also under the heading *Śākalyasya*?

Ghosh has adopted the course of a radical emancipation from the old interpreters. In fact, it is obvious that he thinks very little of 'Patañjali *cum suis*.' They are said to have 'distorted the meaning' of Pāṇini 1.1.17, 18, and misunderstood 1.1.19; Patañjali, being 'involved in difficulties on account of his failure to understand the meaning of the word *śākalyasya* in 1.1.16', 'misconstrued all'.

I am not prepared to subscribe unreservedly to any of these verdicts. Certainly it is our duty to question the correctness of 'traditional' interpretations, but before condemning, we should try to understand. 'Patañjali *cum suis*' were great scholars, who have a claim to our testing the strength of their arguments, and deserve to be listened to with careful attention.

From my above remarks it may have become clear that Ghosh's proposal to keep *Śākalyasya* in force in Pāṇini 1.1.19, cannot be correct, and that the traditional paraphrase: 'Long *ī* and *ū* are called *pragṛhya*, when denoting the sense of a locative case', is quite adequate. And so is the traditional rendering of 1.1.16: The *o* in a singular vocative is called *pragṛhya* before a non-vedic *iti*, in Śākalya's opinion', under the condition that we do not apply the term 'vedic' to the Padapāṭha, which actually has no right to it, since it is a secular (*laukika*) work.

Only now have we reached the point where we may propose to disagree with the tradition. It is quite probable that it has gone too far, when extending the permission to consider an *o* in a vocative ending as a *pragṛhya* before an *iti* that does not belong to the sacred text pronounced by a *ṛṣi*, from the Padapāṭha to the Bhāṣā in general, and that Pāṇini was thinking only of the non-Vedic *iti* in the Padapāṭha and did not take into consideration the theoretical possibility of a vocative followed by *iti* in ordinary language. The use

of the expression *anārṣa* recommends this interpretation. For '[an expression] formed by the addition of [the negative] *nañ*...to [some word or other] denotes something which is different from and [yet] similar to [what is denoted by the latter].....' (Paribhāṣā 74, in Kielhorn's translation), as it is set forth with good reasons by Patañjali on Pāṇini 3.1.12. *Anārṣa* may mean, accordingly, 'not vedic yet similar to vedic', *i.e.*, 'belonging to the Padapāṭha.'[7] And further we may maintain that Pāṇini, by the expression *Śākalyasya,* wanted to restrict the *pragṛhyatva* of such a vocative to the work of this authority, the Padapāṭha of the RV., intimating that it was not justifiable ordinarily. We have, then, a *vaikalpika-sūtra* indeed, only that we do not accept what is taken for granted by the tradition, that Śākalya's opinion may be adopted by anyone anywhere.[8]

Before explaining why we should consider ourselves entitled to reject the usual traditional interpretation of a quotation of a grammatical authority in the genitive as strictly equivalent to expressions like *vā, vibhāṣā* or *anyatarasyām,* I have, once more, emphatically to disagree with Ghosh, who in this instance is even more orthodox than the Pope, and maintains that 'in Pāṇini's system reference to older authorities only signifies that the sūtra in question is *vaikalpika*'. Everybody knows that there are cases where such signification is impossible: *e.g. Kāśyapasya* in Pāṇini 1.2.25, *Āpiśaleḥ* in 6.1.92, *Gālavasya* in 6.3.61 cannot have been meant to intimate optional validity of the rules in question, since this is already expressed otherwise, *viz.* by *vā* in 1.2.23, *vā* in 6.1.92, and *anyatarasyām* in 6.3.59 respectively, which has induced the interpreters,

7 [I am personally not in favour of this scholastic explanation of the word *anārṣe*. The *Pada Pāṭha* is a fully *laukika* text as Dr. Thieme has himself said.—K.C.].

8 [This also I am unable to endorse. That Śākalya used non-sandhi in this case in the *Pada Pāṭha* which, according to Patañjali, must follow rules of grammar (*yathālakṣaṇam padaṃ kartavyam,* quoted above) would fully entitle anyone to take that as a correct grammatical usage in secular speech according to Śākalya.—K.C.].

starting with Patañjali on 1.2.25, to explain the reference having been made *pūjārtham* 'for the sake of showing reverence' only.

Now it is apparent that this unavoidable inconsistency is not in favour of the traditional interpretation on the whole. Why should Pāṇini have employed the same device for expressing two different ideas? It looks as if the Pāṇinīyas have attributed, for a certain reason, a meaning to those quotations which they did not originally possess, and which in some instances did not fit in with the context, but had to be replaced by another one, which was, however, too colourless and indifferent to be applied throughout Pāṇini's grammar. If we can show this reason to be a principle of which we may doubt whether it was adopted by Pāṇini, we are surely right in declining to follow even Patañjali.

This condition we can fulfil here. It appears that the interpretation of references like *Śākalyasya, Gārgyasya* etc. as mere indications of optional validity without any concrete value of the individual name, is based on the well-known Mīmāṃsaka-axiom of the eternal nature of the words. If one maintains that words have always existed, and will ever exist, unchangeable in the shape and the meaning which they bear at a certain time, one cannot restrict their correct formation to certain persons, since this axiom does not allow of any difference of opinion as far as authoritative speakers are concerned. No subjective teaching can interfere with objective entities. Since what a Śākalya or Gārgya accepts, must be correct, it must be universally valid. That quite a different view would have to be taken, if words were not 'eternal' (*nitya*), but 'products' (*kārya*), can be seen from vārt. 17 on Pāṇini 1.1.44. 'If word is a product' (*kārye...*, vārt. 16), says Kātyāyana, 'then it results also that when teachers [like Śākalya etc.] or districts [like the East] are quoted [in a particular rule], the operation [taught in this rule] is restricted to those teachers or districts' (*ācāryadeśaśīlane ca tadviṣayatā*, vārt. 17).

If we follow the lead herewith given by Kātyāyana himself, we can escape the existing difficulties. Not only is now our above-given interpretation of *Śākalyasya* in 1.1.16 without objection, but we can also account for teachers being mentioned in rules like 6.1.123: we merely have to understand that such rules are optional only in the view of the authorities quoted, but not according to general opinion. We can, furthermore, comprehend, why Pāṇini in 8.4.67 cites three names in support of the same view, or, rather, why he has taken the trouble of quoting other grammarians at all. His intention must have been to draw attention to forms used or taught in the works of various well-known scholars, whose practice or theory he could not help taking into consideration, lest he should be charged with being incomplete, or implying that men like Śākalya were wrong. What under the hands of the traditional interpretation has become a rather circumstantial device for intimating what could have been expressed easier and clearer by the words *vā* or *vibhāṣā*,[9] thus receives a concrete sense. In order to appraise fully the purport of a quotation, it would, of course, be necessary to know more about the quoted scholars than we do. Only Śākalya is for us more than a name.[10]

9 That later grammarians operate with fictitious names, which really indicate nothing but optional validity, is an undeniable fact. It proves, however, nothing for Pāṇini.

10 [I would, however, explain Pāṇini's manner of citing names in another way. He was writing a complete grammar of the *bhāṣā* and the *bhāṣā* only (*sic*). What form or forms he took to be correct or normal, he gave himself. For differing or specific forms guaranteed by other authorities, he cited their names, without implying whether they might or might not be followed. This he did to complete his picture. We need not believe that in these sūtras citing authorities Pāṇini wanted us to take the rules as *vaikalpika*. That they were taken so later on in most cases is due to some speakers following the lead of those authorities or to the folly of the commentators. Pāṇini's intention was simply to record 'other opinions'. The references to Vedic peculiarities, on the other hand, are not so much for completing the picture as for emphasizing the fact that they are Vedic peculiarities, not to be followed in *bhāṣā*.—K.C.].

Our next task would be to define our attitude towards the traditional interpretation of Pāṇini 1.1.17, 18, which proposes to split up this rule into two parts, *uñaḥ* and *ūṁ*. For this purpose it is necessary to examine the reasons that are responsible for this interpretative device having been adopted. Ghosh's assertion that 'Patañjali...was constrained to split it [viz. the sūtra *uña ūṁ*] up into two because he considered it to be a *vaikalpika sūtra* on account of the *anuvṛtti* of *"śākalyasya"* ' cannot help us. Firstly, because not Patañjali, but Kātyāyana has introduced the *yogavibhāga;* secondly, because the sūtra happens to be *vaikalpika* indeed, in so far as padakāras other than Śākalya do not substitute *ūṁ* for the particle *u* in the Padapāṭha—a dispute being only possible as to the question whether Pāṇini wished to imply that anybody might follow Śākalya's practice in ordinary language; thirdly, because the Bhāṣya gives a different reason.

It is Kātyāyana himself who tells us, why he wants to separate *uñaḥ* from *ūṁ*, and in this case his authority cannot be questioned: he may have misunderstood Pāṇini, but he cannot have misunderstood his own motive. He wants to read *uñaḥ* by itself '[in order that] in Śākalya's opinion *ūṁ* [be substituted] optionally' (*ūṁ vā Śākalyasya,* vārt. 2). In other words, he wants to obtain a further option. Śākalya is supposed not only to differ from other authorities, who approve of one form, but also to have used or taught himself two alternative forms.

Patañjali states that the form approved of by others is *v iti*, and that Śākalya's two forms are *ūṁ iti* and *u iti*.

While the forms *ūṁ iti* and *u iti* are without objection, Ghosh's verdict is likely to be correct as far as *v iti* is concerned: it may well be a 'hypothetical word-combination', derived from the formulation of Pāṇini's rule. But the essential point, about which even Kaiyaṭa is mistaken, is that not *v iti,* which is rightly suspect, but

u iti is gained by the *yogavibhāga* as an alternative form of Śākalya's.[11]

Patañjali does not explain, why Pāṇini's undivided *uñ̆a ūṁ* should yield *ūṁ iti* and *v iti*, but not *ūṁ iti* and *u iti*. Though the answer to this question is not very obvious, it is not impossible to gauge the logical difficulty, which was removed by Kātyāyana's proposal.

[*Śākalyasyetāv anārṣe*] *uñ̆a ūṁ* may mean: '*ūṁ*, which is substituted for *uñ̆* before a non-vedic *iti*, is called in Śākalya's opinion, *pragṛhya*'. In this case, we should have to infer that in other scholars' opinion it is not *pragṛhya*,[12] which must lead us to substitute optionally *v* for *ūṁ* before *iti* according to Pāṇini 6.1.77, (*iko yaṇ aci*).

Or we have to understand: 'Before a non-vedic *iti*, *ūṁ* is, in Śākalya's opinion, substituted for *uñ̆*, and called *pragṛhya*'. In this case, the *anuvṛtti* of *pragṛhyam* (from Pāṇini 1.1.11)—*i.e.* the special injunction 'and called *pragṛhya*'—which is necessary for the next rule, is superfluous here, since the substitute *ūṁ* for the original *u*, which is *pragṛhya* by Pāṇini 1.1.14, must be *pragṛhya* already according to the principle that a substitute is treated like the original[13] (Pāṇini 1.1.56 *sthānivad ādeśo 'nalvidhau*). If there shall be an object in teaching *uñ̆a ūṁ* amongst the *pragṛhya*-rules, it has to be presumed that *uñ̆* before a non-vedic *iti* is not *pragṛhya*, but has to be replaced, in Śākalya's opinion, by *ūṁ* which *is*

11 Nāgojibhaṭṭa, Laghuśabdenduśekhara on Pāṇini 1. 1. 17: .....*tad uktaṃ bhāṣye yogavibhāgaṃ pradarśya 'kimartho yogavibhāgaḥ'? śākalyamate ūṁ vibhāṣā yathā syāt: ūṁ iti, u iti. anyeṣām ācāryāṇām matena 'v iti' iti. anena hi yogavibhāgasya 'u iti' iti rūpasiddhiḥ phalam iti spaṣṭam eva labhyate.*

12 [It is not a *pragṛhya* in the *Pada-pāṭha* of the Sāmadeva by Gārgya.—K.C.]

13 Nāgojibhaṭṭa, loc. cit.: *ādeśe pragṛhyatvakāryaṃ tu sthānivadbhāvena bodhyam.*

pragṛhya. We again obtain, thus, *ūṁ iti* and *v iti*, the general rule (*utsarga*) 1.1.14 being superseded by the special exception (apavāda), implied in the formulation of 1.1.17,18.

If the separation is effected, *u iti*, which now is obtained as an alternative form by 1.1.17, and not by 1.1.14, cannot be superseded, as there must be an object in teaching two rules instead of one.

We must, then, not look upon Kātyāyana's or Patañjali's interpretation as a simple misunderstanding. Their contrivance is not the outcome of their being unable to see what Pāṇini wanted to teach. It implies, rather, a critical disapproval of his formulation as it stands, and is really nothing but an attempt at mending the logical deficiency, which actually exists, without interfering with the words of the text, the fundamental orientation of their investigations and discourses being that Pāṇini's grammar must and, if necessary, must be made to, teach correct forms in a correct way.

It goes without saying that we do not share such logical scruples as Kātyāyana and Patañjali must have been entertaining, that we shall not accept an interpretation that is avowedly an improvement on Pāṇini, and that we are prepared to take the slight inconsistency of *ūṁ* being taught explicitly as a *pragṛhya*, though it ought to receive this name already by 1.1.14 according to 1.1.56, for what it is worth. Neither shall we blind ourselves to the general weaknesses of the 'scholastic' interpretation, which we find in the Bhāṣya: its almost unlimited trust in the power of theoretical reasoning, which is not strictly controlled by living observation, and shows a tendency of giving general and abstract meanings to expressions and rules that are concerned with individual and concrete cases. For all that, I should maintain that a thorough study of the Bhāṣya and a patient investigation into the motives that have determined the learned discussions of Kātyāyana and Patañjali, and into the way they understood and handled Pāṇini's

rules, will help us more than anything else to comprehend and to appreciate Pāṇini's difficult work.

The explanation offered by the Kāśikā for Pāṇini's using in his last but one rule a compound in *-udaya* instead of one in *-para*, as an intentional departure from the usual in order to employ an auspicious word towards the end of his work, is discarded by Ghosh as 'altogether fantastical'. 'For', he suggests, 'the word in question is evidently taken from the RV. Prātiśākhya, in which the word *udaya* is regularly used in the sense of *para*'. Since, however, there is so far no proof, as I believe to have shown, that Pāṇini has borrowed from the RV. Prātiśākhya in other instances, this assertion is purely conjectural. Where is the evidence that the expression, if it be copied, is taken from this treatise, and not from some other text, which may be lost to us? That the mere employment of the expression *udāttasvaritodayam* cannot serve as an argument in chronological questions, is clear from the fact that *-udaya* in the sense of *-para* is used also by other *Prātiśākhyas*, which are certainly younger than Pāṇini (Cf. AV. Prātiśākhya[14] 3.65, V. Pr. 4.140 *udāttasvaritodaya*, and V. Pr. 3.34, 3.81, 4.6, 4.16).

Besides, the problem why Pāṇini has deviated from his customary terminology in his last but one rule, remains the same, whether he has borrowed or invented the expression. Ghosh, of course, is ready to attribute the inconsistency to an inadvertency of Pāṇini's in copying. Apart from it that there are no other instances that could support this assumption, the peculiar nature of the expression itself, which must have struck Pāṇini,[15] as it has struck others,[16] speaks against mere oversight. Ghosh, too, seems to have felt this.

14 ed. Whitney.

15 Who has used *udāttasvaritapara* in 1. 2. 40.

16 AV. Prātiśākhya 3. 70 reads *nodāttasvaritaparam*, T. Prātiśākhya 14. 31, *nodāttasvarita-paraḥ*.

Hence he submits that Pāṇini has copied 'perhaps without even understanding what he was copying.' In this case, not inadvertency, but downright ignorance would have to be held responsible for the wording of Pāṇini 8.4.67. Should we, then, believe that the grammarian, not contented with including in his work a prescript the purport of which he did not care to grasp, had wantonly added a fictitious exception to it, which he disguised as the opinion of three highly renowned authorities: Gārgya, Kāśyapa, and Gālava? Whatever Ghosh may think on this latter point, and whether he would find it possible to account for the second part of the rule *'a-Gārgya-Kāśyapa-Gālavānām'* with another 'perhaps', I think he has passed already now the limit, up to which speculations may still keep the semblance of probable theories.

'Fantastic' is an explanation that is based on obviously imaginary assumptions and supposed to prove a proposition of a highly adventurous character. The explanation of the Kāśikā for Pāṇini's *udāttasvaritodayam,* strikes me as altogether sober. The only objection I could think of, is that the expression *-udaya* is not actually the last word of the work. But since it stands at the end of Pāṇini's last injunction—there follows the mention of those teachers that go against it, and the famous finish which contains a technical definition that has a sense only in the very end of the section *pūrvatrāsiddham* (8.2.1-8.4.68)—I cannot take the objection as serious. I should believe in the suggestion of the Kāśikā, even if somebody could show with better arguments than Ghosh's that Pāṇini did take the expression *udāttasvaritodayam* from the RV. Prātiśākhya. For I am satisfied that the scholastic method of interpretation, which leaves no stone unturned in order to find a reasonable motive for every striking formation of Pāṇini's, has proved adequate in principle, and is warranted by the admirably consistent and accurate character of Pāṇini's work, which modern readiness to detect mistakes—it may be stated in fairness that the unjustifiable

contempt for India's great grammarian is not peculiar to Dr. Ghosh alone—and modern 'critical' conceit have failed to discredit.

PAUL THIEME

Reprinted from 'Indian Culture', Vol. IV, No. 2.

ON THE IDENTITY OF THE VĀRTTIKAKĀRA

By P. THIEME

In my little book 'Pāṇini and the Veda' I have raised afresh, amongst other points, the question of the relative age of Pāṇini's work and the so-called Vājasaneyi Prātiśākhya (properly to be styled: Kātyāyanīya Prātiśākhyasūtra). Following others I thought a comparison of such rules of the two Sūtras as agree in their purport, but show a somewhat different wording, to be especially helpful towards a final settlement of this old problem. I arrived at the conclusion that the rules of the Prātiśākhya, though often lacking in that utmost brevity observable in the Aṣṭādhyāyī, at several instances appear to reveal a deliberate endeavour to improve on formulations of Pāṇini's. Particularly convincing in this respect seemed to me the difference of Pāṇini 1. 1. 9 *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam* and V. Pr. 1. 43 *samānasthānakaraṇāsyaprayatnaḥ savarṇaḥ*, since this latter definition adds to the former an essential element (*sthānakaraṇa*), which also the Vārttikakāra proposes to supply when expressing in vārtt. 2 on Pāṇini 1. 1. 9 the desire to replace Pāṇini's rule by the more accurate one: *āsye tulyadeśaprayatnaṃ savarṇam*, his expression *deśa* comprising the terms *sthāna* and *karaṇa*.[1]

Yet my arguments have not been able to carry conviction. Even in face of an instance as the one given just now, Prof. Keith still maintains that 'it is easy to explain his (Pāṇini's) deviations from the V. Pr. by the desire to condense the matter of the latter.'[2] Now I am ready to admit for argument's sake that, as matters stand, the decision of the dilemma essentially rests on the appreciation of certain general considerations and, in the end, must be of subjective nature.[3] Prof. Keith holds Pāṇini 1. 1. 9 to be a condensation of V. Pr. 1. 43; I hold V. Pr. 1. 43 to be an improvement on Pāṇini, but though having the weighty support of the Vārttikakāra, I can see no short way to convince my opponent that my appreciation of the facts is correct. For the briefer wording *is* Pāṇini's, and for somebody who takes brevity of expression to be probably a sign of young age, this may be a sufficient argument.

I

If, then, the correctness of my contention be still open to doubt, this much my lengthy discussions must have shown, that it is at least possible to accept Pāṇini's priority, and to consider it on par with the contrary assumption. This being, at least for argument's sake, admitted, we are faced with the further question, whether the author of the Vārttika and the author of the V. Pr., who is referred to by his commentator Uvaṭa as '*Kātyāyanācārya*', may not be identical, after all. For it is hard to agree with Prof. Keith's view that the identity of a name like Kātyāyana creates 'no probability at all' with reference to the identity of the authors.[4] The probability created may be a faint one, it may even be altogether deceptive, but anyone thinking the V. Pr. to be later than Pāṇini, must feel a keen suspicion, which he wants to be either removed or confirmed by good reasons. Prof. Keith is persuaded

---

[1] *o.c.*, p. 92f.
[2] *Indian Culture*, Vol. II, p. 741.
[3] Thus O. Strauss, Deutsche Literaturzeitung 1936, p.880, who is inclined however to accept my view as the more probable one.
[4] Keith, *l.c.*, p. 742.

that the Vārttika and the V. Pr. are by quite different hands: 'It seems to have been forgotten by Dr. Thieme that Weber [note: Ind. Stud., V, 103ff.; XIII, 444; Keith, TS., I, p. CLXXI] long ago adduced points in which the two works differed in terminology, and that unless and until the facts in question are explained away, they form a very powerful argument against the identity of the two authors.'[1]

When Albrecht Weber wrote the 5th volume of the 'Indische Studien'[2] he was not yet in possession of either a manuscript or an edition of the Mahābhāṣya. Whatever he knew of the work of the Vārttikakāra was culled from the old Calcutta edition of Pāṇini, where a number of 'vārttikas' are quoted, and from Goldstücker's 'Pāṇini'. He wrote the 13th volume[3] after just having gone through the whole Bhāṣya for the first time, and many are the misunderstandings that occurred to him in the difficult, really temerous, task of mastering the great and intricate work in one sitting. As a matter of fact, he added here nothing new to what he said in the 5th volume with respect to our problem: which merely proves that arguments do not lie on the surface. It must be remembered that all notions about the Vārttikakāra had to be of the haziest description until Kielhorn, after having shown a way to distinguish the part of the Bhāṣya belonging to Patañjali from that belonging to Kātyāyana,[4] presented our science with his monumental edition.[5] Weber's arguments—like those of Goldstücker—are nevertheless still of interest. But this interest is almost altogether a historical one. There is something truly pathetical about the passion with which these great pioneers tried to wring evidence from witnesses they could not really understand half; there is something truly admirable in the acumen by which now Goldstücker and then Weber somehow managed to find a way-mark in the all-overspreading darkness.

Prof. Keith has summed up those points of Weber that in his opinion still hold good in his Translation of the TS., I p. CLXXI, to which he refers me. They run as follows:

'(1) The term *jit* occurs in both [the Vārttika and the V. Pr.] with a different sense; (2) the terms used in the Prātiśākhya (*sim, mud, dhi, bhāvin*) are not found in the Vārttikas; (3) the Vārttika (on II. 4. 54) makes *khyā* have the original form of *kśā;* the Prātiśākhya (IV. 164) repudiates this view; (4) the Prātiśākhya (IV. 120) provides for the regular change of a mute before a nasal into a nasal; the Vārttika (on VIII. 4.45) leaves it optional except in the Bhāṣā before a nasal affix.'

It is not difficult to show that Weber's points even in this sifted form do not at all deserve the value Prof. Keith attaches to them.

Let us start with points 3 and 4.

For point 3 Prof. Keith relies on Weber, Ind. Stud. V, p. 119, who quotes *asiddhe śasya yavacanaṃ vibhāṣā* as the *first* vārtt. on Pāṇini 2. 4. 54. But from Kielhorn's edition it becomes clear that this is only the third vārtt. while the first runs thus: *cakṣiṅaḥ kśāñkhyāñau*, which means: '[If a suffix called *ārdhadhātuka* follows,] both *kśāñ* or *khyāñ* are substituted for *cakṣiṅ* [not only *khyāñ* as Pāṇini teaches].' The following vārtt.s say that instead of *kśāñ* and *khyāñ*, there might also be taught one single substitute starting with *kh* and *ś* (i.e. *khśāñ*), from which are to be derived the forms with *khyā* and *kṣā-* by means of an optional rule to be inserted in Paṇini somewhere after 8. 2. 1. Further vārttikas discuss the benefit that might be derived from our doing so.

V. Pr. 4. 164 *khyāteḥ khayau kaśau*[6] *Gārgyaḥ sakhyokhyamukhyavarjam.* 'Gārgya changes the *kh* and *y* of root *khyā* to *k* and *ś* respectively—except in *sakhya, ukhya, mukhya.*' This cannot be said, as Prof Keith appears to believe, to repudiate

---

[1] *l.c.* [2] Berlin, 1862. [3] Berlin, 1873.
[4] Kātyāyana and Patañjali, Bombay 1876. [5] BSS. 1880–1885.
[6] Thus correctly Weber's ms. A.

the view that *khyā* is derived from *kśā* ; it is, on the contrary, in perfect agreement with the first vārtt. on 2. 4. 54, which recognizes *khyā* and *kśā* side by side, while Pāṇini knows only *khyā*.

Point 4. Having as its chief and immediate object to give rules for the conversion of the VS. Padapāṭha into the Saṃhitāpāṭha, the V. Pr. naturally has to teach only such *sandhi* phenomena as are observable in the latter.[1] Hence it says in 4. 120 [*sparśo' pañcamaḥ* 4. 117] *pañcame pañcamam* ' a mute is changed into a nasal if a nasal follows ', having explicitly stated before that this rule does not apply inside a word (4. 116 *nāntaḥpade svarapañcamāntaḥsthāsu*).

Having as its object to define the *sandhi* phenomena of a spoken language and several Saṃhitās, the Aṣṭādhyāyī naturally has to teach optional validity of its rules rather often.[2] So in 8. 4. 45. It is clearly in no way surprising that Kātyāyana, even if he be the author of the V. Pr., does not take exception to it. The fact of this rule being strictly observed in his own Saṃhitā could give him no reason to forbid its optional validity in other Saṃhitās or in the Bhāṣā. And when adding to Pāṇini 8. 4. 45 that it is always applied in the Bhāṣā if the consonant is followed by a suffix (*yaro 'nunāsike pratyaye bhāṣāyām nityavacanam*), he distinctly suggests that it is not always applied in a Saṃhitā (*cf. e.g. vāgmin*) : if he had failed to add *bhāṣāyām* to his own teaching, then and only then we should have a right to speak of a contradiction, *viz.* to V. Pr. 4. 116.

Now we may turn to point 2. The expressions *sim* (=Pāṇini's *ak*), *mud* (= Pāṇini's *śar*), *dhi* (=half vowels and nasals), *jit* (=Pāṇini's *khar*) and *bhāvin* (=all vowels except *a*, *ā*) are all used in the V. Pr., that is true enough. But they all are explicitly defined. Who would have been able to understand them otherwise ? When commenting on the Aṣṭādhyāyī, Kātyāyana could not but prefer the short expressions formed by Pāṇini's rules. When writing the V. Pr., he could not employ Pāṇini's *pratyāhāras* without having given also the Śiva Sūtras and some further rules teaching how to put them to their proper use. The rules which serve this purpose in Pāṇini (1. 3. 3, 1. 1. 71, 1. 3. 9) are at the same time useful also in other respects (for the formation of *sup*, *tiṅ*, *etc.*) : in the V. Pr. they would have been given just for the sake of a few sound-*pratyāhāras*.

Occasionally there occur in the Vārttika expressions like *svara* (instead of *ac*), *vyañjana* (instead of *hal*), *sandhyakṣara* (instead of *ec*), *sparśa*, *prathama*, *dvitīya*, *tṛtīya*, *caturtha*, *jihvāmūlīya*, and *upadhmānīya*, all of which can be found also in the V. Pr. Such terms, of course, were common property, they were understood by everybody. The Vārttikakāra occasionally even employs *samānākṣara* (*ec*), when the V. Pr. says *sim*, *aghoṣa* (*khay*), when the V. Pr. says *jit*.[3]

As the compiler of the V. Pr., Kātyāyana did not want, I assume, to presuppose acquaintance with the Aṣṭādhyāyī in those Veda students likely to study his book. Most probably they knew as little of it as modern Vedapāṭhakas would. As the commentator of the Aṣṭādhyāyī, Kātyāyana did not want, I assume, to presuppose acquaintance with his little treatise on the V.S. in his readers. Why should he have

---

[1] *cf.* AV. Pr. I, 2 *evaṃ iheti ca vibhāṣāprāptaṃ sāmānye* with the commentator's exposition as given by Whitney.

[2] *cf.* Patañjali I, p. 400 l. 9ff. *avaśyaṃ khalv asmābhir idaṃ vaktavyaṃ 'bahulam, anyatarasyām, ubhayathā, vā, ekeṣām' iti. sarvavedapārisadaṃ hīdaṃ śāstram. tatra naikaḥ panthāḥ śakya āsthātum.* ' We can indeed not avoid teaching [with general expressions like :] ' often ', ' on one alternative ', ' both ways ', ' optionally ', ' according to the teaching of some '. For this Śāstra [of Pāṇini] is a grammar of the *whole* Veda. This being so, he cannot take one way only [and imply that other usages are incorrect].'

[3] All the above quoted terms from the Vārttika have been collected by Kielhorn, *Ind. Ant.*, XVI, p. 106.

meant the Vārttika only for Vājasaneyins ? I cannot see any inherent impossibility in such assumptions.

The only really decisive argument against the identity of the two Kātyāyanas in Weber's opinion is of course the fact that *jit* has a different sense in a vārttika (vārtt. 7 on 1. 1. 68) and in the V. Pr. (here = Pāṇini's *khar*), though Pāṇini does not employ the term *jit* himself. Prof. Keith also accords this point precedence before the others.

Now it is somewhat misleading to say that *jit* is a term with the Vārttikakāra. This would suggest that he uses it the way he uses *du* (vol. I p. 304 = Pāṇini's *ṣaṣ*) or *taṇ* (vol. I p. 488, vol. II pp. 99 and 221 = *saṃjñāchandasi*) [1], which two terms he nowhere explains and may have taken from some other source.[2] In reality the case of *jit* in vārtt. 7 on 1. 1. 68 is of a different character.

In his Vārttika on Pāṇini 1. 1. 68, Kātyāyana discourses on the difficulty that a word given by Pāṇini in his rules sometimes denotes only words for the representatives of the different kinds of the conception named by the word, as for example *vṛkṣa* in 2. 4. 12, where we have to understand that the rule is to be applied only to the different names of the trees like *plakṣa, nyagrodha etc.*, but not to the word *vṛkṣa* itself; sometimes its synonyms, like *sva* in 3. 4. 40, where we have to understand the word *sva* or any other word for 'property'; sometimes its synonyms only, like *rājan* in 2. 4. 23, where we have to understand any word for 'king' but the word *rājan* itself; and sometimes words for the representatives of the different kinds of the conception named and the word given itself, like *matsya* in 4. 4. 35, where we have to understand the different names of fish and the word *matsya* itself. To remove this difficulty, he proposes to teach the following rules in addition to Pāṇini 1. 1. 68: (1) A word to which an *s* is attached as *anubandha* belongs to the first class (vārtt.5); (2) a word to which a *p* is attached, to the second (vārtt. 6); (3) a word to which a *j* is attached, to the third (vārtt.7); (4) a word to which a *jh* is attached, to the last (vārtt. 8). Consequently we must add an *s* to *vṛkṣa* in 2. 4. 12; a *p* to *sva* in 3. 4. 40; a *j* to *rājan* in 2. 4. 23; and a *jh* to *matsya* in 4. 4. 35.

The terms *sit, pit, jit, jhit* are, then, not terms Kātyāyana takes so to speak from his own private vocabulary, but terms he *would* use if Pāṇini had taught the rules proposed. I cannot see, why Kātyāyana in considering this possibility of an addition to Pāṇini's grammar should feel bound to choose another sound but *j* for his third rule, just because he has employed *jit* in the V. Pr. in a different sense. I should find it much more astonishing that he does not mind proposing as *anubandha p*, though Pāṇini has already employed *p* as *anubandha* for a different purpose.

But quite apart from all this, I do think arguments like Weber's 'decisive *jit*' are all but worthless. Even if Kātyāyana were not consistent, we should be quite wrong to press the point. Does not Pāṇini himself use homonymous terms over and over again ? What valid inference could be drawn from *jit* being used in the Vārttika in the sense of 'having *j* as *anubandha*', and in the V. Pr. in the sense of 'surd mutes and sibilants' when Pāṇini in his work uses *aṇ* as a *pratyāhāra* for *a, i, u, and* as a term for a *kṛt* (3. 2. 1 *etc.*) and a *taddhita* (1.1. 83 *etc*); or *āp* as a term for the feminine endings in *ā* (4. 1. 1 *etc.*), *and* as a *pratyāhāra* for all case terminations from the *ā* of the instrumental singular up to the *sup* of the locative plural (7. 2. 112); or *ak* as a *pratyāhāra* for *a, i, u, ṛ, ḷ, and* in the sense of 'having no *k*' (6. 1. 132 *etc.*), *etc. etc.* : examples lie on the way of anybody who is ready to take the trouble to look.

I cannot regret having 'forgotten' Weber's points as referred to by Prof. Keith. The instances supposed to show that the author of the V. Pr. and the Vārttika 'in

---

[1] Kielhorn, *l.c.*

[2] Do they not resemble curiously the *sim, mud, dhi, jit* of the V. Pr. with their apparent arbitrariness.

several important respects completely differ in opinion on phonetic points'[1] were taken from misinterpreted passages. The deviation in the terminology recognizable as far as *sim*, *mud*, *dhi*, *jit* are concerned throws no light. Nobody can deny an author the right to express himself the way he chooses and thinks appropriate to the particular occasion. If I should see anything significant in terminological usages, it would be the circumstance that the Vārttikakāra does use Prātiśākhya terms occasionally : *svara* ' vowel ', *vyañjana* ' consonant ', *sandhyakṣara* ' diphthong ', *sparśa* ' mutes and nasals ', *prathama* ' surd mute ', *dvitīya* ' surd aspirate mute ', *tṛtīya* ' sounding mute ', *caturtha* 'sounding aspirate mute,' *jihvāmulīya*, and *upadhmānīya* ;[2] that beside *at*, *et*, *ot*, *etc.* he also has the Prātiśākhya way : *akāra*, *ekāra*, *okāra etc.*, and that the V. Pr. sporadically employs Pāṇinean terms like *tiṅ* 1. 27 ; *luk* 3. 12 ; *lup* 1. 114 ; *et*, *ot* 1. 114 ; 4. 58. Is it not so that at least this last point has to be ' explained away ' by rather farfetched assumptions if we are to believe the V. Pr. to be older than Pāṇini ?

II

dvirbaddhaṃ subaddhaṃ bhavati (Patañjali III, p. 119, l. 21).

But I shall not rely on terminological usages. Again I am ready to admit for argument's sake that they cannot prove either theory. They just open out the possibility of that identity I suspect. To get a solid philological base from which we may approach the hard task of proving it conclusively, we have to confront single rules of Pāṇini and the V. Pr. Since my former endeavours have proved unconvincing, I shall again take a number of rules and ask again and again the decisive questions : Is it likely that Pāṇini has condensed the formulation of the V. Pr., or is it likely that the V. Pr. has wanted to improve on Pāṇini ? And : Is it possible to recognize any connection between the deviations of the V. Pr. and vārttikas of Kātyāyana's ? I need not apologize for the following discussions in part being rather intricate. He who wants to understand old Indian grammarians, must follow them into their subtleties, and he who wants to settle their relative age with better arguments than were at the command of Weber and Goldstücker, must understand them.

1. Pāṇini says in 1. 1. 66, 67 *tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya, tasmād ity uttarasya* ' when something is given in the locative case, the rule applies to what is preceding it ; when in the ablative case, to what is following it.' Hence we have to understand when we read for example the loc. *aci* in 6. 1. 77, that this rule applies to what is preceding *ac* ; when the abl. *dvyantarupasargebhyaḥ* in 6. 3. 97, that this rule applies to what is following *dvi*, or *antar*, or a preposition.

The V. Pr says in 1. 134, 135 *tasminn iti nirdiṣte purvasya, tasmād ity uttarasyādeḥ*, which is longer by the word *ādeḥ*. But should we apply here the theory of condensation, we would be badly advised. For Pāṇini, in order to complete his second rule, has to teach besides in 1. 1. 54 *ādeḥ parasya* ' when [a substitute is taught to step] in the place of something that is following [something given in the ablative case], [the substitute steps] in the place of its first sound.' Only now we can construct correctly Pāṇini 6. 3. 97 *dvyantarupasargebhyo 'pa īt* ' long ī is substituted for the *first* sound of *ap* that is following *dvi*, or *antar*, or a preposition.' The V. Pr. need not give this rule.

One might ask, why it stopped at changing the second rule. Why did it not say correspondingly in 1. 134 : *pūrvāntasya*, especially as it does not teach a rule

[1] Keith, TS., I, p. CLXXI.

[2] To these above mentioned terms I only want to add one more : *vikāra* in vārtt. 16 on Pāṇini 1. 1. 66, 67 stands for the Pāṇinean term *ādeśa* (1. 1. 48, 56, 8. 3. 59), as *vikāra* in V. Pr. 1. 1. 33, *etc.*

like Pāṇini 1. 1. 52 *alo 'ntyasya* ' when [a substitute is taught to step in the place of something ; it steps] in the place of the last sound '? An answer to this question I should not be able to give, if I had not the first vārttika on Pāṇini 1. 1. 66, 67 : *nirdiṣṭagrahaṇam ānantaryārtham*, which means that the expression *nirdiṣṭe* in 1. 1. 66 can have only the purpose of making it clear that a rule containing a locative applies only to that which is preceding *immediately* the word put in the locative, that is the last sound. Else Pāṇini could have simply said ' *tasminn iti pūrvasya*.'

Yet this may not be obvious enough.

Looking ahead, we find a rule that complements V. Pr. 1. 134, 135. In V. Pr. 1. 145 we read : *purvottarayor uttarasya* ' when [a rule would apply simultaneously] to what is preceding and to what is following, it [has to be understood to refer only] to what is following.'[1] This rule has, strange to say, no application in the Prātiśākhya. Nor does Pāṇini give it. Did he omit it as useless ? This can hardly be. For in the Aṣṭādhyāyī there are sundry rules containing both a locative and an ablative case. Hence Kātyāyana formulates the vārtt. 3 on 1. 1. 66, 67 : *ubhayor nirdeśe vipratiṣedhāt pañcamīnirdeśaḥ* ' when both (a locative and an ablative case) are given, the giving of the ablative [will be the stronger one according to Pāṇini 1. 4. 2 *vipratiṣedhe paraṃ kāryam*], since there is a conflict.' Those on the lookout for contradictions between the Vārttika and the V. Pr. might, however, point out that this vārtt. just shows that Pāṇini need not have taught a special rule like V. Pr. 1. 145, since the dilemma can be solved already by 1. 4. 2. Further they might point out that the V. Pr. in 1. 159 teaches a rule of identical purport with Pāṇini 1. 4. 2 [2], hence the man who wrote the vārttika could not have thought 1. 145 necessary in the V. Pr. either. I must however disappoint them : Kātyāyana rejects in vārtt. 13 his first view that in a dilemma the giving of the ablative must be stronger according to Pāṇini 1. 4. 2, by showing that technically there would be no ' conflict ' [3], and gives as his final view (*siddhānta*) in vārtt. 17 that both the operations, the one concerning what is preceding and the one concerning what is following, would have to apply if Pāṇini 1. 1. 66, 67 is left as it stands—even if one should have recourse to some special assumption. I need not enter into the technical details of this assumption, which anyhow would not be applicable in the V. Pr. What I wanted to draw attention to, is the fact that there exists a connection between V. Pr. 1. 145 and vārtt. 3ff. on Pāṇini 1. 1. 66, 67. They are children of the same thought.

2. Pāṇini says in 1. 1. 11 *īdūded dvivacanaṃ pragṛhyam* ' an *ī* or *ū*, or *e* expressing duality is called *pragṛhya*.'

The V. Pr. says in 1. 92, 93 *pragṛhyam, ekārekārokārā dvivacanāntāḥ*.

Again, at a first look, the theory of condensation appears to work. There are however other points worth consideration.

I need not be long on the V. Pr. saying *ekāra etc.* instead of *et etc.* Also the AV Pr., which is later than Pāṇini even in Prof. Keith's opinion,[4] uses the former expressions, quite apart from the fact that the Vārttikakāra himself does not avoid them.

On the assumption that Pāṇini reformulated V. Pr. 1. 92, 93, we should have to account for Pāṇini not leaving the order of the vowels as it was given in the V. Pr. by saying *edīdūd* . . . We could easily do so by suggesting that he preferred to follow the order of the alphabet.

---

[1] Of identical construction is V. Pr. 1.144 *saṃnikṛṣṭaviprakṛṣṭayoḥ saṃnikṛṣṭasya* and *e.g.* Patañjali I, p. 71, l. 16 *lakṣaṇapratipadoktayoḥ pratipadoktasyaiva*.

[2] See below

[3] As defined in vārtt. 1, 2 on 1. 4. 2.

[4] *Indian Culture*, Vol. II, p. 741.

On the assumption that the V. Pr. modelled its rules on Pāṇini, we should have to account for its changing the natural order as reflected in a supposable *īkārokāraikārāḥ*. We could easily do so by pointing out that there exist dual forms in *e* (type : *māle*, *pacete*) as well as *ai* (type : *pacāvahai*). A formulation *īkārokāraikārāḥ* would leave it doubtful, whether the former or the latter type was meant.

Is Pāṇini's *dvivacanam* a condensation of *dvivacanāntam* ?

Pāṇini's rule may be translated as above. In this case *īdūdet* is the subject of the proposition, *dvivacanam*, the attribute of the subject. This seems obvious, but creates a difficulty : the rule does not apply to the ending *e* of a form like *pacete*, since here we have not an *e* expressing daulity, but an *ete*. Neither has Pāṇini called *ete* ' *pragṛhya* ', nor has he stated that an *e* that happens to stand in the end of an element expressing duality, is also called ' pragṛhya '. This is formulated by the first vārtt. on Pāṇini 1. 1. 11 : *īdādayo dvivacanaṃ pragṛhyā iti ced antyasya vidhih* ' if [Pāṇini means to say that] *ī etc..*, when expressing duality, are called ' *pragṛhya* ', a special rule must be given for [an *e*] that forms the end [of an element expressing duality].'

Pāṇini's rule may also be constructed by taking *dvivacanam* as subject, and *īdūdet* as its attribute. If we do so, *īdūdet* can, according to Pāṇini 1. 1. 72, be understood to denote something ending in *ī*, *ū*, *e*. This possibility is considered in vārtt. 2 and accepted as unobjectionable in vārtt. 3.

A third possibility is to understand ' word ' as subject, and both *īdūdet* and *dvivacanam* as its attribute. Now we can translate according to Pāṇini 1. 1. 72 : ' a word that ends in *ī*, *ū*, *e* and in an element expressing duality.' This possibility is considered in vārtt. 4. and accepted as unobjectionable in vārtt. 5.

Now everybody will agree that Pāṇini must have meant what I have translated first. For both alternative constructions create a serious difficulty with respect to the next rule (1. 1. 12 *adaso māt*), where only *īdūdet* can be the subject, and is taken as such by the Pāṇinīyas, who yet, following Patañjali's *siddhānta* (I, p. 68, l. 6 f.), make *dvivacanam* the subject in 1. 1. 11. It is obvious that Kātyāyana's vārttikas 2 ff. are nothing but scholastic devices in defence of Pāṇini's wording.

On the assumption that Pāṇini condensed the *dvivacanāntam* of the V. Pr. into *dvivacanam*, we have to believe that he did not notice that he was putting the worse for the better.

This is the more unlikely as the V. Pr. wording removes with one stroke all difficulty. It may be noted that it is the only formulation that cannot be projected by any interpretative device into Pāṇini's rule. For *dvivacanāntāḥ* ' as endings of [a word] expressing duality ' is a *tatpuruṣa*, and for Pāṇini 1. 1. 11 can be got from Pāṇini 1. 1. 72 only the *bahuvrīhi : dvivacanānta* ' whose end is [something] expressing duality '.

3. Pāṇini says in 6. 1. 158 *anudāttaṃ padam ekavarjam*. This admits of two interpretations. Either : ' a word has no *udātta* but one ' (so Patañjali III, p. 98, l. 25 f.). Or : ' a word is *anudātta* except for one [vowel].'

It is only this latter interpretation that Kātyāyana considers in the Vārttika. He is not satisfied with the rule. When forming a word like *āmalakīja*, we ought to make its first vowel *udātta* according to 6. 2. 82, and the last but one vowel of the element preceding *ja* according to 6. 2. 83 also. It is desirable that only the latter rule applies : *āmalákījaḥ*. In order to obtain this result, it would be necessary to recognize a 'conflict ' between 6. 2. 82 and 6. 2. 83, which would allow us to apply Pāṇini 1. 4. 2 *vipratiṣedhe paraṃ kāryam*. Yet according to the definition of ' conflict ' (*vipratiṣedha*) as given by Kātyāyana in vārtt. 1 and 2 on Pāṇini 1. 4. 2, there is no ' conflict ' between 6. 2. 82 and 83, since it is quite possible for both rules to apply simultaneously—the one concerning the first and the other the third vowel, and the *eka* in 6. 1. 158 being understandable only in the sense of ' the one [for which

an *udātta* (or primary *svarita*) is explicitly taught]'. This[1] is expressed by the first vārtt.: *anudātte vipratiṣedhānupapattir ekasmin yugapatsaṃbhavāt* 'if [we define with Pāṇini a word to be] *anudātta*, we do not obtain a 'conflict' [in cases where several *udāttas* are taught], since [several *udāttas*] might be substituted at the same time'.

The second vārtt. proposes to remove the difficulty by changing Pāṇini's definition: *siddhaṃ tv ekānanudāttatvāt* 'but it is alright if we teach [instead of *anudāttaṃ padam ekavarjam*]: *ekānanudāttaṃ padam* ('a word has only one vowel that is not *anudātta*').' Now there *is* a 'conflict' between 6. 2. 82 and 83 (and between similar rules), for now they cannot apply simultaneously, since from 6. 2. 82 we have to learn that the first vowel *alone* is *udātta*, and also from 6. 2. 83 that the last but one before *ja alone* is *udātta*.

Kātyāyana is careful not to propose *ekodāttaṃ padam*, for this would neglect the cases where a primary *svarita* is taught (6. 1. 185, *etc.*).

The reflection of Pāṇini 6. 1. 158 is found in V. Pr. 2. 1 *svaritavarjam ekodāttaṃ padam*. The decision whether this has been condensed by Pāṇini, or whether it is meant as an improvement on Pāṇini might have been doubtful if we had not the Vārttika. Having the Vārttika we cannot but recognize that V. Pr. 2. 1 wants to avoid what could be objected to Pāṇini. Its formulation equals the one proposed by the Vārttikakāra, only that in the Vārttika there has been found out a more concise form of a truly cunning simplicity. We may compare the three definitions in the following way:

Pāṇini 6. 1. 158 *anudāttaṃ padam ekavarjam*: concise, but objectionable (from Kātyāyana's point of view).

V. Pr. 2. 1 *svaritavarjam ekodāttaṃ padam*: not concise, but unobjectionable.

Vārttikakāra *ekānanudāttaṃ padam*: both concise and unobjectionable.

Here I may be forgiven if I quote what I wrote in my 'Pāṇini,' p. 93, after discussing Pāṇini 1. 1. 9 with vārtt. 1 and 2, and V. Pr. 1. 43:

'Pāṇini 1. 1. 9: *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam*: concise, but not precise.

V. Pr. 1. 43: *samānasthānakaraṇāsyaprayatnaḥ savarṇaḥ*: not concise but precise.

Vārttikāra: *āsye tulyadeśaprayatnaṃ savarṇam*: both concise and precise.'

4. A vocative is not accented except in the beginning of a sentence or of a line of a verse.

This is expressed by Pāṇini thus: 8. 1. 16 *padasya* 17 *padāt* 18 *anudāttaṃ sarvam apādādau* 19 *āmantritasya ca*.

By the V. Pr., thus: 2. 2. *anudāttam* 17 *padapūrvam āmantritam anānārthe 'pādādau*.

There are the following differences: (*a*) The V. Pr. has left out a word corresponding to *padasya*; (*b*) *āmantrita* is put in the genitive case by Pāṇini, in the nominative in the V. Pr.; (*c*) the V. Pr has *padapūrvam* instead of *padāt*; (*d*) it has left out the expression *sarvam*; (*e*) it has added *anānārthe*.

(*a*) It is not quite correct to say that the V. Pr. has left out a word corresponding to *padasya*. For a corresponding word *is* taught, only it need not be repeated. It is valid from 2. 1 *svaritavarjam ekodāttam padam*, which equals Pāṇini 6. 1. 158 *anudāttam padam ekavarjam*.

Here lies no argument. We could say, of course, that the V. Pr. has deliberately tried to arrange matters so as to be enabled to save one '*padam*'. But it could well be maintained that Pāṇini, for reasons of his own, has deliberately chosen a

[1] I hope to have fathomed Kātyāyana's meaning correctly. His objection is, no doubt, very subtle, and Patañjali has easy play in showing that it may be dropped (III, p. 98, l. 20 ff.).

different disposition of the accenting rules ; and that in any case he could not imitate the procedure of the V. Pr. since he wanted to put *pada* the first time in the nominative case, and the second time in the genitive.

(*b*) We have, then, in reality two nominatives in the V. Pr. and two genitives in the Aṣṭādhyāyī. This difference of construction cannot prove much. It is well known that when Pāṇini says : ' for *x* (gen.) [is substituted] *y* (nom.) ', the V. Pr. say : *x* (nom.) [is changed] to *y* (acc.).' We are quite used to that.

It must, however, be pointed out that the Vārttikakāra is at pains of setting right the significance of the genitive *padasya*. If it is understood as ' in place of a *pada* ' (according to Pāṇini 1. 1. 49), we have to construct the rule 8. 2. 4 *udāttasvaritayor yaṇaḥ svarito 'nudāttasya* thus : ' a *svarita* vowel is substituted for the last sound (according to 1. 1. 52) of a word that ends in an *anudātta* vowel (according to 1. 1. 72) that is following a *yaṇ* which has been substituted for an *udātta* or *svarita* vowel (according to 6. 1. 77).' This means that we can obtain the correct accent of forms like *kumāryàu* and *kiśoryàu*, but not of forms like *kumāryòḥ and kiśoryòḥ* (*cf.* vārtt. 4 on 8. 1. 16, 17 with Patañjali). Consequently, *padasya* must be taken as an attributive genitive (vārtt. 5) and added as such throughout the chapter. *Padasya . . . sarvam* in 8. 1. 18 hereby receives the meaning : ' the whole of a *pada* ', *padasya. . . anudāttasya* in 8. 2. 4 : ' in the place of an *anudātta* vowel of a *pada* ' *etc.*

It must be admitted, of course, that there lies no obvious argument here either.

(*c*) The V. Pr. has *padapūrvam* instead of *padāt*. This is, no doubt, due to its having taught in 1. 135 that if something is given in the ablative case, the rule applies to the first [sound] of what is following. It is for the same reason that the V. Pr. says, for example, in 6. 11 *ākhyātapūrvam*, when Pāṇini could have used the ablative (*cf. atiṅaḥ* in 8. 1. 28). Pāṇini is free to use the ablative because he has employed the word *sarvam* in 8. 1. 18.

(*d*) By leaving out *sarvam* the V. Pr. becomes, then, really more cumbrous.[1] As if foreseeing this objection against the formulation of the V. Pr., Kātyāyana tries to prove in the Vārttika that Pāṇini need not have employed the word *sarvam* in 8. 1. 18 : *sarvavacanam anāder anudāttārtham iti cel luṭi pratiṣedhāt siddham* ' if [one should maintain that] ' the word *sarvam* has been employed [in 8. 1. 18] for the purpose [of obtaining substitution] of an *anudātta* vowel that is not the first [of what is following, in spite of 1. 1. 54]', [the answer would be that the substitution of an *anudātta* for such vowel] is already in order because of the prohibition [given in 8. 1. 29] with respect to a periphrastic furure [which prohibition would be without any purpose if an *anudātta* had to be substituted only for the first vowel according to 8. 1. 29, since the first vowel in a periphrastic future is necessarily always *anudātta*]'. Against this one might object that Pāṇini 1. 1. 54, according to Kātyāyana's own words (vārtt. 1 on 1. 1. 54), is a special exception (*apavāda*) to the general injunction (*utsarga*) pronounced in 1. 1. 52 : *alo 'ntyasya* ' a substitute steps in the place of the last sound ', and if Pāṇini by his prohibition in 8. 1. 29 had indicated that in this

---

[1] It should be noted, however, that it may use the ablative whenever a misunderstanding cannot arise. In V. Pr. 2. 17 and 6. 11 one might understand that only such vocatives and verb forms are meant as start with an *udātta* vowel before the rule is taught, type : *ágne, ápacat*. In 2. 9. *yathā gṛbhobhuvo'gnibhyaḥ*, for example, the ablative is unobjectionable, since the rule could not possibly be concerned with the first sound of *yáthā*.—Somewhat different is the case of the ablative in 4. 134 *udāttāc cānudāttaṁ svaritam*, since *udātta* means here a syllable ' containing an *udātta* vowel ', and *svarita* a syllable ' containing a *svarita* vowel ' according to V. Pr. 4. 1. 130, 131 *savrītavānt svaritaḥ ; udāttavān udāttaḥ*.—On the other hand, in order to prevent the ablative in Paṇini 8. 4. 66 (and in other cases) from causing a wrong application, Kātyāyana has to give the rule of interpretation : *halsvaraprāptau vyañjanam avidyamānavat* (vārtt. 2 on 6. 1. 223), which again is not quite sufficient in Patañjali's opinion (III, p. 119, l. 21ff.). Without defect is T. Pr. 14. 29 *udāttāt paro 'nudāttaḥ svaritam*, 30 *vyañjanāntarhito 'pi*.

chapter he did not want 1. 1. 54 to apply, he might yet have meant 1. 1. 52 to apply, and that consequently the word *sarvam* in 8. 1. 18 *is* necessary to remove this wrong impression. This objection is voiced in vārtt. 2 on 8. 1. 18 *alo 'ntyavidhiprasaṅgas tu* ' [if *sarvam* were not employed in 8. 1. 18] there yet would wrongly apply Pāṇini 1. 1. 52.' Now Kātyāyana sets out to show in vārtt. 3 and 4 that Pāṇini has given an indication that 1. 1. 52 should not apply either in this chapter. For if it applied, he need not have taught the rule 8. 1. 51, since the last vowel of an ordinary future form is always *anudātta* (vārtt. 3), nor need he have employed the expression *anta* in 8. 2. 7, but could simply have said *nalopaḥ prātipadikasya* (instead of *prātipadikāntasya*), since it would anyway be clear from 1. 1. 52 that *lopa* could be substituted only for the end of a *prātipadika* (vārtt. 4 on 8. 1. 18 and vārtt. 6 on 8. 1. 16, 17). In fact it may be suspected that vārtt. 6 on 8. 1. 16, 17 has only been given as an alternative solution, beside the one mentioned in vārtt. 5 (above *b*), of the difficulty pointed out in vārtt. 4, because Kātyāyana could not take *padasya* as an attributive genitive in 8. 1. 18 if he cancelled the expression *sarvam*.[1]

But we need not insist on the latter point. We only ask : Why ever does the Vārttikakāra try so hard to prove that *sarvam* in Pāṇini 8. 1. 18 is superfluous ? Can it be anything else but the special reason suggested above ?

Even this point may not be obvious enough. Let us, then, turn to the last.

(*e*) Vārtt. 5 on Pāṇini 8. 1. 18 : *samānavākye nighātayuṣmadasmadādeśāḥ* (= vārtt. 11 on Pāṇini 2. 1. 1) says that the loss of accent (according to 8. 1. 18, 19 *etc.*) and the substitution of *vām* and *nau* etc. (according to 8. 1. 20 ff) ought to have been taught [not only for the case of a vocative and the respective forms of *yuṣmad* and *asmad* following a word, but also for the case of their standing] in the same sentence [as the word they follow].

Now we have an obvious argument. It suffers no doubt that the *one* additional expression in V. Pr. 1. 17 : *anānārthe* and this vārttika are children of the same thought, though the formulation of the vārttika : *samānavākhye* seems by far happier. But then, Kātyāyana, in order to make it clear had to give a definition of the concept *vākya* in vārtt. 9 and 10 on Pāṇini 2. 1. 1 : *ākhyātaṃ sāvyayakārakaviśeṣaṇaṃ vākyam* ; *ekatiṅ*. That the V. Pr.'s *anānārthe* may be taken strictly in the sense of ' in one sentence ', appears from Mī. S. 2. 1. 46 *arthaikatvād ekaṃ vākyam* . . .

5. The Vārttikakāra is not satisfied with Pāṇini 1. 2. 39 [*ekaśruti* 33] *svaritāt saṃhitāyām anudāttānām*. If we take the plural *anudāttānām* at its face value ' for several *anudātta* vowels ', the rule applies only when more than two *anudātta* vowels follow a *svarita* (vārtt. 1 on 1. 2. 39) ; if we take it to mean ' for *anudātta* vowels '=' for any *anudātta* vowel ', we can apply it only to the next that follows the *svarita*, since the plural would be void of any special force (vārtt. 2). A solution of the dilemma is given in vārtt. 3 : *anekam apīti tu vacanāt siddham* " it is in order if we teach : ' also several *anudāttas* '."

Everybody will admit the difficulty of construing this additional *anekam api* in Pāṇini's rule. In reality we could only say either : *svaritāt saṃhitāyām anudāttanam anekānām api*, or : . . . *anudāttasyānekasyāpi*.

V. Pr. 4. 138 reflects Pāṇini 1. 2. 39 thus : *svaritāt param anudāttam udāttamayam*. Here Kātyāyana's addition would fit perfectly. Rather, it does ! For 4. 139 actually runs : *anekam api*.

Only very powerful arguments indeed could make me believe that this is a coincidence created by chance.[2]

---

[1] Patañjali explains vārtt. 6 in a different way, without accounting for Kātyāyana's *vā*.

[2] Also the fact of V. Pr. 4. 138 being taught *after* 4. 134 (corresponding to Pāṇini 8. 4. 66) is in accordance with the remarks of the Vārttikakāra on 1. 2. 32.

The other differences between Pāṇini's wording and that of the V. Pr. (*saṃhitāyām : param, ekaśruti : udāttamayam*) yield no obvious arguments.

6. Pāṇini says in 1. 4. 2 : *vipratiṣedhe paraṃ kāryam* ' when there is a conflict [between two rules], the one that comes later must be applied.'

The V. Pr. in 1. 159 : *vipratiṣedha uttaram balavad alope.*

There are three deviations : (*a*) Instead of *kāryam*, the V. Pr. reads *balavat ;* (*b*) the V. Pr. has added the expression *alope ;* (*c*) Pāṇini says *param*, the V. Pr. *uttaram.*

(*a*) It is certainly not obvious whether *kāryam* or *balavat* should be preferable. But it is interesting, though it prove nothing by itself, that when referring to what is expressed in Pāṇini 1. 4. 2 by *kāryam*, the Vārttikakāra does not use this word, but *balīyas* ' stronger ' : vārtt. 9 on 7. 1. 1 : *vipratiṣedhāt tu ṭāpo balīyastvam*, and on 1. 4. 2 itself tells us that Pāṇini has given his rule because whenever there arises a conflict of two rules, neither would apply since both would have the same *strength* : vārtt. 5 on 1. 4. 2 : *apratipattir vobhayos tulyabalatvāt.* In vārtt. 8 on 1. 4. 2 he adds that Pāṇini ought to have taught beside *param* ' the one that comes later ', also *antaraṅgam* ' the one the cause of which presents itself first.' He refers to this addition in vārtt. 9 on 6. 1. 108 by the expression *antaraṅgabalīyastva.* Even when he does not employ the expression *balīyas* itself, his construction shows that in his mind he had a formulation not like : *vipratiṣedhe paraṃ kāryam, antaraṅgaṃ ca*, but like : *vipratiṣedhe paraṃ balīyaḥ, antaraṅgaṃ ca.* Thus in vārtt. 9 ff. on 1. 4. 2 we have a number of constructions of the type *svaro lopāt* (vārtt. 18) : ' [a rule on] accent [is stronger] than [a rule on *lopa*] ', and throughout the Vārttika, whenever Kātyāyana feels called upon to state that an *x* is effected (according to 1. 4. 2) and not a *y*, because there is a ' conflict ' between the two, he always says : ' *x* (nom.) [is stronger] than *y* [abl.] since there is conflict [between the two and *x* is the one that comes later] ' (*cf.* vārtt. 1 on 1. 2. 5 ; vārtt. 4 on 2. 1. 69 ; vārtt. 1 on 6. 2. 121, *etc.*).

(*b*) The addition of *alope* in V. Pr. 1. 159 is instructive.

It certainly cannot be accounted for by the argument that the more archaic author has not yet found out means of arranging his rules in such a way as to make our rule universally valid. On the contrary, the V. Pr. avoids a fault of Pāṇini's. The Vārttikakāra not only has to add *antaraṅgam ca* (vārtt. 8) to the latter's rule (with many applications set forth in vārtt. 10 ff. on 1. 4. 2), but also to teach in vārtt. 25 that *luk* is stronger than *lopa*, substitution of *yaṇ* etc., and, on a number of occasions, to name cases where the rule has to be inverted : vārtt. 4 on 3. 4. 77 ; vārtt. 1 on 5. 1. 2 ; vārtt. 9 and 10 on 6. 1. 12 ; vārtt. 1 on 6. 4. 48 ; vārtt. 10 and 11 on 7. 1. 96. It is well known that Patañjali evades the embarrassment created by Pāṇini's rule and procedure contradicting each other so frequently, by taking *para* in the sense of *iṣṭa* ' desirable ' and understanding Pāṇini 1. 4. 2 to mean : ' if there is a conflict of two operations the one that is desirable must be applied ' (I, p. 306, l. 9 f. and often).

(*c*) If Pāṇini says *param* and the V. Pr. *uttaram*, the theory of condensation would of course maintain that Pāṇini has deliberately chosen the shorter word *param* for the longer word of his predecessor. But it would be at a loss to explain why Pāṇini left unchanged *uttarasya* of V. Pr. 1. 135 in 1. 1. 67, where *parasya* would have been the more fitting as *parasya* is employed just a few rules before (in 1. 1. 54) synonymously.

Nor can I easily account for the V. Pr. having replaced *param* by *uttaram*, for it also uses *para* (*e.g.* in 3. 3) synonymously with *uttara.*

Both authors, this is the only possible inference, did not mind whether they said *para* or *uttara*—notwithstanding the latter being the longer expression.

It is necessary to emphasize this point. It appears as if scholars, when talking of the ' brevity ' of grammatical rules, do not always take an altogether correct view of

the character of this brevity. I think, because there is always in their mind that last Paribhāṣā of Nāgojībhaṭṭa's collection : ' Grammarians rejoice over the saving of [even] the length of half a short vowel as over the birth of a son.' Enjoying the sublime irony of this witticism, which seems to voice what we feel when faced with Pāninean rules like *iko yaṇ aci* (6. 1. 77) or *a a* (8. 4. 68), we are apt to forget that, like any witticism, it ought to be taken with a pinch of salt.

It would be wrong, of course, to rely only on the comparative recency of our maxim. For it can be shown that already Patañjali held somewhat similar views. So, when he maintains that Pāṇini having produced his work with great care—holding a bushel of *darbha* grass in his hand, sitting on clean ground, his face to the east—, it would be impossible that even one sound be without purpose (I, p. 39 l. 10 ff.); or when he calculates that the expression *yvoḥ* has the length of $3\frac{1}{2}$ short vowels, while the synonymous expression *iṇaḥ* would count only 3, and asserts that Pāṇini must have had a special reason to choose the former lengthier one, instead of the latter (I, p. 35 l. 12 ff.).

On the other hand, however, Nāgojībhaṭṭa is, no doubt, right when remarking that ' the question raised [in the Bhāṣya] is generally only, whether in a rule which is made up of several words a word can be saved, but not whether a *mātrā* (or half a *mātrā*) can be economized.' [1]

It is not difficult, in point of fact, to recognize that Pāṇini, though striving after brevity with great eagerness, often does not mind employing long words when he easily could have avoid them. He is ingenious in finding out ways of being brief, but he is not pedantic about it.

Be this however as it may. Essential for us now is the question, whether the Vārttikakāra can be supposed to share the view of ' brevity ' implied in our Paribhāṣā. The answer can only be a decided ' No '. Whenever the Vārttikakāra is about to shorten some rule of Pāṇini's, he proposes to cancel a whole expression that appears superfluous. Never does he want to replace some word by a shorter synonym. He is a logician of no small acumen, and sometimes his pruning-knife appears to cut rather too sharp. But he raises no point that would be, materially or logically, altogether irrelevant. Looking at things in a natural way, it does seem irrelevant whether one should say *e.g. parasya* or *uttarasya* in 1. 1. 67. He who thinks that to Kātyāyana it was not, must prove it. It is simply wrong to ascribe to him a view for which we only have later authorities, and which, even with them, is only occasionally and for distinct purposes brought to bear upon the interpretation of Pāṇini. If Kātyāyana really thought *parasya* preferable to the *uttarasya* of Pāṇini 1. 1. 67, why did he not say so in his Vārttika ?

These specimens may suffice. They are not meant to exhaust the arguments, and on request I could easily increase them. They were meant as a series of experiments executed to test several theoretical possibilities. For only such possibility can be accepted as likely as holds good if applied to single facts.

Several tests led, as might have been foreseen, to ambiguous results. We cannot decide, for example, whether the expression *param* in Pāṇini 1. 4. 2 is meant as an improvement on *uttaram* in V. Pr. 1. 159, or *vice versa* (6 *c*).

We did not detect a single point, where Pāṇini would have been shorter and better at the same time.

A few tests favoured the theory of V. Pr. being younger : *dvivacanāntam* in V. Pr. 1. 93[2] is better than *dvivacanam* in Pāṇini 1. 1. 11 (2); the addition *alope* in V. Pr. 1. 159 is better than Pāṇini's silence about the exceptions to his rule 1. 4. 2 (6 *b*).

---

[1] *cf.* Kielhorn's edition of the Paribhāṣenduśekhara, p. 115, l. 12 ff.; Translation, p. 526.

[2] *cf.* also AV. Pr. l. 75, 76 [*ikārokārau* 74] *dvivacanāntau, ekāraś ca.*

The majority of facts, however, only revealed their significance after the deviations of the V. Pr. from Pāṇini had been looked at in the light of vārttikas. It was only a vārttika that made plausible the additional rule V. Pr. 1. 145 (1) ; the formulation of V. Pr. 2. 1 (3) ; the expression *anānārthe* in V. Pr. 1. 17 (4 *e*).

On the other hand, only the formulation of V. Pr. 4. 138, 139 made understandable the wording of vārtt. 3 on Pāṇini 1. 2. 39 (5).

Leaving aside all other points and questions, we have to admit that the Vārttikakāra must have well known the rules of the V. Pr., and that he must have thought them to compare favourably with Pāṇini's. So much so that he puts himself out to prove that Pāṇini 6. 1. 158 contains an objectionable definition (3), which is by no means obvious ; that the expression *sarvam* in Pāṇini 8. 1. 18 is superfluous (4 *d*), which nobody will admit easily.

Pondering over all this I cannot help feeling that all those who think identity of such a name as Kātyāyana to create any, however slight, probability at all, will be forcibly inclined to believe that the V. Pr. and the Vārttika are by the same hand. Those who do not—well, they may assume that the Vārttikakāra's father, or grandfather, or great-grandfather, or cousin, or uncle, or any other male relation of his in the ascending line, has composed the V. Pr., and that Kātyāyana has devoted careful study to it. All this is, as yet, by no means ruled out.

But, I think, everybody will have to admit : (1) that the Vārttikakāra knew the V. Pr. well ; (2) that the probability of the V. Pr. being younger than Pāṇini is stronger than the contrary, if detailed comparisons can yield any result at all.

III

te khalv api vidhayaḥ suparigṛhītā bhavanti yeṣu lakṣaṇaṃ prapañcaś ca (Patañjali I, p. 400, l. 8).

I know that I have been unfair in taking Prof. Keith by his word and pretending to believe that it is Weber's arguments that prevent him from accepting the identity of Kātyāyana, the author of the V. Pr., and Kātyāyana, the Vārttikākara. As a matter of fact, he cannot lay much store by them, since that he did not think it worth while to examine them with the help of Kielhorn's Mahābhāṣya text—neither in 1914, nor in 1936. He will hardly feel sorry now they are shown to be of no value ; he will be convinced that there are other, better arguments available to close the breach. I am even afraid lest he should heed all the interpretative details I have given here above, as little as those I gave before. He may still think that I am trying to prove what cannot be, and that my diving into technical subtleties only tends to obscure a clear issue. What is it that makes Prof. Keith accept any argument put forward in favour of the priority of the V. Pr., bad as it may be, and that makes him take easy any argument to the contrary ? It can be nothing else but the general impression he has derived from the study of Pāṇini's work, the Vārttika, and the V. Pr.

As to the first, Prof. Keith's impression can only be that, may Pāṇini be a genius or a more or less skilful compilator, the Aṣṭadhyāyī evinces a very considerable degree of knowledge and acumen, of insight into the structure of the language it describes, of technical routine in arranging and representing facts—in brief, that it testifies to a high stage reached by the science of grammar in his time.

As to the V. Pr., his impression must be that it reveals in part an endeavour to define certain grammatical facts by general rules, similar to those given in Pāṇini's grammar ; and in part a deplorable incapacity of grasping the significance of others, which seem very simple. To give only two examples : In 6. 1 the V. Pr. teaches that a verbform is *anudātta* if it follows another word belonging to the same sentence

in 2. 14 it teaches that *śrutam* is *anudātta* when preceded by *iha*, aiming at V. S. 7. 9 *mámēd ihá śrutaṁ hávam*, where *śrutam* must be a verbform. In 4. 164 the V. Pr. teaches that Gārgya changes the *kh* and *y* of root *khyā* to *k* and *ś* respectively ; in the same rule it puts down the absurd addition : ' except in *sakhya*, *ukhya*, *mukhya*.'

Led by this impression, which, no doubt, will be shared by many, he thinks it quite unlikely that the V. Pr. should be younger than Pāṇini. The facts seem to allow of one interpretation only. The science of grammar as represented in the V. Pr., is on its march towards the perfection attained at the time of Pāṇini. The V. Pr. is Pāṇini's precursor, as the dawn is the precursor of the day.

As to the Vārttikakāra, Prof. Keith's impression must be that its author being later than Pāṇini, it must be more perfect than the Aṣṭādhyāyī. Hence it is impossible to ascribe it to the same author as the V. Pr.

These impressions appear very plausible, and the conclusions formed on them seem to simply compel acceptance. When in some places Pāṇini's formulation obviously is less happy than the one of the V. Pr., it becomes very easy to account for it by such assumptions as : Pāṇini has borrowed unintelligently, or : in Pāṇini's grammar the consideration of brevity is allowed to override even intelligibility and logical correctness.

It is difficult, if not impossible, to prove such like assumptions to be wrong in every single case.

Yet I think we can look at things in a somewhat different way. Let us try to see, whether it leads us to absurd consequences.

If I should state the general impressions I have derived from the study of Pāṇini and the V. Pr. in a few short sentences, I should say :

Admirable as Pāṇini's work is as a whole, I cannot deny that he has overdone his ingenuity and partly fallen sacrifice to it. He is so brief as to be often obscure and not seldom even illogical : he is so subtle as to be ambiguous, and not seldom even incomprehensible. In order to understand rules of his that are not exceptionally simple, it is necessary first to know what they are supposed to teach : to-day, when his language does not any longer live, but has to be learned in school, a scholar who wants to freely handle and master his injunctions, must possess a stupendous memory and a tremendous amount of learning in the vast literature discussing the implicit suggestions, silent assumptions and principles underlying his formulations or supposed to underlie them.

There is hardly anything admirable in the V. Pr. But I cannot but acknowledge that if it is not quite free, it is yet more free than Pāṇini, of the defects of indistinctness, ambiguity, and obscurity. It may contain some hard passages, but nowhere it is necessary to make its author implicitly suggest, or silently assume, anything, or establish by some artificial device any principle that would adjust his formulation. In order to apply its teaching it is necessary to know the Padapāṭha of the V.S., to have a certain idea of the meanings of the words occurring therein, and to observe carefully what the author says.

Pāṇini addresses subtle intellects, scholars with scientific rather than practical interests ; the V. Pr., just any ordinary Vājasaneyin.

Led by these impressions, I think it quite natural to assume that the V. Pr. is written by someone who knew Pāṇini, but did not want to follow too closely his risky ways of teaching. Doubly so, if I bear in mind that as far as the Bhāṣā is concerned an incorrect form, even when used at a public occasion, is no serious matter, while even *one* incorrect sound uttered in the recitation of a vedic verse, is bound to bring down bad misfortune. Is not Pāṇini himself inclined to be careful when referring to vedic forms (*e.g.* in 3. 1. 123 ; 3. 1. 42 ; 7. 1. 43) ?

I can find no difficulty in accounting for the deviations of the V. Pr. from Pāṇini. They all may be based on reasonable motives, as I have taken some trouble to show.

There remain the cases where the V. Pr. appears to contradict itself, where it appears to follow two distinctly different methods, of which the one looks archaic (V. Pr. 2. 14 ; 4. 164 second half), the other modern (V. Pr. 6. 1 ; 4. 164 first half). The most natural course to explain contradictions of this kind in a work, is to trace them to the individuality of its author. Consequently I should say :

There are two souls living in the breast of Kātyāyana, the author of the V. Pr. The one aspires high : it strives to vie with Pāṇini in the abstract sphere of scientific thinking and logical acumen. It makes him give the *definition* (*lakṣaṇa*) 6. 1 *anudāttam ākhyātam āmantritavat* ' a verb is unaccented after the way of the vocative '; and 4. 164 *khyāteḥ khayau kaśau* . . . . The other one is bound down by the practical necessities of life : it keeps in the low region where the Vedapāṭhaka breathes, who knows the text of his Saṃhitā and nothing else, who does not care about the sense of what he recites, relying on a dogma expressed by Mī. S. 1. 2. 39 (*mantrānarthakyam*) or by Kautsa as quoted in Nir. 1. 15 (. . . *anarthakā hi mantrāḥ*). It is this soul that makes him give an *amplification* (*prapañca*) to his definition 6. 1 in the seemingly superfluous rule 2. 14 ; that makes him add to his definition 4. 164 the absurd exception *sakhyokhyamukhyavarjam*, which guards against any wrong application of his teaching on the part of the unintelligent.

If I were asked to give my general impression of the Vārttikakāra in one short sentence, I should say :

These two souls live also in Kātyāyana, the Vārttikakāra.

This wants some proof. I will give it in detail, for it forms my strongest argument. Without it, I should probably have left matters as they stand, considering Prof. Keith's view as possible, though not likely.

Throughout his work the Vārttikakāra does not deem it necessary to add a wealth of vedic details to Pāṇini's rules. He is satisfied, for example, with adding to Pāṇini 6. 1. 94 in vārtt. 6 the general remark : *emanādisu cchandasi*, which sums up V. Pr. 4. 53 *sumudrasyemaṁs, tvemaṁs, tvodmann iti ca ;* or with adding to Pāṇini 2. 1. 2 in vārtt. 6 : *param api cchandasi*, which reflects the circumstantial rules V. Pr. 2. 18 and 19. Occasionally he explicitly states that it is impossible so to complement by one short rule an injunction given by Pāṇini as to make it comprise the vedic detail : vārtt. 1—4 on 6. 1. 7.[1] In vārtt. 1 on 1. 1. 6 he wants to cancel the expressions *dīdhī* and *vevī* because these roots occur only in the Veda, and because for the Veda [no general rules can be given but only] rules that describe afterwards what has been observed to occur (*dṛṣṭānuvidhitvāc ca cchandasi*) . . . .[2] For a student of the Aṣṭādhyāyī it is sufficient to know that such and such phenomena do occur in the Veda, he need not trouble about their exact where and when. The attempt to reformulate Pāṇini's vedic rules with a view of making them a safe guide for Vedapāṭhakas of any description, would indeed be utterly impossible.

It is different when Pāṇini expounds on some vedic detail that is easy of verification, because it only can occur in one special context. With such a detail are concerned Pāṇini's rules on the accent of the Subrahmaṇyā formula, 1. 2. 37, 38.

The Subrahmaṇyā runs thus :

subrahmaṇyo3m—subrahmaṇyo3m—subrahmaṇyo3m indrāgaccha hariva āgaccha medātither meṣa vṛṣanaśvasya mene—gaur āvaskandinn ahalyāyai jāra—kauśika brāhmaṇa gautama bruvāṇa—ityahe (*i.e. : adya, śvaḥ, dvyahe*, or *tryahe*) *sutyām āgaccha maghavan devā brahmāṇa āgacchatāgacchatāgacchata.*[3]

---

[1] Quoted by Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. LXV n. 1.

[2] Compare *e.g.* Patañjali on vartt. 1 on 6. 4. 141 (III, p. 225, l. 3), quoted by Wackernagel o. c., p. LXV n. 5.

[3] ŚB. 1. 1. 10, 11 omits *āgacchatāgacchatāgacchata*.—ŚB. 3. 3. 4. 7ff. quotes *subrahmaṇyo3m* only twice ; omits *āgaccha maghavan ;* quotes *āgacchata* only once.—TĀ. 1. 12. 3ff. gives the text

During the Agniṣṭoma, on the day preceding the pressing of the Soma, there is on a certain occasion (Lāṭy. Ś. 1. 3. 18 ; Drāhy. Ś. 1. 3. 18 ; Āp. Ś. 11. 20. 3 ; Mān. Ś. 2. 2. 5. 9 ; Kāty. Ś. 8. 9. 12) inserted in the Subrahmaṇyā, before the sentence *śvaḥ sutyām āgaccha. . .* (Lāṭy. Ś. 1. 3. 20 ; Drāhy. Ś. 1. 3. 22), the following piece :

asau (*i.e.* the Yajamāna ' N. N.') *yajate—amuṣya* (*i.e.* ' N.N.'s ') *putro yajate—amuṣya pautro yajate—amuṣya naptā yajate—amuṣya pitā yajate—(amuṣyāḥ pitā yajate—) amuṣya pitāmaho yajate—(amuṣyāḥ o o —) amuṣya prapitamaho yajate—(amuṣyāḥ o o—) janiṣyamāṇānāṃ pitā pitāmahaḥ prapitāmaho yajate.*[1]

Pāṇini's rules run thus :

1. 2. 37 [*ekaśruti dūrāt saṃbuddhau* (1 . 2. 33)] *na subrahmaṇyāyāṃ svaritasya tūdāttaḥ* 38 *devabrahmaṇor anudāttaḥ* ' [Everything is] of equal pitch when it is a case of calling from afar, [but] not in the Subrahmaṇyā formula. Here, however, an *udātta* vowel is substituted for a *svarita ;* an *anudātta* is substituted for a *svarita* in the words *deva* and *brahman* '.

They are supposed to teach the following accentuation :

subrahmaṇyóm índrāgáccha, háriva āgáccha, médātither meṣa, vṛṣáṇaśvasya mene, gaúr āvaskandinn, áhályāyai jāra, kal śíka brāhmaṇa, gaútáma bruvāṇa, śváḥ (*dvyahé etc.*) *sutyām āgáccha maghavan dévā bráhmāṇa āgácchata.*

The Vārttikakāra has two possibilities of viewing and examining these rules. This reveals what I have called his two souls.

His *first* possibility is to examine the logical indemnity of Pāṇini's teaching itself. He indulges in it in his Vārttika on Pāṇini 1. 2. 32. He says :

' Pāṇini 1. 2. 32–40 ought to be taught after Pāṇini 8. 4. 66 in order to make apply correctly Pāṇini 1. 2. 39 ' (vārtt. 1). This means : The substitution according to 8. 4. 66 of a (dependent) *svarita* for an *anudātta* that follows an *udātta*, has to be considered as not having taken effect in any preceding rule according to 8. 2. 1. Hence Pāṇini 1. 2. 39 would apply only to such *anudātta* vowels as follow an (independent) *svarita* that has been substituted according to a rule like 6. 1. 185.

' And also for the sake of the second part of Pāṇini 1. 2. 37 (*svaritasya tūdāttaḥ*) ' (vārtt. 2). This means : The substitution of an *udātta* for a *svarita* in the Subrahmaṇyā would apply again only to an independent *svarita*. Consequently we should get only *subrahmaṇyóm* instead of *subrahmaṇyòm* (with *svarita* according to 6. 1. 185), but not *āgáccha etc.* for *āgàccha etc.* (with *svarita* according to 8. 4. 66).

' And also in order to prevent substitution of a *svarita* (according to 8. 4. 66) for [the *anudātta*] following the *udātta* that is substituted for a *svarita* (according to 1. 2. 37) ' (vārtt. 3). This means : If 8. 4. 66 follows 1. 2. 37, it has to apply after 1. 2. 37 again. We should consequently get first *āgáccha* for *āgàccha*, and afterwards *āgácchà* for *āgáccha*.

' And also for the sake of Pāṇini 1. 2. 40 ' (vārtt. 4). This means : Also this rule would apply only to such *anudātta* vowels as precede an *udātta* or a *svarita* that is taught in rule standing before Pāṇini 8. 2. 1.

All these objections are perfectly correct. Pāṇini has not followed his own plan with all desirable care. The V. Pr. is in this respect blameless : the rules corres-

---

only till *bruvāna*.—Lāṭy. Ś. 1. 3.1ff. has *etāvadahe* instead of *ityahe* (1. 3. 1) ; leaves optional the sentence *devā brahmāṇa āgacchatāgacchatāgacchata* (1. 3. 3) ; leaves it optional to say *āgaccha maghavan* (1. 3. 5), or simply *āgaccha* (1. 3. 4), or to leave out both words.—I have marked by hyphens the places where one must insert a pause (according to Laṭy. Ś. 1. 3. 6, 7). Drāhy. Ś. 1. 3. 2ff. substantially agrees.—See also Caland-Henry, L'Agniṣṭoma, p. 65.

[1] A more elaborate form is given by Caland-Henry, *o.c.*, p. 119. I have tried to keep closely to the wording suggested by Lāṭy. Ś. 1. 3. 18-20 ; Drāhy. Ś. 1. 3. 18-20. The hyphens are inserted according to Lāṭy. Ś. 1. 3. 9 ; Drāhy. Ś. 1. 3. 9. The other SŚS. (quoted above) allow no inference as to the exact wording.

ponding to Pāṇini 1. 2. 39 (V. Pr. 4. 138) and 1. 2. 40 (V. Pr. 4. 135) follow the rule corresponding to Pāṇini 8. 4. 66 (V. Pr. 4. 134).

But Kātyāyana knows how to free Pāṇini of the net he has thrown over him. In his last vārttika on 1. 2. 32 he gives as his final view this :

'The fact of Pāṇini teaching the substitution of an *anudātta* [for a *svarita*] in the words *deva* and *brahman* (*dévāḥ* for *dévāḥ*, *bráhmāṇaḥ* for *bráhmāṇaḥ*) gives an indication that Pāṇini 8. 4. 66 has [to be considered to have] taken effect [as far as Pāṇini 1. 2. 32–40 is concerned, in spite of Pāṇini 8. 2. 1].' This means : Since Pāṇini 1. 2. 38 would be perfectly void of sense and purpose if it did not concern the secondary *svarita*, and if Pāṇini 8. 4. 66 would apply afterwards again, we are entitled to infer that this paragraph (1. 2. 32–40) is *meant* to follow 8. 4. 66.

As often, Kātyāyana's subtlety has been a match for Pāṇini's. He has scrutinized his great predecessor's formulation, pointed out a logical flaw, and hit on a striking solution for the difficulties resulting : the rules in question are put in the wrong place. Then he has topped it all by finding out that Pāṇini himself has given an indication that he wanted us to interpret him as if he had proceeded correctly. Taken all in all, a neat specimen of scholastic acumen !

His *second* possibility is to examine the practical usefulness of Pāṇini's rules from the point of view of a priest who has to recite the subrahmaṇyā. He might say, firstly, that it is not clear whether *dūrāt sambuddhau* is still valid from 1. 2. 33, and, secondly, that it is not clear which accentuation is really the correct one. Having formulated a negative rule by just forbidding to recite with equal pitch, Pāṇini has, strictly speaking, left open manifold possibilities. Theoretically, an accentuation like *indrá āgáccha* would answer his definition also. Kātyāyana must have thought likewise. In his Vārttika on 1. 2. 37 he actually rewrites the whole rule. He puts a *prapañca* in the place of Pāṇini's *lakṣaṇa*. It runs thus :

subrahmaṇyāyām okāra udāttaḥ (vārtt. 1) *ākāra ākhyāte, parādiśca* (vārtt. 2) *vākyādau ca dve dve* (vārtt. 3) *maghavanvarjam* (vārtt. 4) *sutyāparāṇām antaḥ* (vārtt. 5) *asāv ity antaḥ* (vārtt. 6) *amuṣyety antaḥ* (vārtt. 7) *syāntasyopottamam ca* (vārtt. 8) *vā nāmadheyasya*.

'[Pāṇini ought to have said thus :] In the Subrahmaṇyā the vowel *o* is *udātta* (1) ; the vowel *ā* when followed by a verbform [is *udātta*] ; also the first of the following [syllables] (2) ; also the two first [syllables] in the beginning of each sentence [are *udātta*] (3) ; except [those of the word] *maghavan* (4) ; the end [of the words] followed by *sutyā* [is *udātta*] (5) ; the end of [the word designated by] 'N.N.' [is *udātta*] (6) ; the end of [the word designated by] 'N.N.'s' [is *udātta*] (7) ; [the end] and the last but one [syllable] of [a word] ending in *sya* [is *udātta*] (8) ; [the last but one syllable] of a name [is *udātta*] or [not] (9).'

The last 4 rules must be concerned with the piece inserted on the last day before the pressing : it is open to doubt, whether Pāṇini wanted to include it in his rule.

Let us try, then, to apply Kātyāyana's teaching to the whole !

Vartt. 1 : The vowel *o* is actually always *udātta* in the Subrahmaṇyā. Not only in *subrahmaṇyóṁ*, which is given as example by Patañjali, but also in the inserted piece : *putró* [*yajate*], *pautró* [*yajate*], *pitāmahó* [*yajate*], *prapitāmahó* [*yajate*].

Vārtt. 2a : The vowel *ā* is always *udātta* when followed by a verbform. Not only in *āgaccha*, which is given as example by Patañjali, but also in the inserted piece : *naptā́* [*yajate*], *pitā́* [*yajate*], and in the end : *ā́gacchata*.

Vārtt. 2b : The first of the following syllables is also *udātta*, says Kātyāyana. Obviously we have to accent not only *āgáccha*, which is given by Patañjali, but also : *naptā́ yájate pitā́ yájate*. We even must go a step further, and construe *parādiś ca* not only with *ākāra*, but also with *okāra* (as may be indicated by the *ca*). For if we accent *naptā́ yájate*, it is only logical that we accent likewise : *putró yájate, pautró yájate, pitāmahó yájate, prapitāmahó yájate*.

Vārtt. 3 : The two first syllables of each sentence are *udatta*. This provides us with the accentuation : *índrāgáccha*], *háriva* [*ā́gáccha*], *médātither meṣa, vṛṣáṇaśvasya mene, gaúr ā́vaskandin, áhályāyai jāra, kaúśika brāhmaṇa, gaútáma bruvā́ṇa.*

All the following vārttikas are special exceptions (*apavāda*) to this last general statement (*utsarga*), for they teach only the accent of words that happen to stand in the beginning of sentences of the Subrahmaṇyā.

Vārtt. 4 : *maghavan*, which of course in reality belongs to the sentence *ityahé sutyā́m ā́gáccha*, and not to *dévā brāhmāṇa ā́gácchata*, is unaccented.

Vārtt. 5 : *adyá, dvyahé, tryahé*, which do start a sentence, are accented on their last syllable only.

Vārtt. 6 : The end of the word designated by ' N.N.' (*asau*) is *udātta*. For simplicity's sake, let ' N.N.' be called by a name used by Patañjali in his examples : *gārgyá, dā́kṣi*, or *devadattá*.

First of all, the rule informs us that in sentences like *gārgyo yajate, dākṣir yajate, devadatto yajate*, vārtt. 3 is superseded. For *gārgyó yájate, devadattó yájate* we do not want any further ruling : their accents result already from vārtt. 1 and 2. Nor is it possible to say that vārtt. 6 would supersede them. For neither is it an *apavāda* with respect to vārtt. 1 and 2, since it applies also in cases that do not fall under the jurisdiction of these rules, nor can it be stronger by virtue of its being taught later, since there is no ' conflict ' [1].

dākṣir yajate is different. The name has normally an *udātta* in the *first* syllable. We get, however, by vārtt. 6 only *dākṣír yajate*. And while everywhere else the syllable following an *udātta* becomes *udātta* itself before an *anudātta*, we seem to have a single *udātta* here. I think it is obvious that Kātyāyana has given his last vārttika for an instance like this. As translated above,[2] it gives us permission to accent the last but one syllable of a name. Who wants to use the name *dākṣi* can consequently say : *dákṣir yajate*, getting the first *udātta* from vārtt. 9 and the second from vārtt. 6. Now everything is in order.

Vārtt. 7 : The end of a word designated by ' N.N.'s ' (*amuṣya*) is *udātta*. We learn from this, again first of all, that in sentences like : *gārgyasya putro yajate, devadattasya putro yajate*, vārtt. 3 is superseded. Secondly, that *dākṣeḥ*, which may have an *udātta* in the first syllable according to vārtt. 9, is also accented on the last : *dā́kṣéḥ putró yájate*.

Vārtt. 8 : The end and the last but one syllable of a word ending in *sya* is *udātta* : *gārgyásyá putró yájate, devadattásyá putró yájate*.

Vārtt. 9 : See on vārtt. 6 and 7.

The accents of the inserted piece are, then, according to Kātyāyana :

gārgyó (devadattó) yájate (dā́kṣir yajate) ; gārgyásyá (devadattásyá, dā́kṣéḥ) putró yájate ; naptā́ yájate ; pitā́ yájate ; pitā́mahó yájate ; prapitā́mahó yájate.[3]

---

[1] See above.

[2] Patañjali understands vārtt. 9 in a different way. He believes it to teach optional correctness of *devadattasyá pitā́ yájate* beside *devadattásyá pitā́ yájate*, which is evidently wrong.

[3] It would apparently be wrong to apply Kātyāyana's teaching to the last sentence, which would have to be accented thus : *jániṣyamāṇāṃ pitā pitāmahaḥ prapitāmahó yájate*. It is possible that Kātyāyana did not know the use of it, seeing the many variations in the Subrahmaṇyā as pointed out in Lāty. Ś. (above p. 27 n. 2). Nor does he appear to have considered the cases *amuṣyáḥ pitā yajate etc.*

Drāhy. Ś. 1. 3. 23ff. also teaches the accentuation of the inserted piece. It differs from Kātyāyana in considering also the accent of feminine genitives and of the last sentence. It does, moreover, not provide for any name that is not *antodātta*. It runs thus :

1. 3. 23 *arthanirvacanam uccāntam* ' what expresses [only] the sense [of the nominal stem] (*i.e.* a nominative) has a high-pitched (*i.e. udātta*) end ' (the name, *putráḥ, putrā́ḥ, naptā́, pitā́, pitāmaháḥ, prapitāmaháḥ*).

It thus becomes obvious that the lengthy vārttikas do not add or change anything with respect to the content of Pāṇini's rule : In the Subrahmaṇyā a *svarita* is replaced by the *udātta*. The one point on which the Vārttikakāra differs is the accent of *dévāḥ* and *bráhmāṇaḥ*. According to Pāṇini 1. 2. 38 the *svarita* in these words is replaced by the *anudātta*. According to Kātyāyana vārtt. 1 on 1. 2. 38 this is only the opinion of some authorities. Consequently he wants himself to accent : *dévâḥ*, *bráhmâṇaḥ*, which restores complete analogy of accent throughout the Subrahmaṇyā.

For our particular investigation, however, it is not essential what Kātyāyana is teaching, but *how* he is teaching it. We may even leave the question open whether he actually is quite distinct and unambiguous. We saw that without some interpretative efforts, his last vārttika is misunderstandable, and that if I am right, Patañjali *did* misunderstand it. Moreover, Patañjali hardly realized the full bearing of the first vārttikas, as interpreted above. For us is only essential Kātyāyana's unmistakable intention of being distinct, and his obvious impression that Pāṇini was not distinct enough.

Let us admit that theoretically Pāṇini's formulation is ambiguous. We have to acknowledge, at the same time, that it reveals insight into the linguistic phenomenon as such. It clearly grasps the essential feature of the accenting particularity of the Subrahmaṇyā. In this respect it is unsurpassable.

Let us admit that theoretically Kātyāyana's formulation is clearer. We have to acknowledge, at the same time, that it is much more circumlocutory, and that it does not reveal any insight into the linguistic phenomenon. It is superficial and mechanical to the last degree, though in its own way ingenious enough.

Is it not the author of the Prātiśākhya who spoke to us in these Vārttikas ?

Let us, to facilitate our argument, apply one last test.

Let us suppose the Vārttika and Bhāṣya on Pāṇini 1. 2. 37 had been lost, and by some lucky chance there had been found, in our days, some palmleaf containing only Kātyāyana's 9 rules without Patañjali. What would philologists do with it ?

Some would say : ' These rules must be pre-Pāṇinean, for the expressions *okāra*, *ākāra*, *ākhyāta* have been replaced by Pāṇini by the shorter ones : *ot*, *āt*, *tiṅ*.' I am afraid Prof. Keith would be amongst them. For in his opinion ' everything points to the condensation of the Aṣṭādhyāyī as the carrying to perfection of an endeavour to attain brevity for its own sake [note : *e.g. ku* for *kavarga*].' [1] And if he finds it ' quite impossible to believe that V. Pr. 1. 55 *amātraḥ svaro hrasvaḥ* [*etc.*] is an attempt to improve on Pāṇini [1. 2. 27 *ūkālo 'jjhrasvadīrghaplutaḥ*]',[2] he cannot believe that our rules are an attempt to improve on Pāṇini 1. 2. 37 either. Not only is Pāṇini's rule about five times shorter, to us it appears also to contain the clearer formulation. And how much more clever is its point of view ! Prof. Keith thinks Pāṇini 1. 2. 27 ' absurd ', yet he maintains it to be a ' refinement ', though a ' not very happy ' one. Pāṇini 1. 2. 37 is not absurd at all. It just looks a very happy refinement of our rules.

---

1. 3. 24 *vaibhakte ca syādau vaibhaktaṡ caiva* ' what is preceding a *sya etc.* (*i.e. yāḥ*) that belongs to a case termination, and [the vowel] belonging to the case termination [is high-pitched] also ' (*-āsyá*, *-āyāḥ pitā́ etc.*).

1. 3. 25 *uccāc ca nīce nīcam* ' a low-pitched (*i.e. anudātta*) syllable that is following a high-pitched and preceding a low-pitched syllable (*i.e.* a *svarita*) [is high-pitched] also ' (. . . *pitā́ pitāmahāḥ prápitāmahó* . . .).

1. 3. 26 *janiṡyamāṇānām iti madhye dve* ' the two [syllables] in the middle of '*janiṡyamāṇānām* [are high-pitched] ' (*janiṡyámāṇānām*).

1. 3. 27 *yajeś cādiḥ* ' the beginning of root *yaj* [is high-pitched] also ' (*putró yájate*, *pitā́ yájate etc.*).

[1] *Indian Culture*, Vol. II, p. 745.

[2] *l.c.*, p. 746.

Most scholars should say : ' These rules must be taken from some of the Prātiśākhyas, in which terms like *okāra, ākāra, ākhyāta* are in permanent use—be they young (as the AV. Pr.) or old (as the V. Pr.). If so, they must belong to either a Sāmaveda Prātiśākhya, since the priest reciting the Subrahmaṇyā is a Sāmavedin, or a Prātiśākhya to the White Yajurveda, since according to the Vājasaneyins it is the Adhvaryu himself who recites the Subrahmaṇyā.'[1] Upon this they would find that the V. Pr. not only indeed uses the terms quoted above, but also that it is well acquainted with expressions of the type ' *maghavanvarjam* ' (*cf. e.g.* V. Pr. 1. 87 ; 1. 131 *sāmajapanyūṅkhavarjam :* Pāṇini 1. 2. 34. . . . .*ajapanyūṅkhasāmasu ;* V. Pr. 2. 1 ; 4. 21 ; 4. 164). Further they would ask themselves, which word is referred to by the neuters *dve dve* (vārtt. 3) and *upottamam* (vārtt. 8), and they could not but recognize that it must be *akṣara* n. They would now remember that V. Pr. 1. 99 says : *svaro 'kṣaram* ' a vowel is called *akṣara* [together with the preceding consonants] ', and uses *akṣara* in this sense in 4. 129, and makes us supply *akṣaram* to *svaritam* in 4. 132, 134 *etc. etc.*

Now as regards ' doctrine, which is the sole criterion available ',[2] they would certainly be struck by the fact that the beginning of our rules does not seem to presuppose acquaintance with the most simple grammatical facts and categories. But soon they would come across the terms *ākhyāta* and *vākya*, which betray quite a decent standard of grammatical knowledge. After just having forgiven the author his unintelligent first rules, they would hit on the fourth, which shows that either the author or those for whom he wrote were not able to discern that *maghavan* belongs to the sentence : *ityahé sutyắm ắgáccha maghavan*, though its accent forbids to construe it with the following : *dévā bráhmāṇa ắgácchata*. Again they would remember that the V. Pr., too, though presupposing acquaintance with the concept *ākhyāta* (finite verb) in 6. 1, does not expect in 2. 14 its students to realize that *śrutam* in V.S. 7. 9 *is* an *ākhyāta ;* that the V. Pr., though presupposing acquaintance with the concept *āmantrita* (vocative) and *ṣaṣṭhī* (genitive) in 2. 17, 18, does not expect in 2. 19 its students to realize that *apắm nápāt* in V.S. 8. 24 is not a vocative, but a nominative ; that the V. Pr., though presupposing acquaintance with the grammatical abstraction *khyāti* (root *khyā*) in 4. 164, does not expect in the same rule its students to realize that the *khy* of *sakhya, ukhya, mukhya* has to do nothing whatsoever with the *khy* of root *khyā*.

Those would not be the worst of our hypothetical scholars, who try to find a place in Sanskrit literature for our hypothetical palmleaf, that would insist on the circumstance that just this contradictory side by side of a respectable standard of knowledge and mechanical, insipid pedantry, which we find in our rules, gives its individual character to the V. Pr.; and that the two fighting tendencies of stating each single case by itself and of giving general, comprehensive directions eventually spoil each other's game as well in our rules as in the V. Pr.

Sceptics might rely on the Subrahmanyā not occurring in the V.S. But theirs would be a weak argument : the author of the V. Pr. could well have taken special interest in it, since it is recited by the Vājasaneyin Adhvaryu. They might point out, further, that once we allow the author to take his point of view as he chooses, these rules are quite a *chef-d'œuvre* in their skilful arrangement and artful disposition, which makes use of the really surprising accident that all the vowels *o*, and all the vowels *ā* before a form of a verb, are *udātta* in the Subrahmanyā. In this respect hardly one piece of the V. Pr. can compare with them. Yet these sceptics certainly would have a hard stand.

---

[1] Caland-Henry, *o.c.*, p. 64, No. 49 n. 2.
[2] Keith, *l.c.*, p. 746.

If, however, anyone should suggest that our rules are really taken from the Vārttika—he might refer to the expressions *okāra*, *ākāra*, *vākya* and the type *maghavanvarjam* being not foreign to its style—, he would be answered by the same argument, on which Prof. Keith declines [1] to believe in the identity of the Vārttikakāra and the author of the V. Pr. : ' The plain fact is that the Vārttikakāra is far advanced in grammatical knowledge beyond the author of these rules.'

Fortunately we have not to deal with an anonymous palmleaf. Fortunately we are not placed in the awkward position of having to prove that our 9 rules were written by the Vārttikakāra. Fortunately by indulging in his Vedapāthaka inclinations, Kātyāyana himself has led *ad absurdum* all the arguments by which Prof. Keith still wants to settle the relative chronology of the Prātiśākhyas. Kātyāyana's rules show distinctly that in chronological questions we can rely neither on the brevity of technical terms, nor on the brevity of expression in general, nor on the more or less ' advanced ' doctrine.

They show more. They show that the suspicion of Kātyāyana, the Vārttikakāra, and Kātyāyana, the author of the V. Pr., being identical, was not vain. It is not only easy to assume that the scholar who penned the Vārttika on Pāṇini 1. 2. 37 is responsible also for the V. Pr., it is almost unavoidable when it is considered that the Vārttika shares, in its expressions as well as in its method of representing linguistic facts, marked peculiarities with the V. Pr.. I defy scholars to find out a similarly close relationship between any two other grammatical works of Indian antiquity.

The proof that the Kātyānācārya, who wrote the V. Pr., is not the Vārttikakāra now lies with the sceptics. With Weber's arguments they cannot defend their case. They have to explain away the relationship of the terminology of the Vārttika and the V. Pr., which was unknown to Weber, and the surprising coincidences of a number of deviation of the V. Pr. from Pāṇini with objections raised by Kātyāyana against the very points of Pāṇini's grammar that are removed by these deviations, coincidences, which are far more numerous and characteristic than those pointed out by Goldstücker. They have to explain how, if their idea of the development of linguistic studies and teaching technique in India is right, Kātyāyana could ever have written the Vārttika on Pāṇini 1. 2. 37. Will they not rather admit that their simple and seemingly easy assumptions (a lucid work : early, obscure : young ; diffuse : early, brief : young, *etc.*), have not taken in account the complicated nature of historical development, which seldom, if ever, follows a straight line ? Is it not obvious that they have neglected to consider that books are not written by schools, but by single men, by individuals, who naturally had their own taste, their own inclinations and preferences, and little cared when adopting new styles, new methods, and new points of view, whether to later centuries their procedure meant progress or not ? Unfortunately, in Indian literature it is but seldom possible to recognize the author behind his work. In the case of Kātyāyana, I think, we can do so ; but as soon as we catch a glimpse of his personality, his writings cease to be measurable by the simple standards generally accepted, and thus prove them to be arbitrary and utterly unreliable.

---

[1] *l.c.*, p. 742.

PĀṆINI AND THE PĀṆINĪYAS

PAUL THIEME
YALE UNIVERSITY

prajñā vivekaṃ labhate
bhinnair āgamadarśanaiḥ
kiyad vā śakyam unnetuṃ
svatarkam anudhāvatā

Vākyapadīya 2. 492

1. IN THE SHORT avant-propos to his *La Grammaire de Pāṇini traduite* . . . (Paris, 1948-54), Louis Renou invites us to consider his work as a complete translation of Puruṣottamadeva's (12th century) Bhāṣāvṛtti, supplemented, where necessary, by the Kāśikā (7th century) and divested of what he calls "quelques développements trop scolastiques." This definition contains certain implications, which, though evident to the specialist, might nevertheless be made explicit—in view of the likelihood of the translation being used largely by scholars who are not specialists:

1. Renou's translation does not accept any interpretations given by modern scholars in deliberate dissent from the "traditional" explanations, nor does it contain any discussions of, or references to, them.

2. It rests on a text of Pāṇini's grammar which, in a number of details, represents not the oldest accessible, but a provably later form.

3. By suppressing "some over-scholastic developments"[1] it does not give an accurate idea of the interpretations of the Bhāṣāvṛtti or the Kāśikā; rather, it contains a strong element of subjective choice.

4. It gives—within the limits stated—the interpretation of only a few (two) indigenous commentaries, which seem, moreover, chosen not for their intrinsic merit, but for their apparent—though largely delusive—simplicity.

2. It would not be worth while to make these points clear by examples. They must be obvious to Renou himself, and they will quickly become so to anybody who tries to make a serious study of Pāṇini with the help of Renou's rendering and notes. The following discussions have a different aim. They raise questions of principle: Is it at all advisable to translate Pāṇini under those implied reservations? Can we look on the "indigenous tradition" as a safe guide—at least to a considerable extent—and what is its true relation to Pāṇini? Are we playing a futile game when trying to interpret his grammar independently of what Bhāṣāvṛtti and Kāśikā say?

These questions have a general bearing on our conception of the development of Sanskrit literature. I have, consequently, endeavoured to remain understandable also to the non-specialists. Even so, I must ask them for patience and willingness to cooperate. The food that Pāṇini and the Pāṇinīyas serve us is rich and substantial, by no device can it be turned into a pap. Those who have strong teeth and a good digestion may sit down: they will enjoy it.

I

3. In defining the function of the first case (nominative) ending, Pāṇini says:

2. 3. 46 *prātipadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prathamā.*

If we were asked about the function of the nominative, we should, probably, answer: "It is the case of the grammatical subject."[2] For Pāṇini there exists no grammatical category that would correspond to the concept "subject."[3]

[1] I am not quite sure whether I interpret correctly the sense of the phrase "développements trop scolastiques." I have taken it as: "interpretative developments that owe their existence to an excessive fondness for scholastic quibbling." But perhaps it is meant as: "interpretative developments that contain too many elements of a scholastic order." In this second case it would perhaps be better to render the expression by: "too scholastic developments." The question is, however, of no real significance for my argument.

[2] Cp. for example Schwyzer-Debrunner, *Griechische Grammatik* II (München 1950) 56: "Der Nominativ bezeichnet das grammatische Subjekt." He who should put the obviously unexpected question: What is a grammatical subject? would have little hope to get a better answer than: What appears in the nominative. See below § 10 note 9.

[3] Incidentally, the concepts of "grammatical subject" and "predicate" are likewise unknown to Dionysios Thrax and Apollonios Dyskolos: Wilhelm Schulze,

The chief functions of the endings of the oblique case-forms, with the exception of the genitive (2. 3. 50), are: to indicate the relation of a given concept, denoted by the nominal stem (*prātipadika*), to a given action, denoted by the root of, say, a finite verb-form (*tiṅ*).

A given nominal stem may name, for example, the *karman* of an action, that is, the most immediate aim of the agent (1. 4. 49). To indicate this fact would be the function of the second case (accusative) ending (2. 3. 2): *odanaṃ pacati*: the ricegruel (*odana*) is meant to be understood as the *karman* of the action, denoted by the element *pac-* 'cook.'

Or the nominal stem may name, for example, the *kartṛ* of an action, that is, the agent (1. 4. 54). To indicate this fact would be the function of the third case (instrumental) ending: *Devadattena pacyate*: Devadatta is meant to be understood as the *kartṛ* of the action, denoted by the element *pac-* 'cook.'

4. But there is a strict condition: a case ending that has such a function is added only if this function is not already expressed by some other element of the sentence, for instance by the ending of a finite verb (2. 3. 1).

That means: The form *pacyate*, besides denoting the action of cooking, indicates by some of its elements the *karman*: *-ya-* indicates it in a general way (3. 1. 67), *-te* narrows the indication down to a singular (1. 4. 102, 22) and a third person (1. 4. 101, 109), that is: when hearing the form *pacyate* we know that the *karman* of the action is a general concept or a single representative of a general concept, and that it is neither the speaker nor the one addressed by him. To convey more about this *karman*, which up to a certain point is already defined, it has to be named by a nominal stem (*prātipadika*), which now appears in the nominative, the accusative being excluded by definition.

The form *pacati*, again, besides denoting the action, indicates the *kartṛ*: *-a-* indicates it in a general way (3. 1. 68), *-ti* narrows the indication down to a singular and a third person. To convey more about the *kartṛ*, it has to be named by a nominal stem, which now appears in the nominative, the instrumental being excluded by definition.

5. Now we might think that in order to name a concept that is already indicated by the endings of a finite verb-form, it would be sufficient to pronounce just the nominal stem (*prātipadika*), whose function is to convey a meaning (*artha*: 1. 2. 45). But beside the nominal stem there is also the nominative ending: *odana-s, Devadatta-s*. What is its function?

The answer must be: Since the nominative ending cannot have the function to indicate the role a given concept plays in relation to the action denoted by the verb, its function can only be to add to the notion, named by the nominal stem, firstly, the designation of the gender, which is ascribed to the concept: masculine in the case of *odana-s* and *Devadatta-s* (in contrast to *phala-m* and *kumārī*); and, secondly, the designation of the number of representatives of the concept: singular in the case of *odana-s* and *Devadatta-s* (in contrast to *odanau* < **odana-au*, *odanās* < **odana-as* etc.). Thus, it has only those functions that are common to all case endings, but none of those that distinguish accusative, instrumental etc. The shortest formulation would be:

The nominative ending is added *when there is* to be designated *nothing but the gender* and *the number of the nominal stem notion.*

6. Precisely this can be taken to be the sense of *Pāṇini's* definition, 2. 3. 46, if we decide to analyze his compound as: *prātipadikārthasya liṅge ca parimāṇavacane caiva*, as is perfectly legitimate grammatically, and if we assume that *parimāṇavacana-* is a comprehensive term for *ekavacana* "singular," *dvivacana* 'dual' and *bahuvacana* 'plural.' We may further support this by pointing out that *saṃkhyāparimāṇa* in Pāṇ. 5. 2. 41 means "measure of number" = "numerical amount," and inferring, again perfectly legitimately, that *parimāṇavacana-* may mean literally: "expression of amount." This was shown long ago by J. S. Speijer, *Sanskrit Syntax* (Leyden, 1886), p. 26, note 1.

7. There is only one argument that could be adduced against it: the conception of the meaning of Pāṇini's rule as held by the indigenous "tradition."

Let us look at this conception somewhat more closely, trying to analyze the view which the oldest sources of the tradition of the Pāṇinīyas, Kātyāyana (4th? century B. C.) and Patañjali (2nd cen-

Kleine Schriften (Göttingen, 1935), 4 = *Vom Altertum zur Gegenwart* (Leipzig, 1919, 1921), 124 ff., 138 ff. Wrong on this point Leonard Bloomfield, *Language* (New York, 1933), 5.

tury B. C.), took with regard to the sense of Pāṇ. 2. 3. 46. If I considered it in any way possible to understand what Kāśikā and Bhāṣāvṛtti say, without understanding Kātyāyana and Patañjali,[4] I should gladly renounce this task. For such an analysis is by no means easy.

8. As is well known,[5] neither Kātyāyana nor Patañjali gives a simple explanation of a wording of Pāṇini's. Both, usually, do nothing but investigate the question whether a given formulation of Pāṇini ought to be changed, or supplemented, or altogether replaced by a different one. We are left to infer their idea of the meaning of Pāṇini's phrasing from the points raised by them in their critical discussion, which is all the more difficult since their mode of expression is often so terse that we are compelled to gauge, again by often complicated inferences, the motives underlying their objections against, or their defense of, Pāṇini's formulation.[6] But the case is not, I maintain, by any means hopeless. Especially Patañjali makes up for his brevity, to an appreciable degree, by the sharp-edged accuracy of his expression[7] and the strict consistency of his thinking.

9. As to Kātyāyaṇa's vārttika on Pāṇ. 2. 3. 46, it is perfectly understandable and makes excellent sense if interpreted on the assumption that he construed the rule in the same way as Speijer did. This assumption is even highly probable. As we shall see later on, Patañjali must have construed it differently, in the way the later Pāṇinīyas and Renou do. It is this construction that results in certain difficulties, which Patañjali has to clear up and remove by what Renou might call "développement scolastique," if not "trop scolastique." Some of these difficulties are so obvious and of such a serious character that it is hard to imagine, Kātyāyana should not have noticed, and consequently commented on, them, if he had construed as Patañjali did.

Kātyāyana's first two vārttikas raise the question whether Pāṇini's definition must be supplemented by the addition of a further term, and they deny it.

10. The motivating thought underlying Kātyāyana's deliberation may be stated thus:

In a sentence like *Devadattaḥ pacati* the nominative ending (*-s*) really does not add to the nominal stem notion (*Devadatta-*) anything but a reference to its gender and number, its role as agent being expressed (*abhihita*) already by the ending (*-a-ti*) of the verb-form and thus, by definition (2. 3. 1, above § 4) not having to be expressed again by a case ending—whereas the "number" may be expressed twice, there being no rule of Pāṇini's to prevent it. However, in a sentence like *vīraḥ puruṣaḥ* "the (= a particular) servant is a hero," we have conveyed not only two notions (*vīra-* and *puruṣa-*) and their gender and number (by the ending *-s*), but also an additional idea, the idea of identification: we understand that the *puruṣa-* has the characteristics of a *vīra-*. Since Pāṇini, in his definition, has said explicitly-that the first case ending is used "only" (*-mātre*) to designate the gender and the number of a nominal stem, we should have to add—to do justice to the nominal sentences—that the nominative ending is also added to a nominal stem, if there are two concepts identified.[8] Hence it must be said:

vārtt. *prātipadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prathamālakṣaṇe padasamānādhikaraṇya upasaṃkhyānam adhikatvāt*

"To the definition (*lakṣaṇa*) of the first case ending as [designating] nothing else but the gender and the number of the nominal stem notion, the addition [that the nominative ending appears

[4] Cp. Bernhard Geiger, "Mahābhāṣya zu Pāṇini VI, 4. 22 und 132," *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Wien* (*SAWW*), Bd. 160, Abh. 8 (1908), 9.

[5] Since Franz Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali* (Bombay, 1876). Cp. also B. Geiger, *SAWW* 1908, 3-9 and passim.

[6] Cp. P. Thieme, "Bhāṣya zu vārttika 5 zu Pāṇini 1. 1. 9," *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen* (*NGGW*), Neue Folge Band 1 Nr. 5 (1935) 181, 187.

[7] Heinrich Lüders, *Philologica Indica* (Göttingen 1940) 411: "Ein Patañjali ist oft kurz in seiner Ausdrucksweise, aber immer haarscharf."

[8] It is somewhat analogous when we add to the definition of the nominative as the case of the subject the statement that it is also used as a predicate. Cp. for example Schwyzer-Debrunner, *Griech. Gramm.* II 64, where the definition given on page 56 (cp. above § 3 note 1) is replaced by the statement: ". . . der Nominativ der Kasus des grammatischen Subjekts und des Prädikats im Nominalsatz . . ." From which, incidentally, it becomes obvious that the concept "grammatical subject" cannot be defined even in tautological terms. I am seriously of the opinion that it is worthless for the linguist. If I use the term "subject," I mean it in a strictly logical sense as that term of a (logical) proposition about which something is affirmed or denied.

also], when there are inflected words (*pada*) that refer to the same (*samāna*) substrate (*adhikaraṇa*) (that is: in a nominal sentence, where what we call 'subject' and 'predicate' refer to the same concept under different names, in our case: *vīras* and *puruṣas* refer to the same person), because there is something additional (*adhika*) [not only just the names of the two concepts and the designation of their number and gender, namely the idea of identification]."

11. *Patañjali* (I. 461. 25–462. 2)* gives a clear, if terse, explanation:

[Paraphrase (*vākyādhyāhāra*), 1. part:] "To the definition given in Pān. 2. 3. 46 there must be made an addition [which justifies the appearance of the first case ending], when there are inflected words that refer to the same substrate.

[Example (*udāharaṇa*):] "*vīraḥ puruṣaḥ*.

[Question, indicating objection (*ākṣepa*):] "But for what reason does [the appearance of the first case ending] not correctly result [from Pāṇini's definition]?

[Conciliation of qualms (*samādhāna*) by paraphrase, 2. part:] "Because there is something additional.

[Explanation:] "The [appearance of] the first case ending would incorrectly not result (*na prāpnoti*) because of the thought (*iti kṛtvā*): The nominal stem notion [of *puruṣa-* in the nominative *puruṣas*] has been added to.

"How has it been added to?

"The characteristics of [the concept] *vīra-* (*vīratvam*) [are added] to [the concept] *puruṣa-*."

12. In his second vārttika Kātyāyana withdraws his proposal. His motivating thought may be stated thus:

While it is true that in a nominal sentence there is contained "something additional" to the gender and number of the two nominal stem notions, namely the idea of identification, we are not compelled to believe that this idea is conveyed by any one particular element of the word-forms, such as the nominative ending, we may, rather, assume that it is conveyed by the construction of the sentence. Pāṇini's grammar, however, being defined as *śabdānuśāsana* "an instruction in [the formation of] word-forms," its title being: "*atha śabdānuśāsanam*" (cp. *Mahābhāsya* I. 1. 1), is not concerned with sentences. Hence Kātyāyana formulates:

vārtt. 2 *na vā vākyārthatvāt*

"Or, rather, [the addition proposed in vārtt. 1 need] not [be made], because [the 'something additional'] is [a function of] the sense of the sentence [and not of any element of the word-forms]."

It is evident that to the abstract noun: *vākyārthatva-* we have to supply the subjective genitive: *adhikasya*. Thus already Patañjali, who explains the expression *vākyārthatva-*: *yad atrādhikyaṃ vākyārthaḥ saḥ* "That which in this sentence [*vīraḥ puruṣaḥ*] constitutes the 'something additional,' that is the sense of the sentence."

13. The following vārtt.s of Kātyāyana (3-8) investigate the question, whether it would be possible to replace Pāṇini's definition of the function of the nominative ending by altogether different, simpler ones. Since the discussion of these possibilities does not contribute anything to the question we are trying to answer: How did Kātyāyana construct and interpret Pāṇini's rule? we need not go into that, interesting as it is.

14. Rather, we turn to Patañjali. His discussions can be understood only on the assumptions:

1. that he construed *prātipadikārtha-* — not as the first member of a tatpuruṣa, to be taken as representative of a genitive, as Speijer and, presumably, Kātyāyana did, but—as the first member of a dvandva, and

2. that he did not understand *parimāṇavacana-* to be an expression for "number," but analyzed it, again, as a dvandva: *parimāṇa-* "measure" and *vacana-* "number."

His conception of the rule would, then, have to be paraphrased: "A first case ending [is added to a nominal stem], if there is [to be designated] nothing but the nominal stem notion, the gender, the measure, the number."

15. Even from this carefully worded paraphrase there seems only a very little step to the belief that Pāṇini wanted the nominative ending to designate the "nominal stem notion." Renou: "Les désinences du premier cas (= Nom.) valent seulement pour exprimer [a] le sens du thème nominal ..." I maintain with Speijer, Syntax, p. 26: n. 1,

* References to the Mahābhāsya are given always according to volume (Roman figures) page and line of Kielhorn's edition. Three arabic figures always refer to Pāṇini according to *adhyāya, pāda* and rule.

that "that interpretation cannot be right." It is evident that the "nominal stem notion," the *prātipadikārtha*, is expressed by the nominal stem: is the *artha* of the *prātipadika*, and not of the nominative ending. But I disagree with both Renou and Speijer, when they impute this interpretation to the Kāśikā. The paraphrase of the Kāśikā runs: *prātipadikārthamātre liṅgamātre parimāṇamātre vacanamātre prathamā vibhaktir bhavati* "The first case ending comes into existence (*bhavati*), when [there is present: *sati*] nothing but the nominal stem notion, nothing but the gender, nothing but the measure, nothing but the number." Frankly, I do not know of any Pāṇinīya who would have expressed himself in such a way as to oblige us to understand that he imagined the nominative ending to "express the nominal stem notion."

16. Before diving into some of the grammatical technicalities and logical subtleties of Patañjali's discussion, we should, I think, ask a rather obvious question: Did Patañjali, that great master of grammar, that virtuoso in the art of interpretation, not realize that *prātipadikārtha-* may most simply and easily be explained as the first member of a tatpuruṣa? Was he actually less perceptive than Speijer? Why does he take the trouble to justify *prātipadikārtha-* as the first member of a dvandva, which, as we shall see presently, is an arduous task indeed—if it is not necessary?

Asking the question almost means answering it. It is Patañjali's chief concern to explore whether there are in Pāṇini's formulations any superfluous terms and, if possible, to show that there are none. Now, if we understand Pāṇini as speaking of "the gender (*liṅga-*) of a nominal stem notion," he must, from Patañjali's point of view, be considered as voluble: there is nothing else but a concept named by a *prātipadika* (and a noun in *ī* and *ā*) that can have a *liṅga*.[10] *Prātipadikārtha-* as the first member of a tatpuruṣa qualifying *liṅga-* would seem altogether superabundant and without any special purpose in a work where, according to Patañjali (I. 39. 11-12), it is *aśakyam varṇenāpy anarthakena bhavitum* "impossible that even a sound be without purpose."

This is so obvious, as anybody familiar with Patañjali's way of viewing Pāṇini's grammar will readily admit, that Patañjali need not discuss it. He opens his discussion, as it were, only on the second level. He tries to retain the term *prātipadikārtha-* in the formulation by pointing out that it can be shown to serve a purpose, if it is taken as the first member of a dvandva and not as the first, qualifying, term of a tatpuruṣa, as we might naturally be inclined to construe it. Hence his first question (I. 461. 2) *prātipadikārthagrahaṇam*[11] *kimartham*: "Which purpose has the term *prātipadikārtha-* [in Pān. 2. 3. 46], [since it cannot have the unnecessary purpose of qualifying *liṅga-* etc.]."

17. His answer: *uccair nīcair ity atrāpi yathā syāt* "[The term *prātipadikārtha-* has the purpose]

[10] The feminine nouns in *-ī* (*nī*) and *-ī* (*āp*) are technically not *prātipadika* according to Pāṇ. 1. 2. 45. Actually they are often treated as such, which leads to the establishing of paribhāṣā 71 (on which cp. Kielhorn's edition and translation of the Paribhāṣenduśekhara). If we retain the term *prātipadika-* in our rule, it must comprise the nouns in *-ī* and *-ā* anyway, as Nāgojībhaṭṭa on Kaiyaṭa on Patañjali I. 461. 2 points out.

[11] Kielhorn's edition: *prātipadikagrahaṇam*. Kaiyaṭa (commentary on the next sentence) mentions our reading: *athavā liṅgagrahaṇāt sarvatra prathamā sidhyatīti praśnaḥ ata eva "prātipadikārthagrahaṇam kimartham" iti kvacit pāṭhaḥ* "Or rather: the question [of Patañjali] has been put [not for the reason I explained before, but] with the idea (*iti*): 'Since the expression *liṅga-* has been used, the first case termination results everywhere [where it occurs] correctly [hence there is no purpose in using the expression *prātipadikārtha-*].' Precisely because of this [sense of the question] there exists in certain manuscripts [which I do not follow] the reading: *prātipadikārthagrahaṇam kimartham*."

There are several reasons for preferring Kaiyaṭa's second reading:

1. Patañjali discusses the purpose of each term of the definition. Should he have skipped *artha-*?

2. Patañjali's next sentence can most naturally be understood as an answer to a question as to the purpose of the expression *prātipadikārtha-*, but not of the expression *prātipadika-*.

3. It can easily be explained how a reading *prātipadikagrahaṇam* could come into existence: Later scholars must have noticed that even if we accept Patañjali's justification for *prātipadikārtha-*, we may still ask, why Pāṇini did not simply say *artha-*, since there can only be meant the *artha* of a *prātipadika* (and *-nī* and *-āp*), all case endings being joined unto a *prātipadika* (and *-nī* and *-āp*) according to 4. 1. 1, 2.

The reading *prātipadikagrahaṇam* is an obvious case of Patañjali's method in scrutinizing Pāṇini having been used against himself. The shorter reading prevailed because it seemed more ingenious, its difficulty, which consists in its irreconcilability with the following answer, being circumvented by interpretative devices, for which I refer to Kaiyaṭa on Patañjali's question.

that there be [recognizable a 'first case ending' as having been joined to a nominal stem] also in this case; *uccais* 'high' and *nīcais* 'low' [if these indeclinables are used as qualifications of a noun with a nominative ending]."

There follows a question, which everybody would ask: *kiṃ punar atra prathamayā prārthyate* "But what is meant to be obtained by [recognizing] a first case ending [to have been joined to a nominal stem] in this case?"

Answer: *padatvam*: That [the words *uccais* and *nīcais*] may be [called] '*pada*'."

18. This needs some comment. According to Pāṇ. 1. 1. 37, *uccais* and *nīcais* are called *avyaya* "indeclinable," according to 1. 2. 45, they are also called *prātipadika* "nominal stem.' But if they were only nominal stems, certain rules given for linguistic elements that are called *pada* "finished words" would not apply, e. g. the substitution of a *visarjanīya* (*ḥ*) for their finishing *s* before certain consonants and in pausa. Hence we want them to be called not only *prātipadika*, but also *pada*. This result can technically be obtained if we add a case ending to them—as we may to any *prātipadika* according to Pāṇ. 4. 1. 1—and consider this to have disappeared according to Pāṇ. 2. 4. 82 (*avyayāt . . . supaḥ* [*luk*: 2. 4. 58]). For now we can call them *pada* according to Pāṇ. 1. 4. 14, since we learn from Pāṇ. himself that in the disappearance of a suffix there remains its function (1. 1. 62 *pratyayalope pratyayalakṣaṇam*), that is in our case: even after the case ending of an indeclinable has disappeared, this latter must still be considered to terminate in a case ending.

19. But there arises a question: Is it not possible to call *uccais* and *nīcais* "*pada*," without recognizing them to terminate in precisely a nominative ending? If so, it would not be necessary to retain the expression *prātipadikārtha-* in Pāṇini's rule, as it would be without purpose.'

This is conveyed by the objection Patañjali raises in his next sentence: *naitad asti. saṣṭhyātra padatvaṃ bhaviṣyati* "This (that the words *uccais* and *nīcais* may be called *pada*) is not [the purpose of the term *prātipadikārtha-*]. They might be called *pada* by [considering them to terminate in] the sixth case ending."

In phrasings like: *uccair grāmaḥ* "a village [situated] high up," *nīcair grāmaḥ* "a village [situated] low down," *uccais* and *nīcais* are qualifications (*viśeṣaṇa*). To designate this role of a word is one of the functions of the sixth (genitive) case ending, understood to be included in Pāṇini's definition 2. 3. 50 *ṣaṣṭhī śeṣe* "the sixth case ending [is joined to a nominal stem], if there is [to be designated] anything else [but the functions defined in the preceding rules]," as is clear already from vārtt. 3 on Pāṇ. 2. 3. 50. Hence we are entitled to consider *uccais* and *nīcais* as terminating in a genitive ending, which has disappeared (2. 4. 82), and to call them *pada* (1. 4. 14). We, then, do not require the expression *prātipadikārtha-* in Pāṇini 2. 3. 46.

20. Patañjali, admitting the correctness of this view, has to look for a reason why *uccais* and *nīcais* should be considered as terminating specifically in a first case ending. And he finds it. Triumphantly, as it were, rejoicing that he can maintain Pāṇini's formulation, he states his final view (*siddhānta*):[12]

idaṃ tarhi prayojanam: *grāma uccais te svam, grāma uccais tava svam.* "*sapūrvāyāḥ prathamāyā vibhāṣā*" (Pāṇ. 8. 1. 26) *ity eṣa vidhir yathā syāt.*

"The following, then, is the purpose [of the term *prātipadikārtha-* in Pāṇ. 2. 3. 46]: [it is used in order to enable us to consider *uccais* and *nīcais* as terminating in a first case ending] so that there may be [applicable] Pāṇ. 2. 3. 46 [to a phrasing like the following, where we want to be correct in both ways of expression]: *grāma uccais te svam* [and] *grāma uccais tava svam* "your property is the village [situated] high up."

21. The overwhelming majority of the Pāṇinīyas has accepted this view as correct. The Kāśikā, commenting on this part of Pāṇini's rule, says: *prātipadikārthamātra uccair nīcaiḥ* "[The first case ending comes into existence] when there is nothing but the nominal stem notion. [Examples:] *uccais, nīcais,*" on which Jinendrabuddhi (8th? century) remarks: *atra ca prathamāyāḥ prayojanam* "*sapūrvāyāḥ prathamāyā vibhāṣā* (8. 1. 26) *iti vikalpena temayādividhir yathā syāt*: *grāma uccais te svam, grāma uccais tava svam* "The purpose of [recognizing] a first case termination in these [words: *uccais* and *nīcais*] is that the optional substituting of *te, me* etc. [in place of *tava, mama* etc.] according to Pāṇ. 8. 1. 26 may be

[12] It is not his final view according to Nāgojībhaṭṭa: cp. below § 22.

[possible] etc." The Siddhānta Kaumudi (17th century), in giving instances for the different parts of Pāṇ.s rule, likewise starts with *uccais, nīcais*: it is not easy to find a commentary that would not. Widely as the various authors differ when trying to define the content of the concept "nominal stem notion" (*prātipadikārtha*), on which Patañjali is silent,[13] there is no disagreement with regard to the purpose of the expression in our rule.

22. With one notable exception: Nāgojībhaṭṭa (18th century) maintains that what is considered by all the others to be the final view of Patañjali concerning the purpose of the expression *prātipadika-*, is in reality only the opinion of "one only partly acquainted with the truth" (*ekadeśin*).[14] I, personally, should not advise anybody to attempt following Nāgojībhaṭṭa into his splendid isolation. With the first step he would be involved in the most tremendous difficulties, against which everything I have been explaining up to now, and shall be explaining further on, is mere child's play. Suffice it to point out that Nāgojībhaṭṭa derives (Uddyota on Patañjali I. 461. 7-8) the right to consider *uccais* and *nīcais*, when qualifying a nominative, as terminating in a nominative ending from a remark made by Patañjali on Pāṇ. 2. 4. 82 (Pat. I. 498, 11-12), and concludes: *evam pratyākhyātaprāyaṃ prātipadikagrahaṇam* "thus (that is, in so far Patañjali's reason given for the expression *prātipadika-* in 2. 3. 46 is not his true opinion, but only that of an *ekadeśin*) the expression *prātipadika-* [in Pāṇ. 2. 3. 46] is as good as refuted." All he has to say is, of course, highly ingenious—as everybody who has studied his Paribhāṣenduśekhara with the help of Kielhorn's translation would expect; it is however, not an explanation of Pāṇini, but rather an investigation into the question: What would be a logically and philosophically correct formulation of Pāṇini's rule? This investigation is tied up with the attempt to make out that his, Nāgojīghaṭṭa's, opinion is also the true opinion of Patañjali though Patañjali has not stated it in explicit terms.

23. Puruṣottamadeva's Bhāṣāvṛtti, on which Renou bases his translation, is certainly not at variance with the rest. I shall give a short analysis of his comment.

After a remark that the rule 2. 3. 1 *anabhihite* is no longer in force from now (2. 3. 46) on, Puruṣottama proceeds to give his own definition of the content of the concept *prātipadikārtha-*, which is altogether different from that formulated by the Kāśikā, to the insufficiency of which already Jinendrabuddhi has drawn attention. Puruṣottama: *yatrādyā śabdasya vṛttiḥ sa prādipadikārthaḥ*, Renou: "Le sens du thème, c'est la fonction primordiale du mot." The translation is literal enough, yet I doubt whether everybody would understand from it what Puruṣottama really wants to say: that a "nominal stem notion" never can contain an element of meaning that is observable only in certain contexts. In sentences like: *siṃho māṇavakaḥ* "the young brahmin [is] a lion," *gaur vāhīkaḥ* "the burden carrier is an ox," the finished words (*pada*) siṃhas and *gaus* convey not a "primary" (*ādya*), but a "derived" (*gauṇa*) sense, they really mean "something having certain qualities of a lion" and "of an ox."[15] Puruṣottama implies that we want a special ruling for justifying predicative nominatives in cases like those quoted, as the additional element of meaning, observable here, can, according to his definition, not be considered to be part of the "nominal stem notion."

I wonder whether Renou himself has fully sounded the depths of the implication of Puruṣottama's first instance: *vṛkṣo dṛśyatām* "look at the tree," which is as follows:

According to his philosophical conviction a stem like *vṛkṣa-* denotes the type (*ākṛti*) "tree" (we might also say: the idea or notion "tree"). In

[13] As Kaiyaṭa, on Patañjali's second sentence, duly points out: *prātipadikārthaś ceha Bhāṣyakāreṇa na vicāritaḥ* . . . "And the [concept] 'nominal stem notion' has not been deliberated upon by Patañjali here . . ."

[14] Uddyota on Patañjali lines 2-4: *idaṃ sarvam ekadeśyuktir ity agre sphuṭam bhaviṣyati* "All this is the statement of one only partly acquainted with the truth, as will become clear further on (by the remarks to be made on Patañjali lines 7-8)."

[15] Cp. Nāgojībhaṭṭa, Paribhāṣenduśekhara, ed. Kielhorn p. 15. 6-8, Transl. p. 88. I have replaced Kielhorn's translation of the phrasing *gaur vāhīkaḥ* by the obviously correct one, given to me by Pt. Kamalakānta Miśra, who explained to me the Paribhāṣenduśekhara in winter 1933-34. Cp. also Patañjali I. 354. 12 . . . *tadyathā: gaur anubandhyo . . . iti na vāhīko, 'nubadhyate* ". . . For example: [although we may call a burden carrier (*vāhīka*) an ox] there is no burden carrier slaughtered because of [the śruti-injunction]: 'an ox is to be slaughtered . . .'"

the sentence cited, however, *vṛkṣas* obviously denotes a single representative of the type, a thing (*dravya*). It can do so only by transference (*upacāra*). But, as he explains later on, this kind of transference cannot be considered to contain "something additional" (*adhika*) to the primary meaning: it is included in the expression "primary meaning" (*ādyā vṛttis*). Hence the example *vṛkṣo dṛśyatām* can stand.

After settling this question, Puruṣottama continues: *athāpy etal liṅgādidvāreṇāpi siddhyati. tadāsaṃkhyam* [16] *alingam udāhāryam: uccais . . . iti* "And further [has to be remarked]: this (= all the examples given so far for the rule inclusive of *vṛkṣo dṛśyatām*) results correctly from that [part of Pāṇini's definition], which starts with *liṅga-* (that is without Pāṇini needing to use the expression *prātipadikārtha-*). Then, something has to be given as instance that is without number and gender [where there is, then, only the nominal stem notion expressed]: *uccais . . .*"

He adds on his own the further instances *aham* and *tvam*, there being in these (and the other nominatives of the personal pronouns) indicated neither gender nor number apart from the nominal stem notion, which includes the latter and leaves the former to be inferred from the context of the speech, in which these pronouns occur. I resist the temptation to investigate the logical correctness of this idea from the point of view of other grammarians.

24. When Renou gives *vṛkṣo dṛśyatām* as an example for the assertion that: "Les désinences du premier cas (= Nom.) valent seulement pour exprimer [a] le sens du thème nominal . . ."—which in this form no Pāṇinīya would ever make: cp. above § 16—it is evident that we are faced with one of the instances where he has "suppressed" an "over-scholastic development." He has followed neither Speijer, nor the Bhāsāvṛtti. His rendering is based neither on his own critical judgment, nor on a "traditional" view. It seems really a rather curious amalgamation of modern common sense and statements of one indigenous commentary, of which it accepts in essential parts the interpretation, but not the arguments.

Taking *prātipadikārtha-* as the first member of a dvandva compound, means that we have to swallow the consequence and consider *uccais* and *nicais* in certain contexts as nominatives, correct by precisely this expression. If we decline to do so, there is no reason whatever for considering *prātipadikārtha-* not as the first member of a tatpuruṣa. The "scholastic development" starts at the very moment we take umbrage at *liṅga-* etc. being qualified as those of a nominal stem notion, which no modern scholar would do, our standard of brevity not being in any way so exacting as that of Patañjali, even if applied to Pāṇini, who "is ingenious in finding out ways of being brief, but is not pedantic about it." [17]

25. Even if we, following Speijer, take Pāṇ. 2. 3. 46 simply to mean: "The first case termination [is joined to a nominal stem], when there is [to be designated] only the gender and the number of the nominal stem notion," there arises a difficulty for the fastidious logician. In nominatives like *pumān, strī, napuṃsakam*, the notion of masculinity etc. is expressed already by the nominal stem, hence the function of the ending can only to be designate the number.

If, led by these examples, we should paraphrase Pāṇini with: ". . . only either the gender or the number . . . ," the great mass of the nominatives would not be correct: in nominatives like *vṛkṣas, kumārī, kuṇḍalam* the ending indicates both gender and number, as there is nothing in the nominal stem notions, named by the stems: *vṛkṣa-, kumāra-, kuṇḍala-*, which would indicate either their gender or their number.

26. He would not know Patañjali, who should expect him not to wrestle with this kind of difficulty. In fact, for him it is much more serious: in order to recognize a nominative case-form, he has to contend with four items: nominal stem notion, gender, "*parimāṇa*," and number. If he connects the members of his dvandva by 'and,' he can recognize as correct nominatives only *droṇas, khārī, ādhakam* (I. 461. 11), since here are designated 1. the nominal stem notion, 2. the gender, 3. the "measure," 4. the number. Hence he points out that besides the paraphrasing analysis (*vākyaparisamāpti*) with "and," there exists another one with "or." If, for example, Panini says: 1. 1. 1 *vṛddhir ādaic*, he means "*vṛddhi* is *ā* or *ai* or *au*,"

[16] This the reading of my edition (Rajshahi 1918). Easier would be: *tad asaṃkhyam . . .*

[17] P. Thieme, "On the identity of the Vārttikakāra," *Indian Culture* IV, 200.

as has been settled by vārtt. 12 on Pān. 1. 1. 1.[18] We have consequently to understand: "if nothing is expressed but the nominal stem notion and/or the number" (Patañjali I. 401. 12-13).

27. We have yet to discuss briefly the expression *parimāṇa*. Speijer (cp. above § 6) takes it, again, not as an independent member of the dvandva, but as the first member of a tatpuruṣa: *parimāṇavacana-* "expression of number" = "grammatical number." This is not only perfectly justifiable from the grammatical and lexicographical point of view, it also makes excellent sense. It is very improbable that Patañjali should have failed to see that it is not necessary to take *parimāṇa-* in the sense of "measure of size," but that it can as well be understood as "numerical measure" = "number." The more so, as he considers the possibility of interpreting *-mātre* as a reference to "grammatical number" (I. 461. 20-22), giving it as his view that either the expression *vacana-* or the expression *mātra-* might be cancelled (I. 461. 20), there being no need for an expression "*only*," as the idea, conveyed by it, can be inferred from Pāṇ.s procedure in 2. 3. 47, 48 (I. 461. 14-20).

28. Before trying to understand what Patañjali says, we must then ask, why he did not want to interpret *parimāṇavacana-* as a tatpuruṣa meaning "grammatical number." In this case the answer is quite obvious. As he, himself, uses *vacana-* rather often in the technical sense of "number"—and Pāṇini has done so at least in one place of his grammar (1. 2. 51)—no special purpose would have been served by qualifying the term by *saṃkhyā-* "number." Only after his deliberations have reached this point, again, as it were, on the second level, Patañjali starts his discussion: again he tries to retain a term of Pāṇini's definition by pointing out that it does serve a purpose, if it is taken as a member of the dvandva. Hence his question (I. 461. 7):

atha parimāṇagrahaṇam kimartham? "But which purpose does the term *parimāṇa-* [in Pāṇ. 2. 3. 46] fulfill, [since it can not have the unnecessary purpose of qualifying *vacana-*]?"

29. His answer: *droṇaḥ, khārī, āḍhakam ity atrāpi yathā syāt* "[The term *parimāṇa-* has the purpose] that there be [recognizable a first case ending] also in this case: *droṇas, khārī, āḍhakam.*"

[18] Cp. Paribhāṣenduśekhara, paribhāṣā 107 and 108.

There is no further elaboration. We, ourselves, have to find out the implications of this bare statement of instances. I submit, this is not excessively difficult either. From Patañjali's formulation it appears with absolute certainty that the three quoted words could not be considered correct nominatives, if Pāṇini, in his definition, had not used the term *parimāṇa-*. These forms, consequently, cannot designate "nothing but" the "nominal stem notion," the "gender" and the "number," they must contain—to use Kātyāyana's expression—"something additional" (*adhika*). If Patañjali is of the opinion that this additional element is taken care of by retaining the expression *parimāṇa-* "measure" and interpreting it as a member of the dvandva in Pāṇini's definition, it is plain what he meant:

The nominal stems *droṇa-* etc. name certain "containers" (like English "gallon"). But the declensional forms (*pada*) may be used also by transference (*upacāra*) to designate an "amount that may be held by the named containers" (again like "gallon"). While there is in general no harm in using word-forms in a transferred sense, we have in the case of the nominative Pāṇini's explicit term *-mātre* "only, nothing but:" if we understand *prātipadikārtha-* as first member of the dvandva and take "nominal stem notion" in any strict sense, we must admit that *droṇas* etc., when signifying "an amount [of rice or of anything else] that may be contained in a droṇa etc.," are not justifiable as correct nominatives according to Pāṇini's definition, unless we interpret *parimāṇa-* "measure" as a member of the dvandva.

30. This has been perfectly understood, though not by Speijer, yet by all the commentators who have taken the trouble to give an explanation for a thing so obvious (the Kāśikā has not). It has also been understood by the Bhāṣāvṛtti. It is really only to prepare its interpretation of *parimāṇa-* that it explicitly states (cp. above § 23) that "nominal stem notion" means the "primary" (*ādyā*) sense of a word.

If, then, the expression *parimāṇa-* in Pān.'s definition has, according to Patañjali, the purpose of justifying nominatives like *droṇas* when it means: "an amount that can be contained in a *droṇa*," we may well ask: What justifies all the other nominatives that are used in a transferred sense, for example: *siṃhas* in *siṃho māṇavakaḥ, gaus* in *gaur vāhīkaḥ* (cp. above § 23)? The commentators,

starting with Jinendrabuddhi, answer: *parimāṇa-* must be interpreted—not as: "when there is designated an amount," but—as "when there is any transferred meaning." Jinendrabuddhi: *tena parimāṇagrahaṇasyaivopalakṣaṇārthatā vijñāyate* "by this (the preceding discussion) it becomes recognizable that the expression "*parimāṇa-*" itself has the sense of *upalakṣaṇa-* ('subsuggestion')." Bhāṣāvṛtti: *parimāṇam upacāraḥ. tadadhikamātre "parimāṇa-* [means] 'transferred use'; [the expression of the Kāśikā *parimāṇamātre*, consequently, means:] if there is nothing but that of which the additional element [besides *prātipadikārtha, liṅga* and *vacana*) is a transferred use." [19] He continues: *prasthena parimito vrīhiḥ prastho; droṇaḥ khārī āḍhakaṃ vrīhiḥ* "rice measured by a *prastha* is [called by *upacāra*] a *prastha*; [hence we say correctly:] 'the rice is a *droṇa* (= an amount measured by a *droṇa*), a *khārī*, or an *āḍhaka*." [20]

31. Renou, in translating: "Les désinences du premier cas (= Nom.) valent seulement pour exprimer . . .[c] la mesure . . ." again accepts an interpretation the arguments for which he "suppresses" as "over-scholastic development," but which without these arguments does not make sense. I forgo an analysis of what he says on this part of the rule in his note, as it is evident to me that it is based on a misunderstanding of the Bhāṣāvṛtti.

32. Finally I draw attention to Puruṣottamadeva explaining the meaning of *vacana-*: *vacanaṃ saṃkhyā* "*vacana* means number," but not of *liṅga-*. This is understandable when we assume that his explanation refers to the opinion of Kaiyaṭa (11th century), who, in his Pradīpa on Patañjali's question (I. 462. 8) *atha vacanagrahaṇaṃ kimartham*, takes the term *vacana-* as "expressing" and construes it, further on, with *prātipadikārtha-, liṅga-*, and *parimāṇa-* severally: Puruṣottama wants to make clear that he does not follow this interpretation but explains *vacanagrahaṇasya pūrvācaryaprasiddhyāśrayeṇa* (Kaiy. on Patañjali I. 462. 13-14) "by leaning on the former teachers' acceptation of the expression *vacana-*." Puruṣottama's seemingly simple and, indeed, lucid explanation receives, I think, its full meaning only if we look at it against the background of another, previous one. This holds good not only in this case. No Pāṇinīya can be properly understood, unless he be taken as a link in the continuous chain that connects Patañjali and Nāgojībhaṭṭa.

33. I break off in my discussion here. It has been my intention to make clear some of the more serious technical points the Pāṇinīyas are concerned with when discussing Pāṇini's definition. Only incidentally and superficially have I touched on the philosophical question: What is the content of the concept "nominal stem notion"? There is given a different definition by each, the Kāśikā, Jinendrabuddhi, Kaiyaṭa, Puruṣottamadeva, Haradatta and Bhaṭṭojidīkṣita, and each is fraught with weighty implications and far-reaching consequences. There arises, for example, the question whether or not "gender" and even "number" is part of the nominal stem notion, the idea of number inherent in it being only restricted to a more specific one by the ending. It has certainly to be answered in the positive for both gender and number if we accept the definition of *prātipadikārtha* given by the Siddhānta Kaumudī, but already Kaiyaṭa considers this view. It is evident that the attitude towards this problem must deeply influence the various interpretations of Pāṇini and Patañjali.

II

34. In a well known, I might even say famous, paper F. Kielhorn, 70 years ago, gave more than 50 instances, where it can be proved that the text of Pāṇini's grammar was changed in one way or another by later tradition.[21] In most of these instances there is clear evidence that either Kātyāyana, or Patañjali, or both of them had a different

[19] The kind of *upacāra* he is speaking of here is distinct from that dealt with before, which consists in using a word designating a type (*ākṛti*) for designating a representative of the type (*dravya*): cp. above § 23.

[20] It may be noted that in this way the later Pāṇinīyas have yet found a means to include the Nominative in its predicative use in Pāṇini's definition, which to do was—for a rather academical reason—considered unnecessary by Kātyāyana, vārtt. 2 on Pāṇ. 2. 3. 46 (above § 12). For it seems obvious that also in a nominal sentence like *vīraḥ puruṣaḥ*, which Patañjali quotes on Kātyāyana vārtt. 1 (above § 11), that looks as if without guile the predicative nominative is used by an analogous *upacāra* as *siṃhas* in *siṃho māṇavakaḥ* and must be interpreted as: "having certain qualities of a hero."

[21] F. Kielhorn, "Der Grammatiker Pāṇini," *NGGW* 1885, 185-199. Cp. also Kielhorn, *Indian Antiquary* (*Ind. Ant.*) XVI, 178-184.

formulation before them, the changes going back to critical remarks passed by either or both of them on their own text. Renou throughout follows the provably secondary readings accepted by the Kāśikā, without even referring to Kielhorn's demonstration. I confess that I cannot find a point of view from which this procedure might seem recommendable or even defensible—unless the title of Renou's translation were changed into: "Pāṇini's grammar translated after the text and explanation given by Bhāṣāvṛtti and Kāśikā"; but this, again, would be impossible, as Renou dissents from both on a great number of points and "suppresses" others, without telling us when he does so. If we take his rendering of, and his notes on, Pāṇini 2. 3. 46 as representative, we cannot but decline the invitation tendered in the avant-propos (cp. above § 1): Renou's deviations concern not minor details and dispensable elaborations, but essential, vital parts.

35. Concerning the secondary readings of the Kāśikā, they may not all of them seem of major importance, though they must have appeared so to the authors of the Kāśikā themselves: Bhartṛhari calls Pāṇini a *ṛṣi* (cp. below § 51), Patañjali already says twice in defending a speech usage of Pāṇini's: *chandovat sutrāṇi bhavanti* (I. 37. 4, 313. 5) "[if not actually 'Veda'] the rules [of Pāṇini] are [yet] Veda-like:" tampering with "Veda-like" utterances can not have been considered a trifle, and the Kāśikā is quite conscious of it that they have been tampered with. But even if the changes introduced into the text could not in every single case be proved to rest on careful deliberations, if it were really only a question of minor details which did not affect our interpretation, I should maintain that the principle involved is serious: Renou in this question appears to intentionally renounce philological accuracy; it has been sacrificed just like the "overscholastic developments" of the Pāṇinīyas.

The practical effect will become clear when we look at a few instances.

36. Kātyāyana reads Pāṇ. 6. 1. 115 in the form *nāntaḥpādam aryapare*; this is shown by his quotation of the first words in his 1st vārttika and the following remarks, the drift of which I have indicated on a former occasion.[22] Patañjali comments on Kātyāyana's objections and defenses, he even shows that the one objection against Pāṇini's formulation that Kātyāyana maintains can be waived (Thieme *o. c.* 48 note 3).

But, in referring to our rule later on, Patañjali (III. 89. 7, 91. 8) presupposes a reading: *prakṛtyāntaḥpādam* . . . , which is accepted by the Kāśikā (Kielhorn, *NGGW* 1885, 194).

Between Kātyāyana and Patañjali there were quite a number of scholars who investigated the formulations of both, Kātyāyana and Pāṇini.[23] It seems probable that the reading *prakṛtyā* instead of *na*, of which Kātyāyaṇa knows nothing, was proposed by one of them [24] with arguments that Patañjali deemed good—at least in part. But that part which impressed him cannot have been that *prakṛtyā* would be technically easier or logically more correct than *na* in construing 6. 1. 115. For Patañjali, when examining the objections raised by Kātyāyana against Pāṇini's formulation containing *na*, shows that the addition of the term *eṅas* to the wording of 6. 1. 115, which Kātyāyana considers necessary (vārtt. 5), may be dispensed with: everything is in perfect order, he thinks, if we make the unobjectionable assumption that *eṅaḥ padāntād ati* is valid from 6. 1. 109. Presently we shall see that *prakṛtyā* instead of *na*, while it removes one slight embarrassment in the interpretation of 6. 1. 115, creates a new one that is by no means less serious.

37. The reading *prakṛtyā* offers only one really obvious advantage: it provides an expression that can be kept valid in the following rules without causing difficulties of construction, as *na* would do for example in 6. 1. 125, 127.

Yet, it also has a disadvantage: it renders the construction of 6. 1. 115 itself difficult, whereas *na* would be quite easy:

Reading *na* we might construe: 6. 1. 115 [6. 1.

[22] P. Thieme, *Pāṇini and the Veda* (Allahabad, 1935), 48.

[23] Cp. L. Renou, *La Durghaṭavṛtti* (Paris, 1940-42), Introduction 19, 21, where exhaustive references to pertinent treatments of the question are given. Fundamental is Kielhorn, "Notes on the Mahābhāṣya 4, 5," *Ind. Ant.* XV, 228-233, XVI, 101-106. The facts are altogether ignored in Burrow's regrettably superficial treatment, *The Sanskrit Language* (London, 1955), 49.

[24] Atharvaveda Prātiśākhya (ed. Whitney) 3. 54 reads *prakṛtyā* in the corresponding context. It is younger than Pāṇini (cp. e. g. Thieme, *Pāṇini and the Veda*, 85 ff.) and Kātyāyana (Thieme 87 n. 2), yet older than Patañjali, who seems to quote, and refer to, it on several occasions (Thieme ib.).

72 *saṃhitāyām* 84 *ekaḥ pūrvaparayoḥ* 107 *pūrvaḥ* 109 *eṅaḥ padāntād ati*] *nāntaḥpādam* . . . " [If there is closest drawing together of words, the first sound alone is substituted for a preceding and a following one, when an *e* or *o*, forming the end of a word, precedes and a short *a* follows—but] not inside a verse-line . . ." If, on the other hand, we read *prakṛtyā*, which must be understood as a predicative instrumental, we lack a subject. In order to get it, we must change the ablative *eṅas*, which in any case must be supplied from 6. 1. 107, into a nominative and say: [*eṅ*] *prakṛtyā* "*e* or *o* [appears] in its original form . . ." This is stated by the Kāśikā: *eṅa iti yat pañcamyantam anuvartate tad arthād iha prathamāntaṃ bhavati* "the ablative '*eṅas*,' which is valid [from 6. 1. 109], becomes, in this rule (6. 1. 115), a nominative because of [the requirements of] sense." [25]

38. Upon close examination, we cannot fail to recognize that Patañjali does a little trick: in commenting on the vārtt.s on Pāṇ. 6. 1. 115 he presupposes the reading *na*, which allows an easy construction of this rule; in commenting on Pāṇ. 6. 1. 127 and 129 he presupposes the reading *prakṛtyā*, which is of much easier construction now. This procedure, strange as it might seem at first glance, is in reality quite in keeping with the true nature of his work, which is not concerned with giving explanations for beginners, but with exploring interpretative possibilities. This exploration is carried out, throughout, in an altogether academical and detached manner.[26] Quite often Patañjali looks at a question from different angles, shifting his point of view without giving notice, and proposing several solutions without settling on a definite answer.[27] The later commentators take it for granted that Patañjali gives a final view (*siddhānta*) on every problem, and much dissent is caused by their disagreeing on whether a particular statement represents Patañjali's *siddhānta* or not (cp. for example above § 22); while for us it seems clear—as in the case of the reading in 6. 1. 115—that Patañjali leaves the matter in suspense intentionally and chooses to discuss only certain aspects that happen to interest him. His procedure with regard to *na* and *prakṛtyā* merely implies that he is of opinion that *na* in 6. 1. 115 is unobjectionable and that 6. 1. 125, 127, 129 can be explained without changing their wording, if we read *prakṛtyā* in 6. 1. 115 and keep it valid further on.

39. The Kāśikā is a work of quite a different character. It serves a practical purpose, namely, to find out which speech-forms are correct and can be defended by referring to Pāṇini's grammar and the Bhāṣya.[28] It argues as little as possible, giving its final views in short apodictical sentences. It takes these final views, if available, from the Bhāṣya, but—in striking contradistinction to later works—it chooses not that statement of Patañjali's which is most correct from a logical or technical point of view, but the one which is least compli-

[25] The interpretative device by which this assumption is possible is fully illuminated by Renou, *Terminologie grammaticale sanscrite* (Paris 1942) under *viparināma* and *Durghaṭavṛtti*, Introd. 128-29.

[26] F. Kielhorn, *Kātyāyana* and *Patañjali* . . . , 53-56. This and all the other fundamental articles of Kielhorn are duly noted and made use of in Renou's *Durghaṭavṛtti*, Introd. ch. 1. If I may, incidentally, state a point I am not satisfied with in this survey of the Pāṇinīya literature, from which I have learned much and which has been of the greatest help to me on various occasions: I cannot agree with Renou o. c. 5 that Goldstücker's *Pāṇini* (1861) is the "fundamental work on Pāṇini (and, accessorily, the Mahābhāṣya)." I should think there can be no debate that it is Kielhorn's various, often short, but always important and definitive, articles that have cleared up almost all the basic questions. And it is not Weber's, but Kielhorn's, Bhandarkar's, and Pathak's criticism of Goldstücker's work that has been really destructive. His views are dead, not so much because his inferences were hasty and inconclusive, but because his very evidence was quite insufficiently established. If his *Pāṇini* still seems "étonnamment vivant," it is because of its brilliant style and witty—though often malicious—argumentation and the spark of intuitive genius that keeps flashing up now and again (without, however, shedding any light that could be trusted as a guidance). In reality and for all serious purposes—aside from its significance as a not altogether glorious chapter in the history of western Indology—it is a corpse, which should not be allowed to haunt our pertinent discussions: it can only cause mischief. Cp. also Thieme, *Ind. Cult.* IV, 190.

[27] As conclusively and lucidly demonstrated by B. Geiger, *SAWW* 1908, 6-8.

[28] The Kāśikā itself, in its first introductory stanza, describes its own purpose: it is—not a "commentary," which would have to discuss the different interpretative possibilities and find out what was the specific opinion of Pāṇini, but—a comprehensive survey of the extract (*sārasaṃgrahaḥ*) of the [grammatical] doctrine (*tantrasya*), widely scattered (*viprakīrṇasya*) in different works: the *vṛtti*, the Bhāṣya, the Dhātu- and Gaṇapāṭha etc. (*vṛttau Bhāṣye tathā dhātunāmapārāyaṇādiṣu*).

cated and hence most convenient for applying Pāṇini's rules.[29]

Thus, the task of the Kāśikā is not to investigate and discuss, but to settle the alternative: *na* or *prakṛtyā*? and it decides on *prakṛtyā*. But it refers to the existing variant, because this is not refuted in the Bhāṣya: *kecid idaṃ sūtraṃ "nāntaḥpādam avyapara" iti paṭhanti. te saṃhitāyām iha yad ucyate tasya sarvasya pratiṣedhaṃ varṇayanti*, which in Renou's Translation takes the following shape: "certains, lisant *nāntaḥpādam* . . . , en déduisent que le *sūtra* [6. 1. 115] entrave la notion de *saṃhitā* [6. 1] 72."

40. I submit that Renou, by closing his eyes to the obvious facts, which are known to him,[30] and by refusing to acknowledge that by *kecit* the Kāśikā refers to Kātyāyana and Patañjali on 6. 1. 115, has not only withheld an interesting, even important item from those that will use his translation as the most convenient source for quick information, as which, indeed, it most obviously is offered, but has also prevented himself from understanding the purport of the Kāśikā.

Nobody has ever inferred from the reading *nāntaḥpādam* that Pāṇini 6. 1. 115 "restricts, invalidates" (*entrave*) the "notion, concept" (*la notion*) of *saṃhitā* named in 6. 1. 72—whatever this may mean. The Kāśikā says: ". . . Those (who read *na* instead of *prakṛtyā*) describe it (the rule 6. 1. 115) as a prohibition of everything that is taught under [the heading] *saṃhitāyām* ('if there is closest drawing together') here [31] (that is of everything taught since 6. 1. 72)."

There can be no doubt that this refers to the discussion of the rule in the Bhāṣya, which starts: . . . *nāntaḥpādam iti sarvapratiṣedhaḥ.—katham? —aciti vartate. aci yat prāpnoti tasya pratiṣedhaḥ* "Pāṇini 6. 1. 115 is a prohibition of everything [taught in the chapter *saṃhitāyām*].—How [can it be understood thus, it being most easily taken as a prohibition of a single substitute for two original sounds as taught in 6. 1. 84 ff.]? [32]—[By interpreting:] "before a vowel" is valid [from 6. 1. 77]. [Now we can say:] Pāṇini 6. 1. 115 is a prohibition of [everything] that ought to happen before a vowel [according to all the rules following 6. 1. 77]."

The further discussion in the Bhāṣya shows that, in order to obtain correct results, we have to keep valid *ati* and *eṅaḥ padāntāt* from 6. 1. 109. But it would be quite wrong to think that by doing so, 6. 1. 115 would be made merely a prohibition of 6. 1. 109. It is obvious that Patañjali wants only to restrict, but not to overthrow, the interpretation of *na* as a *sarvapratiṣedha*.. For in his opinion *na* has also to prevent the application of 6. 1. 78 to instances like *sujāte aśvasūnṛte* etc., quoted on 6. 1. 115 line 11-12. The correct meaning of Pāṇini's rule according to Patañjali would be: "Anything taught under the heading *saṃhitāyām* (6. 1. 72 ff.) that would apply if an *e* or *o*, which forms the end of a word, precedes and a short *a* follows, will not apply."

41. This is, of course, a rather elaborate interpretation,[33] and it is precisely such an estimate what the Kāśikā conveys by *varṇayanti* "they describe" — "they have to make it clear by an elaborate description of what is intended." The same use of the verb is made by Patañjali I. 7. 6-7 . . . *śakṣyāmi cainaṃ nityaparyāyavācinaṃ varṇayitum* "I shall be able to describe it (the word *siddha*, used by Kātyāyana in vārtt. 1) as a synonym of 'eternal.'"

Yet, I seriously doubt that the Kāśikā meant to imply a criticism of the reading *na*. It gives nothing but a factual statement; it would be quite unfair, if it did anything else; because the reading *prakṛtyā* does not permit dispensing with a *varṇana*, an elaborate interpretative description, either.

It is true that the Kāśikā, reading *prakṛtyā*, need not keep valid *padāntāt* from 6. 1. 109. Hence its first statement: *eṅo 'tity eva* "[There has to be kept valid from 6. 1. 109] only *eṅas* and

[29] Cp. Thieme, *NGGW* 1935, 186.

[30] If not from Kielhorn, Boehtlingk or Thieme, then from his study of the Mahābhāṣya itself.

[31] *iha* "here," because there is another heading (*adhikāra*) "*saṃhitāyām*" given in Pāṇ. 6. 3. 114.

[32] Cp. Thieme, *Pāṇini and the Veda* 47. Jinendrabuddhi on Kāśikā on 6. 1. 115: . . . *evaṃ sati parapūrvasyaiva pratiṣedhaḥ kṛtaḥ syāt . . . tathā hi: parapūrvatvam eṅo 'nantaravihitam iti* "if *na* is read, there would be effected a prohibition only of [a single substitute for] the preceding and following sound [according to 6. 1. 84] . . . For [it might be thought]: the substitution of a single sound for the preceding and following sound when an *e* or *o* precedes has been taught immediately before [our rule] (in 6. 1. 109)."

[33] We may safely suppose that Pāṇini was less fastidious and did not expect anybody to apply, after getting e. g. *sujāte aśvasūnṛte* by 6. 1. 115, the rule 6. 1. 78. Hence I keep to the paraphrase given above § 37 (cp. also my *Pāṇini and the Veda* 47-49).

ati [not *padāntāt* also]." But there is a price to be paid: *eṇas* must be twisted into a nominative (cp. above § 37). The chief difficulty, however, is created by the expression *prakṛtyā* itself.

The Kāśikā is sharp-sighted enough to notice that by conceiving Pāṇ. 6. 1. 115 to mean: "*e* and *o* appears in its natural (= original) form (*svabhāvena*)," we could justify Vedic instances like: *sujāte aśvasūnṛte, adhvaryo adribhiḥ sutam*, because *e* and *o* appear here in their "original form," but not such as *śiro apaśyam*, because the "original form" here is *-as*, from which *-o* has sprung—over the intermediate stage *-aru* (8. 2. 66)—by sandhi according to 6. 1. 113. It is for this reason that the Kāśikā states "*prakṛti*" to have two meanings: 1. natural (original) form (*svabhāva*), and 2. [material] cause (*kāraṇa*),[34] and interprets its paraphrase: *prakṛtyā bhavati*, by: *svabhāvena kāraṇātmanā vā na vikāram āpadyate* "[*e* and *o*] is not changed (that is: neither replaced by a single substitute *e* or *o* that takes the place of *e* or *o* and a following short *a*, nor changed into *ay* and *av* according to 6. 1. 77) in its original form or in that identity (*ātman*) in which it would be the cause [for the application of 6. 1. 115]." Indeed: incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim.

The reason for preferring *prakṛtyā*, for the Kāśikā too, can, then, only have been the consideration of the following rules, in which *prakṛtyā* permits an easy construction.

III

42. Pāṇ. 6. 1. 117 is read by the Kāśikā as *yajuṣy uraḥ*. This rule is not mentioned in the Bhāṣya; hence, what the Kāśikā says has a special value as being the oldest discussion available. Renou translates: "Le mot *uraḥ* 'poitrine' (conserve sa forme originale, sous l'aspect *uro*, en présence d'un *a*- initial, également maintenu) dans le Yajurveda."

In my *Pāṇini and the Veda*, I have tried to show—and I still believe with good reasons—that Pāṇini uses *yajus* only in the sense of "sacrificial formula in prose," never in the sense of "Yajurveda," *ṛc* only in the sense of "metrical mantra," never in the sense of "Ṛg-veda." Since, in his Translation, Renou pretends not to know of Kielhorn (cp. above §§ 34, 35), I can, of course, not quarrel with him for ignoring my own modest work, the less so as on all other occasions Renou conscientiously refers to it, and in such a manner as would make any author feel happy. What I find difficult to grant with respect to Kielhorn's investigations, I shall willingly grant with respect to my own, namely, that they may be disregarded, as not relevant enough to make referring to them appear unavoidable in a translation of Pāṇini that is chiefly based on Bhāṣāvṛtti and Kāśikā.

But I cannot help pointing out that Renou seems mistaken when he thinks that his rendering of *yajuṣi* gives the interpretation of the Kāśikā: it is but a repetition of the arbitrary translation of earlier western scholars (Boehtlingk).

The Kāśikā on 6. 1. 117 remarks: *yajuṣi pādānām abhāvād anantaḥpādārthaṃ vacanam* "the teaching [in Pāṇ. 6. 1. 117] is given for [such instances] as do not occur inside a verse-line, as there are no verse-lines in a 'sacrificial formula in prose.'" It is plain that the Kāśikā did not mean to say that there are no verse-lines "in the Yajurveda": everybody knows that here they abound. And the authors of the Kāśikā should not?

Again the Kāśikā says, on 6. 1. 115: *pādaśabdena ca ṛkpādasyaiva grahaṇam iṣyate, na tu ślokapādasya* "the expression '*pāda*' [in Pāṇ. 6. 1. 115 . . . *antaḥpādam* . . .] must mean only a verse-line of a *ṛc*, not a verse-line of a *śloka*." It seems, again, plain that the Kāśikā wants to contrast not the Ṛgveda with a śloka, but a "Vedic vers" with a "secular verse."

I am not, I maintain, caviling at a minor detail. Pāṇini's Vedic rules are the only ones where we can try to verify his teaching accurately, because we know the facts of the Vedic language, while with respect to the spoken language we are often left quite in the dark. Not only our opinion on the quality of his observations, but also our conception of the intention of his work in general largely depends on these rules. If we want to find out whether he was precise, we must be precise ourselves.

43. Now we turn to "*uras* 'poitrine.'" There is no instance of *uras* "breast" occurring before a non-elided short *a* in a *yajus*, or even, for that

[34] This is really rather far-fetched and might rightly be called a "*kliṣṭaṃ vyākhānam*." The idea may be: Milk is called the *prakṛti* of curd insofar it not only is its original form, but also its material cause (cp. Jinendrabuddhi on the statement of the *Kāśikā*), as the thread is the "material cause" of the woven piece.

matter, "in the Yajurveda." The Kāśikā gives the instance *uro antarikṣam*, which seems[35] to occur in a sacrificial formula in prose: *uro antarikṣa sajūr devena vātena* (TS 1. 3. 8. 1, MS. Ks.). Renou cannot refrain from adding an exclamation mark: yet I do think it ought to be put not after the instance, but after the translation "*uras 'poitrine'*." For this implies that Pāṇini was not able to recognize that the invocation *uro antarikṣa* was addressed not to the "breast" and the "space," but to the "broad (*uru*) space."

To remove the difficulty, it is not necessary to study the lengthy discussion I gave in my *Pāṇini and the Veda*, 52-57, and to accept the inference I have drawn: that Pāṇ. 6. 1. 117 and 118 originally formed one single rule—which I still hold to be absolutely necessary: it suffices, again, to read the Kāśikā carefully.

44. The Kāśikā states: *apare yajuṣy uro iti paṭhanti*. Renou: "Certains lisent *uroḥ* dans le *sūtra*."

Now, there is a difference between the expression *kecit* "certain [scholars]," which the Kāśikā uses when referring to those that read *na* in 6. 1. 115 (above §§ 39, 40), and *apare* "others," which it uses here. The first, quite commonly with the later Pāṇinīyas, refers to scholars whose opinion is not accepted, the second to those whose opinion is considered, if not always definitely correct, at least preferable to the one stated before. We should, if wishing to be quite precise, translate *kecit* by "certain [scholars, whose opinion I do not accept]," *apare* by "others [whose opinion is preferable]."

It is more embarrassing for me to draw attention to the second point: the variant reading certainly is not *uroḥ*, but *uro*.[36] I should pass over Renou's *uroḥ* as a printer's error, if it were not for his added explanation: "de manière à interpréter par *uruḥ* 'vaste'"; this seems to show that he has taken his wrong *uroḥ* to be an ablative "after [the word] *uru*," which, if correct, would, of course, render not only unnecessary, but impossible my proposal (above § 43 end) to read 6. 1. 117 and 118 as one rule.

Be this as it may, the Kāśikā, at any rate, is quite distinct and unusually explicit: *ukārāntam uruśabdam saṃbuddhyantam adhīyate ta idam udāharanti: uro antarikṣaṃ*[37] *sajūr iti* "they (who read *yajuṣy uro*) learn [*uro*—not as a sandhiform of *uras* 'breast,' but—] as the word *uru*, which ends in *u*, having a vocative ending. These give [not the above quoted, but] the following instance: *uro antarikṣam*[37] *sajūr* . . . (TS 1. 3. 8. 1 etc.)."

In fairness to the Kāśikā it ought to be noted that it distinguishes the instance it gives now (*idam*), from the instance *uro antarikṣam*, which it gave when reading *uras*. It is obvious that this should be translated: "O breast, O space." It is invented, that seems the only explanation, with the idea that such an invocation, after all, might occur in some *yajus* and would then have this form.

Even the Kāśikā was able to understand correctly the simple *yajus*: *uro antarikṣa sajūr devena vātena*, and to recognize, as I have tried to show, that the reading *yajuṣy uro* is the superior one.

If he did not want to consider my bolder inferences as relevant for the particular task he had set himself, Renou might yet easily have given an acceptable translation of Pāṇ. 6. 1. 117—that is: a translation that at least would not have made Pāṇini give a perfectly futile statement—by keeping strictly to the Kāśikā, rendering *yajuṣi* "in a sacrificial formula in prose" and accepting the reading *uro* as preferable.

45. There exist, however, cases, where it is impossible to follow Kāśikā and Bhāṣāvṛtti.

Pāṇ. 6. 1. 63 teaches that for certain nominal stems we must substitute special forms before endings that require the "weak" stem-form. He only states the substitutes, leaving us to infer the full stem-forms, which they replace. There is *pad-*: to be substituted, of course, for *pāda-*, *dat-*: of course for *danta-*, *nas*: of course for *nāsikā* etc. The last substitute is *āsan-*: to be substituted, of course, for *āsya-* "mouth," as is correctly stated by Bhaṭṭojidīkṣita in the Siddhānta Kaumudī. Both Kāśikā and Bhāṣāvṛtti, however, consider *āsan-* to be a substitute for *āsana-* "seat," on which Bhaṭṭoji remarks: *yat tv 'āsanaśabdasyāsann ādeśa' iti Kāśikāyām uktaṃ tat prāmādikam* "but what is said in the Kāśikā: '*āsan-* is a substitute for *āsana-*,' that is the result of carelessness."

[35] In reality it does not: cp. below § 44.

[36] The sandhi *uro iti* is correct according to Pāṇ. 1. 1. 16 in the Kāśikā's interpretation.

[37] The *yajus* actually has *antarikṣa*. The *antarikṣam* of the Kāśikā may be due to copyists or the editor, but may be even an old error. Cp. Kielhorn, Mahābhāṣya III, Preface 9-10 on the form of vedic quotations in the Mahābhāṣya.

In this case, Renou declines to follow his guides: he does not make Pāṇini consider *āsan-* to be a form of the word for "seat," although Kāśikā and Bhāṣāvṛtti do. He follows his own sound judgment and, by doing so, makes an implicit, but rather important admission: Kāśikā and Bhāṣāvṛtti can not be relied on, even when it is a question only of an elementary instance for an obvious rule.

IV

46. Renou has neither argued nor stated the principles he has followed in his translation. We are left to guess them, which is not quite easy, as his procedure is not free from contradictions. I have tried hard to find in the brief and in its brevity excellent survey of the Pāṇinīya literature, which he gives in the Introduction of his Durghaṭavṛtti translation, an explanation for the way he uses the commentaries and translates Pāṇini. Nowhere can I detect a distinct trace of the ideas that may have led him, when translating the most difficult and, at the same time, most magnificent document of Sanskrit literature.

There are certain views which might be held with respect to Pāṇini and the Pāṇinīyas and might even have a certain appeal at first glance. I do not believe that they are shared by Renou in theory. But I think that they would explain his practice in translating Pāṇini. His procedure would, in fact, become altogether unimpeachable if they were correct. They rest on certain assumptions that ordinarily remain tacit and are made explicit only rarely. If we try to put them together into a consistent theory, this theory would be somewhat as follows:

A. "We are going on a wild goose chase when trying to understand Pāṇini by applying the methods of modern philological interpretation. His ways of expression are too dark, his procedures too complicated to be illuminated and unraveled by a rigorous examination of his speech usage and the inner consistency of his thought.

B. "We have to rely on the indigenous commentaries. These, however, are so full of obviously artificial devices and 'over-scholastic developments' that they should be used with a certain restraint. It would be safest to look only at those that seem most simple: they are likely to contain the least amount of secondary elaboration.

C. "Yet, even these have to be sifted. Of chief value are the examples they give—it being possible, even likely, that they are taken, for a considerable part, from older sources, those lost commentaries (*vṛtti*) that must be supposed to have accompanied Pāṇini's grammar since the oldest times.[38]

D. "Of considerable value is also what they tell us with reference to the grammatical construction of the rules and their meaning—it being again possible, even likely, that these items, too, partly rest on hoary traditions, which we can reach through their paraphrases.

"It even seems possible that the readings offered by later commentaries, though they might seem recent when looked upon through the glass of modern philology, go back to '*vṛttis*' older than Kātyāyana and Patañjali and should be taken as better than those presupposed by the Mahābhāṣya, which, by its character as an 'investigation of the correctness of Pāṇini,' stands outside the traditional simple 'explanations' handed down by word of mouth or in '*vṛttis*' lost to us.

E. "Of very little, or rather: of no value whatever, are the arguments of the '*vṛttis*.' They are really nothing but afterthoughts, scholastic inventions, meant to vindicate the correctness of their examples and paraphrases, which in reality they get from the oral tradition. They are not worth being taken seriously, we can even refrain from attempting to understand them accurately.

F. "What we westerners can contribute to the understanding of Pāṇini is our common sense—as opposed to oriental fantastic extravagance. It may be trusted to act somewhat in the manner of those fabulous flamingos that are able to draw from a mixture of milk and water the milk and to leave the water."[39]

---

[38] One might be tempted to see the germ of such an idea contained in an incidental passage like Renou, *Durghaṭavṛtti*, Introd. 77 ". . . la *vṛtti* 'orale' contemporaine de Pāṇini et dont la Kāśikā est le reflet." The context is, however, formulated so cautiously, as to forbid taking the expression "le reflet" too seriously. Actually, it seems a long way from here to the practice of Renou's translation or to the temerarious assertion of T. Burrow, *The Sanscrit Language*, 49: "In spite of this enormous chronological difference [between Pāṇini and the Kāśikā] it seems that most of the vast linguistic material contained in this commentary goes back to Pāṇini himself through an accurate and unbroken tradition."

[39] Which belief an Indian could—not without much show of justification—consider as a symptom of western fantastical extravagance—as opposed to oriental com-

47. It is this tacit theory that lies also at the base of Boehtlingk's translation—a most admirable pioneer work, to be sure, and a necessary enterprise at its time (1885)—and is, I suspect, rather popular with a number of western scholars, though not everyone may enjoy hearing it formulated in so many words.

I hold it to be altogether wrong and it was my aim to fight it by showing that it leads, almost at every step, into conflict with most evident facts and cannot bring forth satisfactory results. It rests on unwarranted, even disproved, assumptions. Its serious danger lies in that it prevents us from looking in the right direction: there is no progress, however modest, possible when we turn our backs to what must be our aim.

48. To make sure of being understood properly, I shall sum up some of the chief principles that ought to be followed when dealing with Pāṇini and the Pāṇinīyas. They seem in keeping with the outlines of the Pāṇinīya literature as sketched by Renou in the 1st chapter of his Introduction to the Durghaṭavṛtti—which can hardly be said of those followed in his translation of Pāṇini. They have been applied and, I hope, made clear in my above interpretations, and also in some former publications, especially my *Pāṇini and the Veda* and my discussion in *NGGW* 1935, 171-216.[40] But not for a moment should I dream of claiming originality for my views. Essentially, they are nothing but the result of a consistent and systematic application of certain fundamental facts, established by F. Kielhorn and B. Geiger, to a study of the texts, inadequate as this has been. Moreover, it may be stated explicitly that even the most excellent principles cannot prevent anybody, least of all myself, from more or less frequent slipping when following Pāṇini and the Pāṇinīyas on their tricky paths. We just have to risk it. Actually we risk more when trying to take shortcuts.

49. A. Whether the task seems hopeful or not, it is our plain duty to apply to the interpretation of Pāṇini all those principles we apply to that of any other literary work of antiquity, that is: to try to understand it by using our own judgment, based on critical and methodical reasoning, and not by blindly following any tradition, however excellent its features may appear.

In which way this may be attempted, I have shown above (§§ 3-6) by the example of Pāṇ. 2. 3. 46, the essential point of my procedure being to find out, first, what would be a definition of the nominative ending consistent with Pāṇini's ideas of the functions of the other case endings. I gave other examples in my *Pāṇini and the Veda*, taking to task such rules where the examination of his speech usage (e. g. the sense of *ṛc, yajus, mantra, chandas*) and of certain interpretative possibilities could be confronted with the facts of the Vedic language, of which we have, on the whole, the same documents before us as he had.

I concede that we shall, perhaps, never be able to give a definite, final "translation" in every single case: this does not dispense us from exploring the various grammatical and lexicographical possibilities that his formulations offer, and from weighing their respective probabilities.

Even today, a much more precise and accurate translation than that given by Renou would be possible. Of that I am convinced, and hope to have proved it with specimens which were chosen at random and the interest of which rests altogether on their being typical. But I admit that the time for an ideal translation has not yet come. Such a translation would not only contain an exact rendering of each single rule together with short discussions of any uncertain points, but would make transparent Pāṇini's plan and the linguistic ideas that form the background of his teaching. What we really want at the present moment are not comprehensive renderings, but detailed investigations of single difficulties.[41] By such an unambitious endeavor we shall actually bring out much more clearly the essential features of his work, which, I think, consist in the accuracy of his observation, the sharpness of his functional analysis, and the consistency of his descriptive point of view—features that in Boehtlingk's and in Renou's translations are concealed rather than revealed, and often made unrecognizable. Again and again they make Pāṇini's definitions appear superficial and contra-

mon sense, evinced, for example, by Bhartṛhari, Vākyapadīya 2. 492.

[40] Cp. also my articles in *Indian Culture* IV, 189-209, and *Indian Historical Quarterly* III, 329-343.

[41] I refer to H. E. Buiskool, *The Tripādī* (Leyden, 1939) as a work of outstanding merit. Nowhere else are the essential problems connected with Pāṇini's work treated with equal thoroughness by applying the tests of interpretation as here.

dictory, an effect that is brought about by the superficial and contradictory character of a procedure which neither strictly keeps to the "tradition," nor fully exploits the resources of critical judgment, but rests satisfied with a half-hearted compromise (cp. above §§ 24, 31).

50. B. We cannot rely on the indigenous commentaries. But we can put them to excellent use "not indeed on account of any traditional knowledge, which they may or may not have been possessed of, but because they evince a familiarity with the work of Patañjali in which they will never again be equaled" (Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali*, 7).

This holds good with regard not only to Kaiyaṭa, Bhaṭṭojidīkṣita and Nāgojībhaṭṭa, but also to the Kāśikā.

The Kāśikā "copies most of its examples from the Mahābhāṣya" Kielhorn, Mahābhāṣya III, Preface, 8, note). Patañjali, however, "never quotes instances or counterinstances for the simple purpose of explanation, but always does so either ... to justify Pāṇini, or he does so for the purpose of showing subsequently that such rule or part of a rule is not necessary ..." (Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali*, 55). Those examples, then, can only receive their full meaning when considered within the context of Patañjali's arguments. Of the other examples of the Kāśikā it is by no means certain that they go back to an oral tradition older than Patañjali. It is even unlikely: the Kāśikā would have made use of this tradition also in such cases where it avails itself of Patañjali only. There is a strong presumption that the Kāśikā considered Patañjali not only the chief, but also the most authoritative, source, from which it took whenever it was possible. That it was well advised to do so, is evinced by the strange blunders it is apt to commit when left without the help of Patañjali (cf. above §§ 44, 45).

The same applies to the interpretative statements of the Kāśikā. They are again, for the most part, copied from the Mahābhāṣya and receive, again, their full meaning only when considered within the context of Patañjali's arguments. They have no value of their own. With respect to those statements that are not taken from Patañjali, we may be free to attribute them to the authors of the Kāśikā or to older sources: but there is no evidence or even likelihood that any of them are older than Patañjali: the Kāśikā on *prakṛtyā* in Pāṇ. 6. 1. 115 (above § 47) furnishes a representative example. Its comment might, in principle, have been taken from Patañjali. It reveals the same spirit of logical fastidiousness and subtle resourcefulness. There is no trace of the Kāśikā relying on an oral or other tradition accepted merely because it is "tradition," except Patañjali. But we can prove that it has used, beside Patañjali, Candragomin's grammar.[42]

51. Now, all this is in complete agreement with what Bhartṛhari, a contemporary of at least one of the authors of the Kāśikā, tells us with respect to the tradition of the Pāṇinīyas in the end of the second book of the Vākyapadīya (2. 484-489).[43] It is a sober account, from which we need eliminate but one legendary element, which anyway rather disturbs the course of events: without it, they fit together perfectly.

After stating that the Saṃgraha [44] had perished or ceased to be studied (2. 484 . . . *Saṃgrahe*

---

[42] Kielhorn, *Ind. Ant.* XV, 183-185.

[43] Beside the text of the Benares Sanskrit Series (1887), see Kielhorn's edition of the verses in *Ind. Ant.* III, 286-87, which, for details, is more trustworthy.

[44] A work by the name of Saṃgraha is referred to by Pantañjali: I. 6. 12-14, II. 284. 12. It is called by him the work of Dākṣāyaṇa: I. 468. 11. Puṇyarāja, the commentator of the two first books of the Vākyapadīya, says on Vākyap. 2. 484: *iha purā pāṇinīye 'smin vyākaraṇe Vyāḍyuparacitaṃ granthalakṣaparimāṇaṃ Saṃgrahābhidhānaṃ nibandhanam āsīt* "There existed here once a work, named Saṃgraha, consisting of 100000 volumes, made by Vyāḍi, on this grammar of Pāṇini's." More sober Nāgojībhaṭṭa on Pat. I. 468. 11: *saṃgraho Vyāḍikṛto lakṣaślokasaṃkhyo grantha iti prasiddhiḥ* "It is well known that the Saṃgraha is a work, made by Vyāḍi, numbering 100000 ślokas." Kaiyaṭa only remarks: *saṃgraha iti granthaviśese* "[Patañjali says:] 'in the Saṃgraha,' that is in a certain work." The oldest reference to an author Vyāḍi is in vārtt. 45 on Pāṇ. 1. 2. 64. He is said to hold the view that the meaning of a word is "[not the type, but] a thing" (cf. above § 23). That this Vyāḍi is the author of the Saṃgraha is hardly more than a conjecture. But as such it is probable, since the question: whether words are "eternal" (*nitya*) or "to be produced" (*kārya*), which according to Pat. I. 6. 12-14 was examined as a chief topic (*pradhāna*) by the Saṃgraha, is closely connected with the other one: whether the meaning of a word is an *ākṛti* or a *dravya* (cp. Pat. I. 7. 8-23). In the Ṛgveda-Prātiśākhya mention is made of Vyāḍi as an authority on enunciation in reciting the Ṛgveda on several occasions (3. 14, 17, 6. 12, 13. 12, 15): we are free to believe him to be identical with the Vyāḍi referred to by Kātyāyana.

'stam upāgate) and, that, thereupon, Patañjali had composed his Mahābhāṣya (485 *krte 'tha Patañjalinā . . . Mahābhāsye*), which contains all the germs or intimations of the logical principles [to be followed in the interpretation of Pāṇini] (485 *sarveṣām nyāyabījānām . . . nibandhane*), Bhartṛhari tells us that scholars, not exercising their intellect, had not been able any more to decide on [what were the final settlements of doubtful points in] the Mahābhāṣya (486 . . . *tasminn [Mahābhāṣye] akṛtabuddhīnām naivāvāsthita niścayaḥ*). He then continues:

487 *Vaiji-Śaubhava-Haryakṣaiḥ śuṣkatarkānusāribhiḥ ārṣe viplāvite granthe Saṃgrahapratikañcuke*

488 *yaḥ Pātañjaliśiṣyebhyo bhraṣṭo vyākaraṇāgamaḥ kāle sa dāksiṇātyesu granthamātre vyavasthitaḥ*

489 *parvatād āgamaṃ labdhvā Bhāṣyabījānusāribhiḥ sa nīto bahuśākhatvaṃ Candrācāryādibiḥ punaḥ*

[487] "When the work of the *ṛṣi* (Pāṇini),[45] of which the defensive armour (*pratikañcuka*)[46] was the Saṃgraha [of which it had been divested: 484], had been mutilated [by perverse explanations] by Vaiji, Śaubhava and Haryakṣa, because [in trying to understand it] they had followed their bare reasoning [not being able to find the final views of Patañjali: 486],

[488] "the traditional knowledge of grammar, which had slipped from the pupils of the descendants of the descendants of Patañjali,[47] became,

---

[45] Puṇyarāja understands *ārṣe granthe* to refer to the Mahābhāṣya and has been followed in this by all, inclusive of Kielhorn, to whose translation of the passage in *Ind. Ant.* V 245 I have, for the rest, kept as closely as possible. If Liebich, *Ksirataraṅgiṇi* (Breslau 1930) 267 were right in believing that Puṇyarāja was the immediate pupil of Bhartṛhari, Puṇyarāja's explanation would of course have to be accepted. But I think the expression used by him in the concluding verses of his commentary (vers 60: *gurave Bhartṛharaye śabdabrahmavide namaḥ*) does not allow this inference. It is rather rendered impossible by a statement made by Puṇyarāja himself to account for the fragmentary state of the third khāṇḍa of the Vākyapadīya (Kielhorn, *Ind. Ant.* V 224 note): it has been brought about: *āgamabhramśāl lekhakapramādādinā vā* "on account of the [oral] tradition having slipped (gone lost), or by the carelessness of copyists, or something like that." There must, then, have elapsed a considerable time between Bhartṛhari and Puṇyarāja.

If Puṇyarāja can be no authority, there exists a strong presumption that by "the work of the *ṛṣi*" Bhartṛhari refers to Pāṇini's grammar. It is borne out by the possibility of understanding *saṃgrahapratikañcuke*, which can hardly mean: "preserving the [contents of the] Saṃgraha" (Kielhorn, *Ind. Ant.* V 244 note), as a bahuvrīhi, whose sense regularly results from the meanings of its members: *Saṃgrahaḥ pratikañcukaṃ yasya* "whose counter-armour is (was) the Saṃgraha." *pratikañcuka* is to be understood as a compound formed according to Wackernagel, *Altind. Gramm.* II, 1 § 102 eη. For the idea I refer to the 3rd introductory stanza of the Kāśikā, where we are told that the work before us—which, by the way, was called a "saṃgraha" too in the first stanza—is meant to be a *parikarabandha*: "a [protective] girdle" for "the body of the grammar [of Pāṇini]" (*vyākaraṇasya śariram*). Cp. also next note.

In fact, the whole passage now receives a much more satisfactory sense. Surely, the "*vyākaraṇāgama*" must comprise also Pāṇini's work, which, according to Puṇyarāja, would not have been mentioned at all, and the "intimations of the Bhāsya" can not be meant, principally, to be those that are given for the understanding of the Bhāsya, but must be those that serve the understanding of Pāṇini. After all, what Candra gives in his grammar is a comprehensive account—not of the Mahābhāṣya, but—of Pāṇini's teaching, looked at, to be sure, in the light of Patañjali's discussions.

[46] Cp. last note. Puṇyarāja obviously reads *-pratikañcukaiḥ*: Kielhorn, *Ind. Ant.* V 244 note, explaining it by: *pratipakṣaiḥ*. It is obvious that he understands *pratikañcuka* as a bahuvrīhi, to be analyzed: *pratinaddhaṃ kañcukaṃ yena*. I have followed the reading of most of the mss. (with Kielhorn). But even if we accept Puṇyarāja's variant and interpretation, it seems that my interpretation of *ārṣe granthe* would still be better: those "hostile to the Saṃgraha," which is a work on Pāṇini and older than the Mahābhāṣya, were apt to spoil the understanding of Pāṇini rather than that of the Mahābhāṣya.

There is only one other occurrence of the word *pratikañcuka*, as far as I know: Āryabhaṭīya, Golapāda 50 . . . *sukṛtāyuṣoḥ prāṇāśaṃ kurute pratikañcukaṃ yo 'sya*. The Ṭīkā glosses *pratikañcukam* by *tiraskaraṇam*, which is hardly justifiable. All western scholars seem to follow the first editor (Kern), who changed into *pratikañcuko* and took this—with the meaning of *pratipakṣa*—into the relative clause. I think the text should stand, as it is handed down: we only have to supply an avagraha after *kurute* (which we can do as a matter of course): *'pratikañcukam*, and analyze: *pratikañcukaṃ na syād yathā*. "He causes perdition of his good deeds and his life so that there can be no defense (counter-armour), who [causes perdition] of this [work, the Āryabhaṭīya]."

[47] Pātañjali- (thus the mss., Benares edition: Patañjali-) can only be a derivative (iñ: Pāṇ. 4. 1. 95) of *Pātanjala-* "descendant of *Patañjali*" (*an*: Pāṇ. 4. 1. 83, 92). Cp. Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik* II, 2 (Göttingen, 1954), §§ 38 h, 190 a.

at a [certain] time existant only in books in the south [of India] (oral teaching having eventually ceased).

[489] "Having received the traditional knowledge from the Mountain,[48] Candrācārya and others made it [into a] many-branched [tree] again, by following [not their own reasoning, but] the intimations of [the logical principles to be followed in the interpretation of Pāṇini, given in] the Bhāṣya."

It is clear that the allusion to a miraculous revelation in 489a does not permit an inference at an element of oral tradition, which, in spite of what is said in 488, would have been still alive: the real reason for a renaissance of the teaching given by Pāṇini plainly is the fact that Candra and others carefully studied the Mahābhāṣya again, that in the attempt of finding out the substance of Pāṇini's doctrine they "followed the intimations of the Bhāṣya."

51. C. It is precisely the same course our own critical judgment would tell us to take. We have just to realize what Candra did: that the attempt to understand Pāṇini by "bare reasoning," by unaided commonsense, is inadequate, and that, when looking for assistance from the indigenous interpretation, we are faced with the fact that there is only one source of primary value: the Mahābhāṣya. All the others, from the Kāśikā down to Nāgojībhaṭṭa, are only important in that they may contribute to the interpretation of Patañjali.

Understanding the Mahābhāṣya must be our first aim. To reach it, we should leave no stone unturned. The obstacles are considerable,[49] to say the least. But, again, it is our duty to apply our philological methods of interpretation and to explore, where we can not obtain a final settlement of a given difficulty, at least the possibilities of a solution—just as in the case of Pāṇini (cp. above § 49).

52. We must keep in mind certain basic points, which, when neglected, will cause utter failure.[50]

[48] Puṇyarāja takes *parvatāt* as a reference—not to the name of a scholar, but—to a (particular) mountain, from which Candra received the "tradition" by a miraculous revelation: *parvatāt: trikūṭaikadeśavartino liṅgaikadeśād iti* (thus Kielhorn's text, *Ind. Ant.* III 286) "[Bhartṛhari says:] *parvatāt*, which means: from a part of a [Śiva-] liṅga, which stands on a part of the [mountain] Trikūṭa." *liṅgaikadeśāt* is perhaps a mistake for simply: *liṅgāt*, or, else, for *liṅgaviśeṣāt* "from a particular liṅga," the *ekadeśa*-part having been nonsensically repeated, or put in place of *-viśeṣāt*, from the preceding compound by a copyist.

I believe Puṇyarāja to be right for the reason that everywhere we hear about Candra, there is an allusion to some miraculous revelation: according to Tāranātha's account (quoted by Kielhorn, *Ind. Ant.* XV, 184 note, after Schniefner) he got it "in the temple of the Brāhmaṇ Vararuci." Which particular mountain Bhartṛhari meant, is of course open to conjecture. An often quoted and discussed verse in the Rājataraṅgiṇī (1.176) seems to hold a view different from Puṇyarāja's:

Candrācāryādibhir labdhvā deśāt tasmāt tadāgamaṃ pravartitaṃ Mahābhāṣyam svaṃ ca vyākaraṇaṃ kṛtam.

It is astonishing that Aurel Stein in his translation of the Rājataraṅgiṇī (Westminster 1900) and B. Liebich, *Kṣīrataraṅgiṇī* 270-272, should have commented upon, and translated, it without even so much as referring to Vākyapadīya 2.489, after Kielhorn, *Ind. Ant.* IV 107-108 explained the words: *Candrācāryādibhir labdhvā . . . tadāgamaṃ pravartitaṃ Mahābhāṣyam* in the light of Vākyap. 2.489 . . . *āgamaṃ labdhvā Bhāṣyabījānusāribhiḥ . . . Candrācāryādibhiḥ* with obvious correctness as: ". . . Candrācārya and others brought into use the Mahābhāṣya, after having received its . . . traditional interpretation . . ." It is the more astonishing as their own versions cannot satisfy even elementary demands of Sanskrit grammar and idiom.

Kielhorn's ms. read *deśaṃ tasmāt* for which he, dubiously, conjectured *deśāntarāt*, which is metrically bad (Boehtlingk, quoted by Liebich o.c. 271 note 2): from A. Stein's edition (Bombay 1892) it appears that *deśāt tasmāt*, which several mss. have, must be the true reading. There is, then, really, no doubt that we have to translate:

"Candrācārya and others, after having received its oral tradition (its true traditional explanation) from that place, let start (brought to life) the Mahābhāṣya [again], and [Candra] made his own grammar."

"From that place" can, of course, only mean the Śiva [-temple], by which, according to Rājataraṅgiṇī I 175, the preceding verse, King Abhimanyu crested the new town Abhimanyupura (. . . *śaśāṅkāṅkaśekharaṃ viracayya . . . Abhimanyupuraṃ vyadhāt*), that is: which he placed on a hill within or near the town. The verse does not add anything relevant to what we know from Bhartṛhari, it has no particular historical interest, we cannot even infer from it that Candra and Abhimanyu were considered contemporaries: it contains nothing more than an attempt to interpret Bhartṛhari's "*parvatāt*" in majorem gloriam of the Śiva-temple founded by King Abhimanyu. The close connection of Śiva and the science of grammar is too well known to need discussion.

[49] Amongst the different tools we nowadays have at our disposal, I should rank high Renou's *Terminologie grammaticale sanscrite* (Paris 1942), for which one can have only gratitude and admiration.

[50] As such a failure I must consider Trapp's translation of the first 5 *āhnika* (Leipzig, 1933). It is full of

At the risk of being blamed for doing a *piṣṭapeṣaṇa*, I briefly resume them:

a. We must distinguish carefully between Kātyāyana and Patañjali (cp. above §§3, 74), which can be done easily with the help of Kielhorn's pertinent investigations and his admirable edition of the Mahābhāṣya.

b. Not for a moment must we forget the character of the discussions: both authors give not explanations, but critical investigations into the correctness of Pāṇini's formulations (Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali*, 46-57). These are looked upon as definitions that must be materially and logically correct, that is they must neither contain superfluous nor lack necessary terms. Only when they would seem insufficient from this point of view are they subjected to scrutiny. The question is always, whether it is possible to mend such insufficiency and what would be the easiest way of doing so. There are several courses open: interpretative devices, deletions, additions, complete changings. The first way, if feasible, would appear to be thought preferable throughout, by both authors.

c. We must accept as settled that Patañjali often considers several possibilities without deciding which would be the best (B. Geiger *SAWW* 1908, 6-8, above § 38).

d. It is essential to understand that the discussion mentions only such points as are not obvious. At each step we are forced to think for ourselves, gauging the unspoken motivations by which Kātyāyana or Patañjali or both of them are led (cp. above §§ 8-10, 12, 16, 27-29; Thieme, *NGGW* 1935, 187) and developing their intimations (what Bhartṛhari would call *bīja*).

This means: constantly we must make assumptions for which the only possible proof lies in the demonstration that they permit an accurate and consistent understanding of the text, and that without them it makes no sense. I am well aware that this type of assumptions will be considered "too bold" by a number of my fellow-workers. I retort that those who decline to make them, must make other assumptions of the following type: Patañjali was not able to see that the compound *prātipadikārthaliṅga- . . .* in Pāṇ. 2. 3. 46 allows of a different, easier analysis than the one he gives (cp. above § 16); that he did not notice that, if *na* in Pāṇ. 6. 1. 115 is explained as a prohibition of only Pāṇ. 6. 1. 109, Pāṇ. 6. 1. 77 would wrongly apply, exactly as in the other possible construction, which he declines for this very reason (cp. above § 40) etc. I think, actually they are much bolder. But this is, in reality, not the point: the correctness of an assumption can not be judged by its appearing either bold or obvious to the superficial observer, but only by its value as a help in explaining closely observed facts in an adequate manner, that is in our case: in a manner that is in keeping with the general character of the work to be explained, leaving each single part in a consistent relation to the other parts and to the whole. This requirement the second type of assumption clearly does not meet.

The first type does. It works, which can be its only justification. It has been made use of for the purpose of explaining Patañjali by each single scholar who ever made any significant contribution to the interpretation of the Mahābhāṣya, notably by Kaiyaṭa, Bhaṭṭojidīkṣita and Nāgojībhaṭṭa.

e. It is quite obvious that neither Kātyāyana nor Patañjali feels bound by any "traditional" explanation. They argue, at any rate, as if they had no more than the bare text of the grammar, just as we have it; over and over again they weigh different possibilities with regard to the sense of a single expression, or to the construction of a phrasing, or to the technical context. They decide which is the best with reasons that we can understand, if only we take the trouble to do so. Never do they quote an authority for the purpose of being excused from using their own judgment, but always in order to either accept or refute it with arguments or to leave it for consideration on its own merits.

f. When Kātyāyana and Patañjali visualize the original form of Pāṇini's grammar, they take it to be a spoken text and not a manuscript (Thieme, *Pāṇini and the Veda*, 120). But they must rely on a written work, which in the process of being committed to writing had lost some essential fea-

---

elementary mistakes and almost never grasps the purport or the articulation of a discussion. Cp. Thieme, *NGGW* 1935, 173 note 2, 174 note 1, 5, 175 note 1, 2, 176 note 1, 178 note 4, 189 note 2, 190 note 2, 192 note 4, 212 note 1. After reading Renou's remark (*Durghaṭavṛtti*, Introduction 22 note 2) on Trapp translating "d'une façon qui laisse à désirer pour certains détails, mais qui n'en est pas moins fort méritoire," I have tried hard to revise my judgment: I have found it not possible.

tures that were peculiar to the spoken form. This can be clearly shown for Patañjali, but also for Kātyāyana there exists a strong probability (Thieme o. c. 125-126). Patañjali does not know, for example, when Pāṇini pronounced a vowel as *svarita* (Kielhorn, Gurupūjākaumudī [Leipzig, 1896], 29-32), whether he spoke his short *a* open (*vivṛta*) or closed (*saṃvṛta*), which roots were originally pronounced *udātta*, which vowels as nasals (Thieme, *o. c.* 120-129).

53. D. The value of the Mahābhāṣya for the explanation of Pāṇini lies, consequently, by no means in its containing any older tradition coming down from Pāṇini or his pupils, but only in its arguments, which we may refute by using our own judgment, and its technique of handling the procedures of the grammar, which we may improve upon if we can. But before attempting either, we must be sure of having understood the arguments and mastered the technique.

In an analogous way we must view the later commentators. What is interesting in them are their arguments with which they uphold or reject this or that proposition of Patañjali: none of them feels compelled to follow a previous interpretation, everyone of them argues—explicitly or implicitly—and gives us his own finding. They are misunderstood altogether, if treated as the bearers of an oral traditional lore. They must be taken seriously as scholars who offer us the quintessence of their deep and precise thinking, who know the subject of their discussion with a thoroughness for which we have every reason to show highest respect, and who master their technique with perfect ease (Thieme, *NGGW* 1935, 183-84, 215).

This technique may, of course, be called "traditional": it is so in the sense in which our own specific techniques, that we apply in scientific research, are traditional, there is nothing mysterious about it, it may be acquired by anybody who seriously tries. It is in principle adequate, but just not because it is "traditional," but only because it works and is the only one that can be applied consistently. It is evident that it furnishes the key for Pāṇini.

54. E. There are yet other elements that reveal themselves as "traditional": certain basic assumptions held by the authors of the Mahābhāṣya with respect to the character of Pāṇini's work, by the later commentators with respect to that of the Mahābhāṣya. These assumptions are deeply anchored in certain dogmatic views, common to Hindu philosophy and religion, on the nature of Sanskrit as the sacred language and the inspirational quality of its older literary documents. They are for us of high interest, but we do question their justification—precisely because they are nothing but part of a tradition and have no foundation in arguments based on facts.

a. Both Kātyāyana and Patañjali look upon Pāṇini's grammar as a code containing the laws of correct word formation and make the assumption that this code must be valid for all times. For both adhere to the dogma that the Sanskrit language is eternal and unchangeable. What they consider correct speech usage, must be justifiable by Pāṇini's code. For example:

In 1. 3. 35-40 Pāṇini teaches the formation of periphrastic perfects of the type *vidāṃ cakāra, āsāṃ cakre*. The later language uses periphrastic perfects also with *babhūva* and *āsa*, thus already once the Ait. Br.: 7. 17. 7 *āmantrayām āsa*. Kātyāyana looks for a reason why Pāṇini should only have taught the first type, and finds that the latter would be used correctly also without grammatical injunction.[51] Patañjali investigates Kātyāyana's arguments and, incidentally, points out that it would be possible, by dint of a special device, to interpret Pāṇini's rule in such a way as to make it teach also the latter type.[52]

In the course of the development of the Sanskrit language, the use of singular dvandvas becomes more and more prevalent (cp. Thieme, *Pāṇini and the Veda*, 12-13). Pāṇini knows only of a limited number of such dvandvas (2. 4. 2-17). Patañjali, consequently, tries to show that a peculiar feature of the wording of Pāṇ. 1. 2. 63—which, as a matter of fact, can be accounted for in a different way—has the purpose of letting us infer the existence of a general maxim: *sarvo dvandvo vibhāṣaikavad bhavati* "every dvandva compound may optionally take the endings of the singular." [53]

[51] The argument lies somewhat on the same line as that by which he denies the necessity of adding to Pāṇ. 2. 3. 46 an explicit justification for the nominatives in a nominal sentence (above § 12).

[52] Kielhorn, *NGGW* 1885, 186; Boehtlingk, *Pāṇini* XVIII, note 2. Renou's translation of Pāṇ. 1. 3. 40 effectively obliterates all traces that could lead to a correct historical appreciation of Pāṇini's definition and its interpretation in the Bhāṣya.

[53] Cp. Kielhorn, *Paribhāṣenduśekhara*, paribhāṣā 34.

b. The instances, however, where it can be shown that an interpretative device became necessary because of the change of speech habits during the time between Pāṇini and the authors of the Mahābhāṣya, are few and far between.[54] The overwhelming majority of the discussions in the Bhāṣya have quite a different starting point: Kātyāyana and Patañjali want the definitions of their code to be flawless, not only materially, but also logically and technically. They make the implicit assumption that their own strict standards of logic are, likewise, eternal and universally valid. They make no allowance for the possibility that the conceptions of logical correctness and technical strictness may have changed since Pāṇini, and take it for granted that their own fastidiousness in this respect is a correct reflexion of Pāṇini's intentions.

We have reason to doubt that (cf. above §§ 16, 24, 28, 41). A philological discussion is necessarily of a historical orientation. We want to ascertain what a particular author may have said and meant at the particular moment of history when he spoke. We evaluate his work not by applying unchangeable, eternally valid standards, but by comparing it with contemporaneous authors or, these failing, with itself, trying to find a standard of judgment that allows a consistent interpretation of all its parts and accounts for the role it has played in history.

If we have two different readings, our question is: Which is likely to be the older? and not: Which is logically and technically more correct? If we have several possibilities of interpretation, our question is: Which is most in keeping with the features of the work we can observe elsewhere? and, again, not: Which is logically and technically more correct?

55. Kātyāyana's and Pantañjali's discussions have an analogon, not indeed in philological commentaries, but in a certain type of commentaries written by lawyers and law professors on codes of law. They start from the implicit assumption that the ideas of "right" and "wrong" are unchangeable and eternal: what was so centuries ago must be so to-day. They assume, further, that the words of the law-giver must be logically and technically correct and applicable to all possible contingencies. In cases where this causes difficulty, they look for an interpretation the result of which is "desirable" (*iṣṭa*)—just like Kātyāyana and Patañjali—and they do not care whether the law-giver could have foreseen a particular use they want to make of a law.

Yet, I think, a historical interpretation of a law code could not possibly be made by anybody unaware of, and thoroughly unacquainted with, the tricks and devices used by lawyers in the application of the law: its implications and possibilities can only be gauged by studying its interpretative development at the hands of those who put it into practice. In the same way we must study the Mahābhāṣya: not in order to adopt its scholastic viewpoint, but in order to get a thorough experience in testing the practical application of Pāṇini's grammar, to grasp its possible implications and, by setting off its ideas, where necessary, against those of the Mahābhāṣya, to appreciate it the more fully.[55]

56. Pāṇini and the Mahābhāṣya are documents of the first importance for the historical interpretation of old India and of the Sanskrit language, as well as for the history of linguistic science in general. Documents can be evaluated only after they have been properly read, discussed and understood. Here lies a vast and difficult task before us, which we cannot shirk. At its end, we shall be able to give translations that will help those who are specialists and meet the wants of those who are not.

[54] Renou's formulation, *Durghaṭavṛtti*, Introd. 76: "Du point de vue linguistique l'institution de ces procédés . . . n'est autre que le symptome de l'affluxe dans la langue de formes nouvelles," is literally correct, but it must cause serious misunderstanding to anybody who fails to leave their full value to the words "du point de vue linguistique" and does not realize that this point of view is not adequate.

[55] Rightly remarks Renou, *Durghaṭavṛtti*, Intr. 10 note 1: "Mais la seule étude efficace est de s'engager profondément dans les commentaires et de réaliser ainsi la somme de raisonnements que des esprits nourris de Pāṇini ont fait ressurgir de l'œuvre de leur maître." My complaint is that he did not put into practice his excellent theory when translating Pāṇini.

'THE INTERPRETATION OF THE LEARNED.'

By

Prof. P. Thieme, Yale University, New Haven, U.S.A.

For a western scholar who has not had the advantage of the instruction of a modern Pāṇinīya, the comparatively easiest and safest way to grasp the principles of the method of the indigenous Pāṇini interpretation would still be a careful study of Kielhorn's translation of Nāgojībhaṭṭa's *Paribhāṣenduśekhara* (PŚ). He will, thereby, not only get into the spirit of the traditional ways of handling Pāṇini's instructions and of critically examining their correctness, but will also make the acquaintance of one of the most eminent scholars of whom Indian scholastic learning can boast – of Nāgojībhaṭṭa, son of Śivabhaṭṭa and pupil of Haridīkṣita, a grandson of Bhaṭṭojīdīkṣita.

It will be universally acknowledged that Nāgojībhaṭṭa was the first in that long line of scholars who wrestled with the tremendous difficulties of explaining Pāṇini and the *Mahābhāṣya* who could truly be called a match for Patañjali, whom he understood with a deeper insight and whose technique he applied with greater adroitness than any of his predecessors, including such illustrious scholars as Kaiyaṭa and Bhaṭṭojīdīkṣita. He is, in fact, the great reformer of Pāṇini interpretation. He liberates the explanation of the *Aṣṭādhyāyī* of a great many artificial interpretative tricks and, at the same time, he opens out a more thorough and precise understanding of Patañjali.

I must doubt whether I should have understood the most essential points of Nāgojībhaṭṭa's teaching from Kielhorn's translation of the PŚ alone. More than to my great countryman, with whom I am connected through *upadeśaparaṃparā*, I owe to the instruction of Pt. Kamalākānta Miśra, then at Daraganj near Allahabad, who was, in 1933–34, kind enough to give me the benefit of his great learning, patiently going through Nāgojībhaṭṭa's PŚ, parts of the *Siddhāntakaumudī* (SK) and some passages of *Laghuśabdenduśekhara* (LŚ) with me.

It is the object of this paper to discuss one of the most essential principles of Nāgojībhaṭṭa's, adding the method of historical criticism to what I learned from Kielhorn and Pt. Kamalākānta Miśra. I hope that my modest contribution may be acceptable to the addressee of this Felicitation Volume, Dr. S. K. Belvalkar, who re-

presents such an outstanding example of a happy amalgamation of traditional and modern scholarship and who has helped Pāṇini research so much by his "*Systems of Sanskrit Grammar*".

Let me first make clear Nāgojībhaṭṭa's procedure in handling the interpretation of Pāṇini by a few examples.

In the beginning of the *Siddhānta-Kaumudī* (SK), when commenting on the *Śiva-Sūtras* (ŚS), Bhaṭṭojīdīkṣita makes a couple of highly ingenious, though somewhat bold, assumptions.

1. First, he wants to understand the *a* of ŚS 6 *laṇ* to be an *it*, a symbolical sound, whereas he takes the *a* that follows all the other consonants taught in the ŚS, as *uccāraṇārtha* "given for the sake of [making] the pronunciation [possible]" in accordance with Patañjali, *Mahābhāṣya* (MBh) I p. 206 l. 23 f. (in Kielhorn's edition). In order to understand the *a* of ŚS 6 *laṇ* to be an *it* (*anubandha*) it is, of course, necessary to assume that it is not an ordinary *a*, but a nasalized one. By being nasalized it becomes an *it* according to Pāṇ. 1. 3. 2 *upadeśe'j anunāsika it*. This assumption is possible as the nasalization of a vowel in Pāṇini's grammar is not expressed in writing. It has to be inferred from the very fact that a given vowel is used as an *it*. This principle is referred to by Bhaṭṭojī shortly after: *pratijñānunāsikyāḥ Pāṇinīyāḥ*. "The Pāṇinīyas (i. e. the explainers of Pāṇini) are people for whom nasality is [a matter of] theoretical recognition".[1]

The benefit Bhaṭṭojī derives from his assumption that ŚS 6 *laṇ* has to be interpreted as "*l*+*anubhandha a*+*anubandha ṇ*" consists in the possibility of interpreting a *ra* used by Pāṇini, if desirable, as *r*+*anubandha a* and to understand it as a *pratyāhāra* "condensed expression" (according to Pāṇ. 1. 1. 72 *ādir antyena sahetā*) for the sounds taught in ŚS 5 . . . *ra-ṭ* 6 *l-aṇ*, that is as : *r* and *l*. This possibility comes in handy for the interpretation of Pāṇ. 1. 1. 51 *ur aṇ raparaḥ*, which yields e.g. the *guṇa* (*a*) form of *ṛ* : *ar*. Since *ṛ* and *ḷ* are to be considered *savarṇa* "homogeneous" (vārtt. 5 on Pāṇ. 1. 1. 9), Bhaṭṭojī interprets, with the help of Pāṇ. 1. 1. 69 *aṇudit savarṇasya cāpratyayaḥ*, Pāṇ. 1. 1. 51 : "an *a*, *i*, *u*,

[1] Understood thus, the principle, which is first stated in *Kāśikā* on Pāṇ. 1. 3. 2, leaves the explainers with a broad margin, too broad for Nāgojī. Hence he reinterprets it with a view of narrowing it down. LŚ on SK on Pāṇ. 1. 3. 2: *Pāṇinīyā ity asya Pāṇiniprabhṛtiproktā varṇā ity arthaḥ. pratijñā ca: 'ayam evam' iti kathanaṃ varṇānāṃ tattvajñāpako vyavahāraś ca . . . pratijñātāraś ca pratyāsattyaitacchāstrakartāra eva . . .*, wich amounts to it that the sense is: "The sounds taught by Pāṇini and so on (i. e. the authors of the Bhāṣya) are made recognizable [as] nasalized by Pāṇini and the authors of the Bhāṣya by telling us them to be nasalized or treating them as such [but there is no permission given to us to interpret sounds as nasalized without the explicit authority of the Bhāṣya]."

when substituted for *ṛ* or *ḷ* are followed by [*ra*, i. e.] an *r* or *l*." Thus he gets as *guṇa* for *ḷ* : *al*.

This *phakkikā*, "artful interpretative trick", is not the invention of Bhaṭṭojī. Already the Kāśikā on ŚS 6 says : *lakāre tv anunāsikaḥ pratijñāyate. tena 'ur aṇ rapara' ity atra pratyāhāragrahaṇāl laparatvam api bhavati*. "In the *la* [of ŚS 6 *laṇ*], however, a nasalized [*a*] is recognized. By this [recognition] it results that [an *a*, substituted for *ḷ*] is followed by an *l*, since in [Pāṇ. 1. 1. 51] *ur aṇ raparaḥ* [the *ra*-] can be taken as a *pratyāhāra* [for *r* and *l*]".

Also Kaiyaṭa makes use of it. In commenting on MBh on vārtt. 5 on. Pāṇ. 1. 1. 9 (I p. 63 l. 14), *ḷkārasya laparatvaṃ vakṣyāmi* "[in order to obtain the correct *guṇa* of *ḷ*, i. e. *al*] I shall [in addition to Pāṇ. 1. 1. 51 *ur aṇ raparaḥ*] teach that [an *aṇ*, substituted] for *ḷ* is followed by an *l*," he says: *vyākhyāsyāmīty arthaḥ. rapara ity atra ra iti laṇ iti lakārākāreṇa pratyāhāra āśrīyate tatrāntaratamyād ṛkārasyāṇ rapara ḷkārasya laparaḥ* "the sense [of Patañjali's *vakṣyāmi*: 'I shall teach'] is: 'I shall make an interpretation'. The *ra* in the expression 'followed by *ra*' in Pāṇ. 1. 1. 51 is taken as a *pratyāhāra* (*r*+ nasalized *a*) formed with the [nasalized] *a* of the *la* of ŚS 6 *laṇ*. This interpretation being applied (*tatra*) an *aṇ* substituted for an *ṛ* will be followed by an *r*, an *aṇ* substituted for an *ḷ* will be followed by an *l* according to the principle [laid down by Pāṇ. 1. 1. 50 *sthāne 'ntaratamaḥ*] of the nearst vicinity [having to be considered when deciding on which substitute should be chosen when several would be available]."

With all this Nāgojībhaṭṭa disagrees. His first and fundamental objection against Kaiyaṭa would be precisely that of modern historical criticism: we cannot understand Patañjali correctly if we twist his words, substituting for his plain *vakṣyāmi*: "I shall teach", a *vyākhyāsyāmi*; "I shall make an interpretation." Hence he says in his Uddyota: *. . .anye tu. . .apūrvaṃ vacanaṃ kāryam ity eva bhāṣyāśaya ity āhuḥ*. "Others, however, say: the intention of the Bhāṣya [when saying '*vakṣyāmi*'] is alone: 'A new (additional) teaching must be made' [that is: to Pāṇ. 1. 1. 51 *ur aṇ raparaḥ* has to be added: '*ḷkārasya laparaḥ*' or any other expression of the same purport: the shortest way would be to say: *lraparaḥ* instead of *raparaḥ*, taking *ur* to mean 'for *ṛ and ḷ*' according to vārtt. 5 on Pāṇ. 1. 1. 9]."

He also offers a reason why we should think that Pāṇ. himself did not want the *a* of ŚS 6 *laṇ* to be taken as an *anubandha*: *laṇsūtrasthākārasyānunāsikatve 'to rlāntasyety atra bhagavān Pāṇinir lakāraṃ noccārayet pratyāhāreṇaiva nirvāhāt*: "If the *a of* ŚS 6 *laṇ* were nasalized, the venerable Pānini would not pronounce the *l* in

his rule 7. 2. 2: *ato rlāntasya* [but say instead of *rlāntasya* simply *rāntasya*], since he would have obtained his purpose [of naming both: *r* and *l*] by using the [alleged] *pratyāhāra* [*ra*, i. e. *r* + *anubandha a*]."

This, however, is not a decisive argument. Nāgojībhaṭṭa himself would doubt its validity. For it is based on the same kind of inference as Kaiyaṭa's argument for considering the *a* of ŚS 6 *laṇ* to be an *anubandha*. It is an inference from a peculiar wording of a rule of Pāṇini's. Kaiyaṭa and those who agree with him say that from the expression *ra-* in Pāṇ. 1. 1. 51 we may infer that the *a* of ŚS *laṇ* is meant to be nasalized and hence an *anubandha*. Nāgojībhaṭṭa says that from the expression *rla-* in Pāṇini 7. 2. 2 we may infer that it is not. Actually he only proves that this sort of argumentation cuts both ways: we may prove by it almost anything. Because he thinks so, he has introduced his statement in the *Uddyota* by *anye tu*, which might be rendered: "others [who are more likely to be correct]".[2] His final view, his *siddhānta*, he would introduce by *pare tu* "others [who are correct]", which amounts, with him, to *bhāṣyatattvavidas tu*: "those who know the true meaning of the Bhāṣya." His *siddhānta* would not only contain a statement that he considers correct, but also the valid and decisive reasons for his doing so. These reasons can be found only by a close study of the Bhāṣya. The argumentation of the *Uddyota* we were dealing with could be followed without understanding the Bhāṣya; it rests on an inference from the bare text of Pāṇini.

In the LŚ, when discussing the statement of the SK on ŚS 6: *laṇsutre 'kāraś ca*: "also the *a* in ŚS 6 *laṇ* [is an *it*]", Nāgojībhaṭṭa gives his true *siddhānta* on the question: *pare tu. . . asyānunāsika-*

[2] *Kecit*, on the other hand, always refers to "certain [scholars]," whose opinion Nāgojī does not accept because it contains assumptions that are without the support of, or even against, the Bhāṣya. Thus he gives in PŚ paribhāṣā 56 and its defence as the opinion of "certain scholars": *kecit . . . āhuḥ* (PŚ p. 61 l. 7 – p. 62 l. 14), but his own contrary view, which is in agreement with the Bhāṣya, he introduces by *pare tu* (p. 63 l. 10). The view taken by paribhāṣā 4, which he considers incorrect, the view of paribhāṣā 5 being "alone proper" (. . . *eva nyāyyam*, PŚ p. 5 l. 17), he gives in LŚ on SK on Pāṇ. 1. 1. 71 as the opinion of "certain scholars": *kecit . . . āhuḥ*, and the view expressed by paribhāṣā 5, which is supported by the Bhāṣya, he frames by *pare tu . . . āhuḥ*. Kielhorn is, for example, wrong in paraphrasing "*kecit*" of PŚ p. 2 l. 4 by: "*bhāṣyatattvavidas*" (Transl. p. 7 note 2), as it is obvious that their conception is in flagrant contradiction to the Bhāṣya. Matters have been obscured by later commentators of Nāgojī, who, in certain cases, wanted to accept solutions that appealed to them more than Nāgojī's, being inclined to relent somewhat in their attitude towards later *phakkikās*. On such occasions, they try to maintain that Nāgojī's *siddhānta* is the opinion introduced by *kecit*. Cf. e. g. Kielhorn, Transl. p. 440 note 1 on *kecit* in PŚ p. 93 l. 6. The view given here as that of *kecit* is indeed very ingenious, but certainly not that of the Bhāṣya.

tvam aprāmāṇikam ur aṇ rapara ity atra lagrahaṇaṃ kartavyam eva. . .ity āhuḥ: "others however [who know the true meaning of the Bhāṣya] say: . . . the nasalization of the *a* [in ŚS 6 *laṇ*] is without valid authority. In Pāṇ. 1. 1. 51 the sound *l* has to be actually added [and not gained by an interpretative device]." In giving the reasons for this view, he neither relies wholly on the observation of Pāṇini's speech usage in 7. 2. 2, to which he adds other analogous observations, nor on the plain sense of Patañjali's *vakṣyāmi*, but – with a truly formidable array of arguments, which show his command of the *Mahābhāṣya* – he proves that the assumption of a nasalized *a* in ŚS 6 is in evident conflict with explicit statements and implicit assumptions of other passages of the Bhāṣya, and that, besides, it leads to insurmountable logical difficulties.

2. Still more complicated is the history of the interpretation of Pāṇini 1. 3. 3 *hal antyam* [*upadeśe . . . it* 1. 3. 2], which, naturally, would have to be translated: "a finishing *hal* (= consonant) [used in the *upadeśa*] is termed *it*." Already Kātyāyana (vārtt. 3 on Pāṇ. 1. 3. 3) has noted that this formulation presents a logical difficulty. We can only understand the expression *hal* to mean "a consonant" after knowing what is an *it*, because it is formed from the *ha* of ŚS 5 (*ha ya va raṭ*) and the *l* of ŚS 14 (*hal*) in so far as this is an *it*, according to Pāṇ. 1. 1. 71 *ādir antyena sahetā*. But only from Pāṇ. 1. 3. 3 do we learn that the *l* of ŚS 14 *hal is* an *it*. Our understanding, then, of the term *hal* is dependent on our understanding the term *it*, and our understanding of the term *it* is dependent on our understanding the term *hal*. We are confronted with a classical instance of an *itaretarāśraya* ('reciprocal dependence').

The way the SK gets rid of the difficulty is well known to every Pāṇinīya. Bhaṭṭojī reads Pāṇ. 1. 3. 3 twice, interpreting it differently each time. First he understands: *halantyam* "the last [element] in ŚS 14 *hal* is to be termed *it*." Hereby it becomes possible to form the *pratyāhāra hal* by Pāṇ. 1. 1. 71 from the beginning of ŚS 5 *ha-* and the *l* of ŚS 14 *hal*, as meaning 'consonant'. Then he takes Pāṇ. 1. 3. 3 again and understands: *hal antyam*: "an ending consonant in the *upadeśa* is to be termed *it*." Hereby it becomes possible to form all the other *pratyāhāras*.

Kaiyaṭa has adopted another method. In his Pradīpa on Patañjali on vārtt. 4 on Pāṇ. 1. 3. 3 (I p. 261 l. 20 f.) he says: *pūrvaṃ lakārasyetsaṃjñā vidheyā. tena hal iti pratyāhāra upapadyate. tatra hal ca l ceti samāhāradvandvaṃ kṛtvā saṃyogāntasya lopa iti lakāro lupyate*: "first the term *it* must be taught for *l*. By doing so, the *pratyāhāra hal* ('consonant') is correctly obtained. This being so (*tatra*) [it must be assumed that] an *l* has disappeared

according to Pāṇ. 8. 2. 23 (*saṃgogāntasya lopaḥ*), after a *samāhāra-dvandva* [according to Pāṇ. 1. 2. 69] has been formed [of the original form **hal-l*] in the sense '*hal* and *l*'." We should consequently interpret Pāṇ. 1. 3. 3 *hal antyam*: "a finishing *l* in the *upadeśa* is termed *it* and [after forming with the help of this knowledge the *prahyāhāra hal* 'consonant'] also a finishing consonant in the *upadeśa* is termed *it*." Kaiyaṭa need not read Pāṇini's rule twice as does the SK.

This time Nāgojī shows his impatience with Kaiyaṭa's tricks still more distinctly. Patañjali, siding with Kātyāyana vārtt. 3 and 4 on Pāṇ. 1. 3. 3, is also of the opinion that first of all we ought to be told that *l* is to be termed *it*, so that we can understand *hal* to mean "consonant" in Pāṇ. 1. 3. 3; he further says (I p. 261 l. 20 f.): *lakāranirdeśaḥ kartavyaḥ. hal antyam itsaṃjñaṃ bhavati. lakāraś ceti vaktavyam*: "*l* has to be specifically designated [i. e. added to Pāṇini's formulation *hal antyam*]. [Pāṇini 1. 3. 3 means:] 'A finishing '*hal*' is termed *it*.' There must be taught: 'also a [finishing] *l*'." Kaiyata again implies that Patañjali's statement cannot be taken verbally. On this Nāgojībhaṭṭa comments in the Uddyota: *evaṃ ca bhāṣye kartavyapadaṃ vyākhyeyaparam iti bhāvaḥ. vastuto bhāṣye kartavyapadaṃ yathāśrutam eva. Kaiyaṭas tu cintyaḥ*: "and thus the underlying idea [of Kaiyaṭa's explanation of Bhāṣya I p. 261 l. 20 f.] is: the word '*kartavya*', [used] in the Bhāṣya, has the sense of *vyākhyeya* ['to be gained by interpretation']. In reality the word *kartavya*, [used] in the Bhāṣya, is [to be taken] in its literal sense ('as it is heard': it must, then, mean: 'has to be made'). Kaiyaṭa, however, is to be looked upon with suspicion."

He goes on to show that neither could the disapperance of the final *l* in an alleged **hall* be justified by the correctly understood rule Pāṇ. 8. 2. 23, nor would the *dvandva hal-l*, presupposed by Kaiyaṭa, be logically correct. Then he winds up his discussion: *ata eva bhāṣye nirdeśaḥ kartavya ity uktam. nirdeśa uccāraṇam. na tu luptanirdiṣṭa ity uktam*. "it is just for these reasons that it was said in the Bhāṣya: [*lakāra-*]*nirdeśaḥ kartavyaḥ* (a *nirdeśa* of *l* must be made), *nirdeśa* is 'pronouncing'[3]. But it was not said: [*lakāraḥ*] *luptanirdiṣṭaḥ* ('[the *l*] is [to be assumed to be] expressed [in a] disappeared [shape]')." The true *siddhānta* of the Bhāṣya is, according to Nāgojībhaṭṭa, contained in Patañjali's remark on vārtt. 5 (I p. 261 l. 23). If Kaiyaṭa meant to give a refutation of vārtt. 4 by his interpretation of Patañjali on this vārtt., he is wrong, "as", says Nāgojī, "it is proper to refute [the view of vārtt. 4] only in the

[3] Cp. MBh I p. 13 l. 7, III p. 174 l. 3: *diśir uccāraṇakriyaḥ* "the root *diś* signifies the action of pronouncing."

fashion that will be taught by Patañjali [on vārtt. 5]: . . . *bhāṣya-kṛdvakṣyamāṇarītyaiva pratyākhyānasya nyāyyatvāt.*

I hope from these two examples it will become clear also to those not familiar with greater parts of the writings of Nāgojī-bhaṭṭa, that the criticism he levels at his predesessors, chiefly Kaiyaṭa, who may be called the Father of the Pāṇini interpretation prevalent at Nāgojī's time, does not only flow from his greater dexterity and resourcefulness, but, rather, is founded on a strict principle. We may formulate it thus: Everything necessary for the interpretation of Pāṇini can be found in the Bhāṣya. We have no right to make any assumptions or to use any devices for which there is no authority in that great work. Rather, we have to concentrate our efforts on ascertaining the true and final views of Patañjali. In pursuing this admittedly difficult task we must take, above all, his statements at their face value and refrain from twisting the plain sense of his words into what would suit our own purposes.

The overwhelming success with which Nāgojī vindicates his principle is, of course, largely due to the acumen by which he shows, in every single instance, that all the later assumptions and devices are not only unnecessary, but often would be also logically or technically incorrect, while Patañjali's view is unimpeachable. For the sake of brevity, I have left this latter point somewhat in the background, as we are here chiefly interested in the principle. We may even leave it open whether Nāgojī is really always right: later commentators do not accept all his statements and, sometimes, even return to former views.

Nāgojī's principle is that, in explaining Pāṇini, we have to rely on the Bhāṣya, and the Bhāṣya only. For this principle Nāgojī fights in his three works (the *Uddyota*, the LŚ and the PŚ,); it actually is their chief motive. This principle has a theoretical justification, which Nāgojī traces back – characteristically – to the Bhāṣya itself. The main passage defending his theoretical position is his commentary on the first *paribhāṣā*, which latter runs:

vyākhyānato viśeṣapratipattir na hi saṃdehād alakṣaṇam

"The specific sense [of an expression in a *śāstra*] is obtained from interpretation. For there cannot be [assumed to be given a definition which is a] non-definition [just] because there is a doubt [as to its specific sense]."

Translated thus, in what I may call a naive and straightforward manner, it would voice a principle that any modern philologist would follow. In interpreting a given text, our basic assumption is that the author means to make sensible statements

and to be consistent with himself. Our endeavour is to construct and understand his sentences so as to yield sense and consistency. It is, of course, the fundamental principle of Patañjali. It is hardly a chance that in the very beginning of his exegetic commentary on the Vārttika, when discussing the first word of the first vārttika: *siddhe*, he has recourse to it (I p. 6 l. 26).

If we put the question here as to what he actually means by *vyākhyāna*, it would appear that it is something very similar to, if not quite identical with, what *we* understand by "interpretation".

Patañjali has pointed out (I p. 6 l. 17–20) that, firstly, *siddha* is a synonym of *nitya* "eternal", as may be ascertained from its being used with reference to things that are "fixed" (*kūṭastha*)[4] and "immovable" (*avicālin*) like "heaven", "earth" and "space", but that, secondly, it is also used in the sense of "well made, made ready" with reference to things "that must be produced" (*kārya*) like "gruel", "soup", or "porridge". How, then, are we to know, that Kātyāyana in his first vārtt. uses *siddha* in the sense of "eternal" (l. 20 f.)? We may give different answers:

1. We may say that in another grammatical work, the Saṃgraha, *siddha* must have been used as "eternal" as, here, it appears as the opposite of *kārya*. We may assume that Kātyāyana has followed the usage of the Saṃgraha (l. 21 f.).

2. We may say that Kātyāyana has used *siddhe* instead of *siddha eva*, which would mean "only well finished", that is "not to have to be well finished (*sādhya*)". There are analogies for such usage (l. 22–24).

3. We may, further, say that Kātyāyana has said *siddha* instead of *atyantasiddha* "strictly *siddha*", as we can say e. g. *Datta* instead of *Devadatta* (l. 24 f.).

We need not, however, go to all this trouble. In reality it is not necessary either to refer to the Saṃgraha (answer 1), or to make any special linguistic assumption (answer 2 and 3). We shall, by applying *paribhāṣā* 1, "find out by interpretation": *athavā 'vyākhyānato viśeṣapratipattir. . .alaksaṇam' iti vyākhyāsyāmaḥ* (l. 26 f.). In distinguishing '*vyākhyāna*' from the procedures he has tried first (answer 1–3), Patañjali obviously means to say: Since it is an established fact that *siddha* may be used both in the sense of "eternal" and in that of "made ready, well done" and, hence, there may arise a doubt (*sandeha*) as to the sense in which Kātyāyana uses the word in his first vārttika, we have to look at the context of the

[4] *Kūṭastha* in the MBh always beside *avicālin* (cp. Pathak and Chitrao, Word Index). Cp. *Bhag. Gītā* 12. 3 *kūṭastham acalam*. See also Edgerton's note on *Bhag. Gīta* 6. 8 (Harv. Or. Ser. 38 p. 183).

whole first vārtt. (*siddhe śabdārthasambandhe. . . śāstreṇa dharmaniyamaḥ. . .*) and to ascertain from the fact that it yields a consistent sense only if we take *siddha* in the sense of *nitya*, that it is indeed used in this sense[5].

We might say that the application of this kind of *vyākhyāna* "interpretation from the context" is so self-evident as to make it almost unnecessary to mention it. Ordinarily we do not say, when explaining or translating an author of antiquity: I have, in each instance, taken his words in that sense which allows me to understand his sentences consistently.

Yet, Patañjali, when dealing with Pāṇini – and not any longer with Kātyāyana – seizes the first opportunity to wring from his author a special permission to "interpret" him.

On ŚS *laṇ* he points out that Pāṇini's using the *anubandha ṇ* twice (once in ŚS 1, *a i u-ṇ* and once in ŚS 6 *la-ṇ*) would lead to ambiguities each time Pāṇini mentions the *pratyāhāra aṇ* or *iṇ*. Each time we may feel doubtful whether he wants us to understand the terms as formed with the *ṇ* of the first or the sixth ŚS (I. p. 34 l. 4 f.). He goes on to show that in each single case a decision becomes possible when we look closely (p. 34 l. 5 – p. 35 l. 15). In 6. 3. 111 *ḍhralope pūrvasya dīrgho'ṇaḥ* it can be only the question of substituting "a long [vowel]" for "a vowel". Since Pāṇ. explicitly says "for *aṇ*", he can only mean "for certain vowels": hence "*aṇ-as*" must be formed with the *ṇ* of ŚS 1 (p. 34 l. 5–9). In an analogous manner we are able to ascertain that Pāṇ., when saying *iṇ*, always means it to be formed with the *ṇ* of ŚS 6, and when saying *aṇ*, he means it to be formed with the *ṇ* of ŚS 1, except for 1. 1. 69, where he forms *aṇ* with the *ṇ* of ŚS 6. In this case Patañjali thinks that Pāṇini has given a special "indication" (*jñāpaka*) how it should be understood, by teaching 7. 4. 7 "short *ṛ*" (*ṛt*) as a substitute, as this would be necessary only if 1. 1. 69 applies to *ṛ* also, which then must, in this case, be included in the *pratyāhāra aṇ*. That is: *aṇ* in 1. 1. 69 must be formed with the *ṇ* of ŚS 6 (p. 35 l. 6–10).

[5] Both Kaiyaṭa and Nāgojī seem to miss Patañjali's point by bringing in, at this stage of the discussion, the dogma of the eternal nature of speech sound. They can hardly be right as "the eternal nature of the words etc." (*nityatvaṃ śabdādīnām*: Kaiy.) or "the eternal nature of the words, the meanings and their connection" (*padārthasaṃbandhānāṃ nityatvam*: Nāg.) is not yet considered to be "settled" (*sthitam*: Kaiy.) by Patañjali, certainly not in the Saṃgraha (*saṃgrahādau sthitam*: Nāg.). There the question was examined as a chief topic (MBh I p. 6 l. 11 f.): *tatra tv eṣa nirṇayo: yady eva nityo'thāpi kārya ubhayathāpi lakṣaṇaṃ pravartyam* "there (in the Saṃgraha), however, the following decision [is made]: whether word is 'eternal' or 'to be produced', in both cases [grammatical] description by definition has to be undertaken" (MBh I p. 6 l. 13 f.).

Only after discussing each single instance and finding out how each rule involved can be shown to be unambiguous, Patañjali poses the question (p. 35 l. 15 f.) why the *ṇ* should be used twice as an *anubandha*, and gives the answer: *etaj jñāpayaty ācāryo bhavaty eṣā paribhāṣā: vyākhyānato viśeṣapratipattir na hi saṃdehād alakṣaṇam iti. aṇuditsavarṇaṃ parihāya pūrveṇāṇgrahaṇaṃ pareṇeṇgrahaṇam iti vyākhyāsyāmaḥ*: "thereby the teacher (Pāṇini) makes us recognize that there exists the following maxim: 'From the interpretation etc.' We shall [consequently] interpret (i. e. find out by interpretation): except in Pāṇ. 1. 1. 69 the term *aṇ* is formed with the *ṇ* of ŚS 1, the term *iṇ* is formed with the *ṇ* of ŚS 6."

I think, after examining this passage of Patañjali, it becomes obvious why he wants to have Pāṇini's specific approval for his procedure. The "interpretation" he brings to bear on Pāṇini is of a kind distinctly different from that "interpretation from the context" he uses when dealing with Kātyāyana. This latter is simple and does not need any special justification. So, Patañjali does not tell us that Kātyāyana by using an ambiguous expression in the very beginning of his work means "to make us recognize" that we are free to apply it, but finds out another motive for Kātyāyana using the word *siddha* (p. 6 l. 27 – p. 7 l. 7). The *vyākhyāna* which Patañjali applies to Pāṇini may also be called "an interpretation from the context," but it strains the possibilities that would offer themselves by the application of this principle to the utmost. It is in fact a "technical interpretation", which at every step has recourse to assumptions that are by no means obvious and self-evident and which is developed here into a special art that requires the skill of a virtuoso. In the context of Patañjali on ŚS 6 *vyākhyāna* means: "technical interpretation which consists in applying the principles laid down in special *paribhāṣās* and in making use of all kinds of artful devices, as the assumption of a *jñāpaka*, a *vyavasthita-vibhāṣā* etc., which have been developed by the exegetic efforts of the Pāṇinīyas."

With Kaiyaṭa, "*vyākhyāna*" is something still more elaborate. Commenting on the sentence of Patañjali on ŚS 6 '*vyākhyānato viśeṣapratipattiḥ*' (p. 35 l. 16 f.) he says: *nyāyād āgamād vā śabdaśaktir anusaraṇīyety arthaḥ* "the meaning is: the force [i. e. the possible meaning, the sense] of an expression has to be found out (lit. 'followed', i. e. 'hunted down like a dear by the hunter') from reasoning (*nyāya*) or tradition (*āgama*)." By *nyāya* Kaiyaṭa must mean, broadly speaking, what we stated to be the sense of *vyākhyāna* in Patañjali.[6] By *āgama* he can hardly understand anything

[6] More precisely: it is the application of the "means of cognition"

else but *upadeśaparaṃparā* (this Nāgojī's gloss in the Uddyota): "the traditional teaching". That is to say: he is of opinion that in interpreting Pāṇini we are entitled to make use also of what former teachers, who can be looked upon as authoritative, have stated to be the meaning of a formulation. There is an "uninterrupted chain" (*paraṃparā*) of teaching reaching back to Pāṇini. Amongst such teachers he would count scholars like the authors of the *Kāśikā* or Jinendrabuddhi, the author of the *Nyāsa*.

It is precisely this which Nāgojī will not accept as the sense of "*vyākhyāna*" as applied to Pāṇini. The *upadeśaparaṃparā*, he would maintain, is of no value, as soon as it disagrees with an explicit statement or an implicit opinion of the Bhāṣya. This is implied by his procedure in all his grammatical treatises. He never hesitates to disagree with representatives of the *upadeśaparaṃparā* – be they such highly renowned scholars as Kaiyaṭa or Bhaṭṭojī – when he thinks that they deviate from what has been explicitly laid down or implied by Patañjali. Nor would Nāgojī hold that in dealing with Pāṇini we are to follow our own "logical reasoning[7]":

(*pramāṇa*) "inference" (*anumāna*), whereas *āgama* contains "revelation" (*śruti*) in so far as it goes back by unbroken tradition (*paraṃparā*) to revelation received by Pāṇini. Both these "means of cognition" have to supply what cannot be learnt from understanding the "immediately perceptible" (*pratyakṣa*) sense. Cp. for example the confrontation of *ānumānika* "established by inference" and *pratyakṣasiddha* in PŚ p. 45 l. 10. Kaiyaṭa's conception becomes quite clear from *Pradīpa* on Pat. I p. 6 l. 26 f. (*athavā ... vyākhyāsyāmaḥ*): *nyāyād vā 'nityatvaṃ śabdādīnāṃ sthitam' ity āha*: *athaveti*: "Patañjali says *athavā ... vyākhyāsyāmaḥ* [meaning]: or rather [we shall interpret] from reasoning, [knowing] that the eternal nature of the words is settled." *na hi saṃdehamātrād alakṣaṇatā bhavati, punaḥ pramāṇāntareṇa niścayotpādāt*: "[Patañjali, by saying: *na hi saṃdehād alakṣaṇam* means:] there does not, because of a mere doubt [as to the *pratyakṣa*-sense], exist a 'non-definition', but [on the contrary, there does exist a definition], since a decision [on the doubtful point] can be correctly obtained by another 'means of cognition' [*anumāna* or *śruti*, in this case by *anumāna*]".

Since Nāgojī does not want, as will be shown presently, the *vyākhyāna* to have to do with *nyāya*, he construes Kaiyaṭa's *nyāyāt* with *sthitam*: *vṛddhavyavahārād eva padārthasambandhānāṃ nityatvaṃ sthitam iti*: "[the sense of Kaiyaṭa's sentence: *nyāyāt ... sthitam* is:] '[from reasoning by inference] from the behaviour of old people [who talk precisely as we do] the eternal nature of word, meaning and their connection is settled'." For the rest of his comment see below, Note 7.

[7] This we may apply when dealing with Patañjali, cp. Nāgojī's remark on Kaiyaṭa on MBh I p. 35 l. 16 (below p. 59). When dealing with the interpretation of Kātyāyana, Nāgojī seems careful to avoid the term *nyāya* in Uddyota on Kaiyaṭa on Pat. I p. 6 l. 26 f. He reconstructs Kaiyaṭa's sentence, which would imply a *nyāyād vyākhyānam* with regard to Kātyāyana (cp. above Note 6). He rather distinguishes a *niryuktikaṃ vyākhyānam* "an interpretation without 'fittingness' (i. e. 'an assumption, which makes the statement to be in fitting')", from which contradictory results may be obtained with equal right, from a different (i. e. *sayuktikam*) *vyākhyānam*, which would be that used by Patañjali in explaining Kātyāyana's *siddha*. It is "with fittingness" in so far as it is based on the principle of the eternal

on the contrary, again we have to rely on the Bhāṣya. This is the reason why, in commenting on the traditional list of the *paribhāṣās*, he takes so much pain to show that those *paribhāṣās* that are not explicitly formulated or, at least, indicated or implied by some procedure of the Bhāṣya have "no authority" and can be dispensed with. For the same reason he refutes the assumption of every single *jñāpaka*,[8] *vyavasthitavibhāṣā*[9] or any other device that has been introduced into Pāṇini interpretation without the support of Patañjali.

Nāgojī's conception of "*vyākhyāna*" is altogether different. But in order to vindicate the correctness of his view, he is forced to take a somewhat roundabout way. He seems to be in a predicament.

First of all, Nāgojī does not like Patañjali to say with reference to the establishment of *paribhāṣā* 1: *jñāpayaty ācāryaḥ*. For this expression is ordinarily used when it is a question of what technically is called a '*jñāpaka*' (cp. Kielhorn, Translation PŚ p. V. f.), while the use of *ṇ* in ŚS 1 and 6 technically is not a *jñāpaka* in so far as it does not become *caritārtha* "fulfilling a purpose of its own" even after *paribhāṣā* 1 is accepted (Kielhorn o. c. p. V note 3). Patañjali ought to have said – not *jñāpayati* "he makes us recognise", but – *bodhayati* "he makes us aware of it." There is, I think, also a less technical reason. A *jñāpaka* "makes us recognize" a thing we cannot find out by ourselves, as, for an example, the special sense in which Pāṇini has chosen to use a certain expression – e. g. the *pratyāhāra aṇ* – when he might have chosen to use it in quite a different sense as well. "We are made aware", on the other hand, of a thing we might have found out ourselves, like the principle of the first *paribhāṣā* as Nāgojī understands it. Even without Pāṇini giving a special indication, this principle would have to be accepted; his using the *anubandha ṇ* twice is only in the nature of a friendly help; it is a reminder for the less acute.

Secondly, Nāgojī does not want to say explicitly that Kaiyaṭa on Pat. I p. 35 l. 16 f. is wrong. For in this case it would be difficult to show by immediately persuasive arguments that his explanation is *against* the Bhāṣya. Nāgojī's view is actually supported only by his own conviction as to what the Bhāṣya must have meant, even

nature of the words etc., which, on its part, is derivable from *nyāya*. Also according to my own interpretation, Patañjali's *vyākhyāna* could be called *sayuktika*; I differ from Nāgojī only in referring the "fittingness" not to the dogma of the eternality of the words etc., but to the context of the whole first vārttika.

[8] Cp. e. g. Kielhorn, Transl. PŚ p. XVII.

[9] Cp. e. g. Nāgojī LŚ on SK on Pāṇ. 6. 1. 123, where he establishes *bhāṣyoktātiriktavyavasthitavibhāṣāṇām aprāmāṇikatvam* – "the principle that there is no authority for [assuming] *vyavasthitavibhāsās* beyond those explicitly taught in the Bhāṣya."

though, as we shall see, this conviction springs from a deep insight into the character of the Bhāṣya as distinguished from any other link in the chain of the *upadeśaparaṃparā*.

Consequently, Nāgojī resorts to a scholastic trick, exactly of the same order which Kaiyaṭa uses so often *vis-à-vis* the Bhāṣya: he "interprets" Kaiyaṭa in such a way as to make him say what he (Nāgojī) himself thinks to be correct. He purposely misunderstands him, in order to avoid letting him take a wrong view on this important point[10]. This procedure makes matters a bit difficult for us.

In his Uddyota on Kaiyaṭa's remark on Patañjali I p. 35 l. 16 f.: *nyāyād āgamād vā śabdaśaktir anusaraṇīyety arthaḥ*, which, taken at its face value, must have been meant as a paraphrase of *paribhāṣā* 1 in the way I translated above, Nāgojī makes it the answer to the question, which troubles *him*: how Pāṇini's procedure of using the *anubandha ṇ* twice could be spoken of as a *jñāpaka*: *nanu jñāpite 'pi pravartakatayā nivartakatayā vā nāsya cāritārthyam ata āha 'nyāyād' iti*: "Kaiyaṭa says: '*nyāyād āgamād vā... ity arthaḥ*' in answer to the question: Can it not be said that this [procedure of affixing the same *anubandha ṇ* twice] does not fulfil a purpose of its own by either enjoining or forbidding [something specific] even after making us recognize [the principle in question]?" And after commenting on the expressions *nyāya* and *āgama* he continues: *tatsiddha evāyam artho ṇakārānubandhanarūpasvavyavahāreṇa bodhyata ity arthaḥ* "The meaning [of Kaiyaṭa's answer to this question] is: by this [i. e. logical reasoning (*nyāya*) and tradition (*āgama* = *upadeśaparaṃparā*)] the following meaning [of Patañjali's expression: *taj jñāpāyati* "hereby he makes us recognize"] is correctly established as: 'by his [the author's] procedure that consists in his using the *ṇ* as an *anubandha* [twice], we are made aware [of the principle expressed by paribhāṣā 1].'

There is one last stumbling block to be removed. Nāgojī does not want to understand Patañjali's *vyākhyāsyāmaḥ* (I p. 35 l. 18) as a reference to the exegetical procedure he adopted when dealing with the rules containing the *pratyāhāras aṇ* and *iṇ* (I p. 34 l. 5–p. 35 l. 15); '*vyākhyāna*' should mean something different. Hence he goes on to say: *evaṃ ca vyākhyānenaiva pūrvaṇakāreṇa kecit, kecit*[11] *paraṇakāreṇeti nirṇaye jñāpakānusaraṇa-*

[10] With all his criticism of Kaiyaṭa, Nāgojī remains a most generous opponent. Whereever it is possible, he tries to save Kaiyaṭa's formulation by showing it to be capable of being interpreted in a way that would yield an unimpeachable view. It would appear to be the result of a deliberate arrangement that his last sentence in PŚ contains a reference to a correct opinion of Kaiyaṭa.

[11] Some editions read *kecit* only once, which makes the sentence difficult, if not incapable, of construction.

kleśo vṛtheti sūcitam "and thus [i. e. by Patañjali's remark I p. 35 l. 15–18] a hint is given that insofar only by interpretation is it decided that certain *pratyāhāras* [of the form *aṇ*] are formed with the *ṇ* of ŚS 1, and certain *pratyāhāras* [of the form *aṇ* and *iṇ*] are formed with the *ṇ* of ŚS 6, the trouble of hunting for '*jñāpakas*' [as it was done in the preceding passage] is futile." The same view is expressed in PŚ on *paribhāṣā* 1 (ed. Kielhorn, p. 1 l. 12): . . . *ācāryavyavahāreṇa saṃdehanivṛtter vyākhyānātiriktanimittānapekṣatvaṃ bodhyata iti yāvat*: "this amounts to it that by the procedure of the *ācārya* . . . we are 'made aware of it' that the removal of a doubt [as to the precise sense of an expression used by Pāṇini] depends on no other means but 'interpretation'."

If, then, *vyākhyāna* is distinct from, and opposed to, "hunting for *jñāpakas*", or, more generally speaking, to argumentation based on the application of technical devices and logical maxims, what is it then? Nāgojī gives us his view in his explanation of *paribhāṣā* 1 in PŚ. He glosses the expression of the *paribhāṣā*: *vyākhyānato* by *vyākhyānāc chiṣṭakṛtāt* "from the interpretation done by the learned." Kielhorn did not grasp the full purport of this terse, but momentous formulation. Most certainly, Nāgojī does not mean by "*vyākhyāna*" that simple and elementary "*vyākhyānaṃ ṣaḍvidham*" defined by the little verse referred to by Kielhorn, Transl. p. 2 note 1. And most certainly, Nāgojī does not mean by *śiṣṭa* "the author of the Bhāṣya and others" as suggested by Kielhorn o. c. p. 2 note 3. He simply cannot think of learned men in general, of scholars like Kaiyaṭa and Bhaṭṭojīdīkṣita. It is just the "interpretation" of such rightly renowned scholars he so often thinks to have to be "looked upon with suspicion" (*cintya*) in truly "interpreting" Pāṇini. It seems evident that by *śiṣṭa* he means those learned Brahmins of Āryāvarta, whom Patañjali represents as the "*śiṣṭa*" in a characteristic context. It is a passage just as beautiful as it is interesting.

The *śiṣṭa*, Patañjali says (III p. 174 l. 4 f.), are not just "grammarians". Brahmins are recognized as *śiṣṭa* from their home (*nivāsa*) and their [modest, righteous, unselfish and studious] conduct (*ācāra*) (*nivāsata ācārataś ca* l. 6 f.). This conduct exists only in Āryāvarta (*sa cācāra Āryāvarta eva* l. 7):

etasminn Āryanivāse ye brāhmaṇāḥ kumbhīdhānyā alolupā agṛhyamāṇakāraṇāḥ kiṃcid antareṇa kasyāścid vidyāyāḥ pāragās tatrabhavantaḥ śiṣṭāḥ.

"Those Brahmins [who live] in this home of the Aryans, whose grain is in [only one] earthen vessel, who are not greedy,

who do not seize upon a cause[12], who have, on account of[13] something or other (i. e. not necessarily for the purpose of learning Sanskrit), gone to the end of some science or other [not necessarily of the science of grammar] – those venerable ones are the *śiṣṭa*."

A *śiṣṭa* would use correct words even without having studied grammar, for his is "a favour of fate or a particular nature": *daivānugrahaḥ svabhāvo vā* (l. 13). The *śiṣṭas* are authority with regard to correct speech usage (*śiṣṭāḥ śabdeṣu pramāṇam* l. 10). It is from them that we can find out those details that are not unambiguously or not at all taught in the Aṣṭādhyāyī. This is the meaning of the expression *yathopadiṣṭam* in Pāṇ. 6. 3. 109, *upadiṣṭam* having to be paraphrased: *śiṣṭair uccāritāni* "used in speech by the *śiṣṭa*, i. e. the Brahmins of good conduct living in Āryāvarta" (l. 2–4).

When, in the Uddyota on Pat. I p. 35 l. 15–18, opposing *vyākhyāna* to *jñāpakānusaraṇakleśa* and, in the PŚ, explaining the expression *vyākhyānatas* of *paribhāṣā* 1 as *vyākhānāc chiṣṭakṛtāt*, Nāgojī makes it quite clear that by "interpretation" he understands "the interpretation of the rules of Pāṇini in the light of the speech usage of the *śiṣṭa*". In other words, : it is a *lakṣyānusāri vyākhyānam* (PŚ p. 7 l. 18) "an interpretation that [does not hunt for *jñāpakas* by applying interpretative devices, but] hunts for that which is to be defined [by the definition (*lakṣaṇa*) of the grammar of Pāṇini, i. e. the good speech usage of the *śiṣṭa*]."

Nāgojī shrewdly recognized that, in explaining Pāṇini, Patañjali was in quite a different position from that of any later commentator. All the later commentators are not able to explain Pāṇini by confronting his rules with their own or others' *living* speech. They have learned Sanskrit in school and must consider correct what the grammar says. Hence they have no authority by which to settle the question whether the usage they infer by "logical reasoning" is correct. By hunting up in some way or other a *jñāpaka* they cannot

[12] The specific sense of the expression is difficult to gauge. R. G. Bhandarkar, Collected Works Vol. IV p. 582 paraphrases: "who do good disinterestedly". It might also be: "who do not seize upon a cause [for studying the Veda]" i. e. who consider the study of the Veda a *niṣkāraṇa dharma* (cp. Patañjali I p. 1 l. 19 f.), or: "a cause [for wrath etc.]" (cp. *kāraṇakopa* "having wrath with a cause", see Apte, Dict.), or "a cause [for partiality]" (cp. Manu-Smṛti 8. 347 *mitrakāraṇāt*) or "a cause [for suing somebody by law]" (cp. *kāraṇavādin* "plaintiff"). Or could *kāraṇa* here be used in the sense of 'interest' (the 'interest' being commonly the 'cause' for lending money): 'who do not take interest [when they have given a loan]'?

[13] (Cp. Apte s. v. *antareṇa* b). Bhandarkar l. c.: "without any effort." I find it difficult to accept this. *antareṇa* "without" is used by Patañjali in hundreds of places and everywhere the accusative construed with it follows, unless it be a relative pronoun (MBh II p. 388 l. 15). Especially frequent is *antareṇa yatnam* "without effort", which shows also that we should have at least *kaṃcit*.

establish a valid inference: *bhāṣyānuktajñāpitārthasya sādhutāyā niyāmakatve mānābhāvāt* (PŚ. 94 l. 9 f.) "since there is no standard [that may be used] in determining the correctness of the purpose [of an expression or formulation of Pāṇini's] that is [allegedly] established by a *jñāpaka*, [but] not taught by the Bhāṣya." In contradistinction to all the later Pāṇinīyas, Patañjali knows Sanskrit as a *living* language. He can draw on the usage of the *śiṣṭa* of Āryāvarta. He is one of these *śiṣṭa* himself. His Sanskrit would be perfect, even if he had not happened to be a *vaiyākaraṇa*. Nāgojī, too, has to rely on the authority of someone who speaks Sanskrit not because he has learned it in school, but by "the favour of fate or his own peculiar nature [as a *śiṣṭa* of Āryāvarta]." This someone is for him Patañjali. His – perfectly justified – admiration for Patañjali's acumen and learning is even surpassed by his regard for him as a *śiṣṭa*, a learned Brahmin distinguished by *ācāra* and hence an authoritative and exemplary speaker of the sacred language. When Patañjali makes an assumption in interpreting Pāṇini, when he states a *vibhāṣā* to be *vyavasthitā* or a particular expression or procedure of the Aṣṭādhyāyī to be a *jñāpaka*, Nāgojī feels safe in following him. For here he has "a standard, by which to determine the correctness of the purpose": Patañjali's knowledge of the *living* speech.

How does Nāgojī find out that Patañjali was a *śiṣṭa*? We may say: by following Patañjali's own hint (III p. 174 l. 14 f.): *evam eṣā śiṣṭajñānārthāṣṭādhāyī* "thus this Aṣṭādhyāyī has the purpose to [allow to] recognize a *śiṣṭa*."

I think, we can agree that Patañjali's prose deserves to be looked upon as an exemplary model. It is terse, but precise and vigorous. And if any Sanskrit prose comes near to the most vivid form of spoken language, which is free discussion, it is Patañjali's. Despite the technical intricacies involved and the scholastic nature of the topics discussed, we feel in it the breath of life. In its elliptical style, it imitates the natural ways of conversation; in the quick sequences of question, answer and counter-question, in its short sentences and its lack of cumbrous compounds it is a happy literary stylization of everyday speech. Also from a modern historical point of view we cannot but admit that Nāgojī's principle of explaining Pāṇini by trusting the guidance of Patañjali, as the one who has an authoritative command of Sanskrit as a spoken language, rather than that of Kaiyaṭa or Bhaṭṭojī, is perfectly legitimate. Nāgojī's *vyākhyānam* is, if not in every detail, yet in its fundamental orientation, even when looked at from a purely historical standpoint, "well established": *siddham*.

PAUL THIEME

PĀNINI AND THE PRONUNCIATION OF SANSKRIT

WHEN SPEAKING of Pāṇini's work, which has played such a decisive role in the development of linguistic studies in India and in the West,[1] as a 'grammar', we are actually committing a little inaccuracy. The more closely we study it, the more readily shall we agree with L. Bloomfield when he calls it 'one of the greatest monuments of human intelligence' (*Language* 11), but the more hesitant shall we feel, on the other hand, to look upon it as a 'perfect description of a language'. It is perfect in the consistency of its mechanistic approach and the precision of its observation, but it is imperfect as a full description of speech usage. Pāṇini's work is exclusively concerned with defining (*lakṣaya-*)[2] the procedures of regular word-formation (*saṃskāra*) – anything else does not fall within its scope; it is dealt with either sweepingly, as for example the unanalysable nominal stems (3.3.1 *uṇādayo bahulam*), or not at all. There are, for example, no rules concerning word order,[3] no rules concerning gender unless it is a function of a particular suffix.[4] There is no phonetic instruction.

[1] The significance of Pāṇini's functional analysis of the word-forms of Sanskrit for the rise of comparative grammar has been defined best by Wilhelm Schulze, *Kleine Schriften* 5–6, 93–94. Cf. also L. Bloomfield, *Language* 11–12. With respect to linguistics, Filippo Sassetti's opinion (given in 1588) was fully justified: "... non è da farsi beffe della loro [= di questi Bragmeni] opinione, che le scienze siano uscite di qua [India]" (*Lettere di Filippo Sassetti* 416 [Firenze 1855]). (Bragmeni = brahmins.)

[2] The work gives what is, in the words of Patanjali, *Mahābhāṣya* (ed. Kielhorn) I p. 6 l. 3 *sāmānya-viśeṣaval lakṣaṇam* 'a definition [that consists in] naming the generalia and the particularia'.

[3] Cf. Patanjali, *op. cit.* I p. 39 l. 18 *saṃskṛtya saṃskṛtya padāny utsṛjyante. teṣāṃ yatheṣṭam abhisaṃbandho bhavati, tadyathā: āhara pātram, pātram āhareti* 'The finished words [of Sanskrit] are produced [in speech] after being formed [in the way defined by Pāṇini's rules] each individually. Their mutual connexion [by precedence and succession within a sentence] happens according to one's desire. For example: [one may say:] '*āhara pātram*' [or] '*pātram āhara*' [according to one's desire]."

[4] Cf. Patanjali *op. cit.*, I p. 390 l. 18–9 (and elsewhere) *lingam aśiṣyaṃ lokāśrayatvāl lingasya* 'The gender [of a nominal stem] need not be taught, as the gender [of a nominal stem is not the function of a grammatical process, but] rests on [the usage of] the people [that constitute the speech community].'

In a special appendix, the Dhātupāṭha, Pāṇini enumerates all the verbal roots (*dhātu*) of his language. But he does not try to define their meanings.[5] His enumeration evidently has the sole purpose of making it possible for him to refer to certain groups of roots by short expressions (e.g. *divādi-* '[root] *div* etc.' = 'all the roots of the fourth class'). In another appendix, the *varṇopadeśa*, later also called Śiva-Sūtra (ŚS),[6] Pāṇini enumerates the sounds.

Already Kātyāyana (not later than at the beginning of the 3rd century BC) remarks that the assumption that this list of sounds is *iṣṭabuddhyartha* 'has the purpose to [make] recognize which sounds are desirable (correct) [in speaking Sanskrit]', cannot be correct (Introduction vārtt. 17, Mabhābhāṣya I p. 13), since the list is incomplete. It does not give all the sounds actually spoken, but only ideal types (*ākṛti*), abstractions like *a* for *a*, *ā*, *ā*3 etc. (vārtt. 18). The *varṇopadeśa* can only serve the purpose of making the procedure of the grammar possible: vārtt. 15 *vṛttisamavāyārtha upadeśaḥ* 'the teaching [of the sounds] has the purpose of [creating] an arrangement for the procedure [of the instruction]', vārtt. 16 *anubandhakaraṇārthaś ca* 'and it has the purpose [of making it possible] to attach symbolical sounds [to certain groups of sounds]'. Patanjali (2nd century BC) lucidly explains (I p. 13 l. 11): *vṛttisamavāyaś cānubandhakaraṇaṃ ca pratyāhārārtham.pratyāhāro vṛttyarthaḥ* 'The arranging of the sounds in a certain order[7] and the attaching of symbolical sounds [to certain groups] has the purpose of making possible [the formation of] short expressions (*pratyāhāra*). The formation of short expressions has the purpose of making the procedure of the instruction[8] possible.' This definition of the purpose of the ŚS.s has been accepted by the later Pāṇinīyas, e.g. by the Kāśikā (7th century AD): *atha kimartho varṇānām upadeśaḥ? – pratyāhārārthaḥ.pratyāhāro lāghavena śāstrapravṛttyarthaḥ*, and by the Siddhānta-Kaumudī (17th century AD): *māheśvarāṇi sūtrāṇy aṇādisaṃjnārthāni.*

We cannot but consider it correct. We must take it as established that the peculiar features of Pāṇini's *varṇopadeśa* are explainable only on the assumption that it is meant not as a table of sounds from which one is to learn, when it is recited by an

II p. 198 l. 15 Patanjali quotes the principle as taught by a particular 'teacher' (*paṭhiṣyati hy ācāryaḥ*), using an expression that might refer to Pāṇini or Kātyāyana, neither of whom actually teaches it in this form. Attention must be drawn, in this connection, to the discussion Pāṇ. 1.2.53-57, which, however, would call for a detailed technical analysis I cannot give on this occasion.

[5] The Dhātupāṭha in the form we have it contains 'meanings'. They can be proved to be an addition, later than Patanjali. Cf. B. Liebich, *Kṣīrataraṅgiṇī* 244–5 (1930).

[6] The legend that they are inspired by God Śiva (Maheśvara) is unknown to Patanjali. His discussion on ŚS 6, in particular his expression I p. 35 l. 15–8, shows that he held Pāṇini himself responsible for the peculiar formulation of the ŚS.s.

[7] Patanjali's explanation of *samavāya*: I p. 13 l. 6 *atha kaḥ samavāyaḥ? — varṇānām ānupūrvyeṇa saṃniveśaḥ* 'And a *samavāya* is what? — An arranging of the sounds in a certain order.'

[8] Patanjali's explanation of *vṛtti*: I. 5 *kā punar vṛttiḥ? — śāstrapravṛttiḥ* 'But *vṛtti* is what? — The procedure of the instruction.'

authoritative teacher, what are the correct sounds of the Sanskrit language, but only as a contrivance by which it becomes possible to refer to certain sound groups by short expressions (like *ac* 'all the vowels', *hal* 'all the consonants', *aṭ* 'all vowels and semivowels except *l*', *śar* 'all sibilants', *al* 'all sounds').

Certain sounds are neither specially taught in the ŚS.s, nor capable of being included in any short expression with the help of Pāṇ. 1.1.69, for example the *anusvāra* (*ṃ*) and the *visarjanīya* (*ḥ*). Two reasons are responsible for their not being enumerated in the ŚS.s. They are, firstly, only occurring as substitutes for other sounds according to special rules – they are no main phonemes but 'variants'. Secondly, it is not necessary to refer to them, in the body of the work, either in bulk or together with other sounds. It is true that, according to Kātyāyana vārtt. 6–8 on ŚS5 and Patanjali on these vārttikas, various reasons would make it desirable to have them included in certain short expressions (*aṭ*: vārtt. 6, *śar*: vārtt. 7) or generally in *al* 'sound' (vārtt. 8). Yet, these reasons are so subtle, they rest on the application of such strict principles of interpretation as to make it obvious that we shall do no injustice to Pāṇini when submitting that he did not consider them.

2

Only on two places in Pāṇini's work have I come across a rule that is understood best on the assumption that it is supposed to teach a pronunciation:

Pāṇ. 1.1.8 *mukhanāsikāvacano 'nunāsikaḥ* 'an anunāsika is [a sound] which is produced by mouth and nose'.

Pāṇ. 1.2.32 *tasyādita udāttam ardhahrasvam* '[a measure of the length of] half a short vowel in the beginning of this [= a *svarita*-vowel] is high-pitched [and the rest low-pitched]'.

We may ask why Pāṇini defines the pronunciation of an *anunāsika* (nasal sound) when he does not define, for example, the pronunciation of an *anusvāra* or a *visarjanīya*. The reason cannot be that the term *anunāsika* is less clear than the two other terms. Its linguistic analysis is rather obvious: '[a sound that is spoken] along the nose (*anu nāsikām*)'. It can only be a *bahuvrīhi* with a *karmapravacanīya* (Pāṇ. 1.4.83ff.) as first member governing the second one: Wackernagel, *Altindische Grammatik* II 1 § 119 bα. Avestic *anu.zafan-* '[going] along the mouth' offers a precise correspondence.

As an answer to our question I suggest that Pāṇini defines the pronunciation of a nasal sound (*anunāsika*), because it can be looked upon as *saṃskṛta* in a specific sense: it is 'made up' of two different, independently occurring sounds, 'main phonemes': a vowel or half-vowel (*y, v, l*) + nasality (*ānunāsikya*, as observable in a pure form in the *anusvāra*).

Pāṇini knows of course, as all Indian phoneticians do, that other sounds, too, are

complex units. His formulation in 1.1.9 shows that he was able to distinguish the '[articulatory] effort of the mouth' (*āsyaprayatna*) from other features of pronunciation such as voice (*nāda*), pitch (*svara*), aspiration (*śvāsa*). The difference is that an *anunāsika* often appears as a substitute for a simpler entity: $\tilde{a}$ for *ā*, $\tilde{y}$ for *m* before *y*, etc.

There are, then, two qualities in the *anunāsika* that, in their union, call for a special treatment in Pāṇini's work: its being a substitute, a 'variant' – in contradistinction to *ā*, *y* etc., and its being complex, 'made up' – in contradistinction to other substitute sounds as *visarjanīya* and *anusvāra*.

This explanation is borne out as correct by Pāṇini's description of a *svarita*-vowel (1.2.32). A *svarita*-vowel is also a substitute for another sound, a vowel either with or without high pitch, and a *svarita*-vowel can also be considered as *saṃskṛta* 'made up [of two different units]'.

To understand Pāṇ. 1.2.32 properly, we have to look at the context. Immediately before, Pāṇini has given the definitions: 1.2.29 [*ac*: 1.2.27] *uccair udāttaḥ*, 1.2.30 [*ac*] *nīcair anudāttaḥ*, and 1.2.31 [*ac*] *samāhāraḥ svaritaḥ*, which should be paraphrased: 'By the term "*udātta*" [when used in this work] is meant a vowel (*ac*) that is high-pitched, by "*anudātta*" a vowel that is low-pitched, by "*svarita*" a vowel that is a mixture [of both].'

It is of vital importance to realize that Pāṇini does not explain here the differently pitched vowels, but the technical terms *udātta* etc., just as he explains the terms 'short', 'long' and 'overlong' (*hrasva*, *dīrgha*, *pluta*) in 1.2.27, or the terms 'light' and 'heavy' (*laghu*, *guru*) in 1.4.10–12, or, for example, the terms *guṇa* and *vṛddhi* in 1.1.1–2.[9]

Quite different is the case of the rule Pāṇ. 1.2.32 *tasyādita udāttam ardhahrasvam*. It does not serve to define the term '*svarita*', which was done by 1.2.31, but it volunteers an information on the actual pronunciation of a *svarita*-vowel itself. The peculiar nature of the rule has been clearly understood by Patanjali.

kimartham idam ucyate 'For what purpose is this [rule: 1.2.32] being taught?' he asks (I p. 208 l. 12), intimating that 1.2.31 would be quite sufficient as a definition of the term *svarita*. His answer: ... *ācāryaḥ suhṛdbhūtvānvācaṣṭe* ... 'Having become friendly the teacher [Pāṇini] gives an explanation [of the pronunciation of a *svarita* vowel]' (l. 16), which strictly speaking would be unnecessary: *yady ayam evaṃ suhṛt kim anyāny apy evaṃjātīyakāni nopadiśati? – kāni punas tāni? – sthāna-karaṇānupradānāni* 'If this [teacher, Pāṇini] is thus friendly, why does he not teach also other things of the same kind? – Which [would] these be? – The places of articulation (*sthāna*), the organs of articulation (*karaṇa*) and the modes of production (*anupradāna*)' (l. 17–8).[10] It is obvious that, in general, Pāṇini presupposes a know-

[9] Cf. Thieme, *Pāṇini and the Veda* 111 (Allahabad 1935).

[10] It is with these items that treatises deal that do contain phonetic instruction (the Prātiśākhyas, later the Śikṣās). Already Filippo Sassetti (*Lettere* 283) reports of the (phonetic) elements (*elementi*) of

ledge of the pronunciation of Sanskrit in a student of his work: *vyākaraṇaṃ nāmeyam uttarā vidyā. so 'sau chandaḥśāstreṣv abhivinīta upalabdhyāvagantum utsahate. – yady evam nārtho 'nena. idam apy upalabdhyā gamiṣyati* 'What is called "[word-]formation"[11] [taught in Pāṇini's work] is a science that follows [upon other instruction]. Having been trained in the Veda and the *śāstras* a man [a student of Pāṇini] is capable of understanding [those other things: *sthāna*, *karaṇa* and *anupradāna*] through observation. – If that is so, there is no purpose [served] by this [rule: 1.2.32]. Also this [the distribution of the high-pitched and the low-pitched part within a *svarita* vowel] a man will get [by himself] through observation.'

After trying unsuccessfully to find a specific purpose consistent with the rest of Pāṇini's purposes in the rule 1.2.32, Patanjali gives as his final view (*siddhānta*): *anvākhyānam eva tarhīdaṃ mandabuddheḥ* 'This rule [1.2.32] is, then, nothing but an explanation [of a pronunciation] for one of slow intelligence'. It is only on this point that I dare to disagree with him: Pāṇini teaches the pronunciation of a *svarita*, I claim, because a *svarita*-vowel can be shown to be *saṃskṛta* in the same sense as an *anunāsika*.

While disagreeing on a particular detail, I am in full accord with Patanjali's general principle, III p. 54 l. 4:

sāmarthyayogān na hi kiṃcid asmin
paśyāmi śāstre yad anarthakaṃ syāt

'For, since it is fitting [*yukta*; *-yogāt* short for *yuktatvāt*] that it [Pāṇini's teaching] be purposeful (*samartha*), I do not see (recognize) anything in this instruction [of Pāṇini's] that would be without [specific] purpose.'

Patanjali I p. 39 l. 11f. : *aśakyaṃ varṇenāpy anarthakena bhavitum, kiṃ punar iyatā sūtreṇa* 'It is impossible that [in Pāṇini's work] even a [single] sound should be without purpose, how much more such a big rule.'

Sanskrit: "de' quali tutti rendono raggione facendoli nascere tutti dai diversi movimenti della bocca e della lingua," 'for all of which they account by showing that they originate from the various movements of the mouth and of the tongue'. This was, to him, a new and remarkable way of looking at things. He deserves praise for not confounding, as it was customary in Europe up to the times of Jacob Grimm, the (phonetic) '*elementi*' with the letters; unfortunately, but quite understandably, he confounds them in the following remarks with the grammatical elements (roots, suffixes, endings) of which his informants must have been speaking when leading him to the opinion: "Traducono nella loro [lingua: 'Sanscruta'] facilmente tutti i concetti nostri, e stiman che noi non possiamo fare il medesimo de' loro nella lingua nostra, per mancare della metà degli elementi, o più," 'They translate easily into their language all our concepts, and they reckon that we cannot do the same with theirs into our language for want of half, or more, of the elements'. Interesting as a curiosity is Sassetti's theory (*l.c.*), that the great number of their (phonetic) elements is largely due to the different 'temperature' of their tongues, caused by their continuously chewing betel leaves and areca nuts.

[11] I analyze *vyākaraṇa* as: *vividhena prakāreṇa* (or *viśeṣeṇa*) *ākṛtayaḥ kriyante yena.*

3

The two exceptions to the rule that Pāṇini does not teach pronunciations not only confirm it but make clear its rationale: Pāṇini's grammar is not concerned with describing features of speech usage, but with defining abstract procedures of 'formation'; it is not a description of Sanskrit speech, but an argument that is meant to show that most of the speech units (*śabda*) of the sacred language are 'built up' (*saṃskṛta*) from simpler elements in a peculiar way that can be stated by definitions. Anything that may be looked upon as 'complex' is of interest to him, anything 'simple' – the pronunciation of the primary phonemes, the roots, the simple prepositions *pra* etc. (1.4.58, contrast Yāska's treatment, Nir. 1.3), and many other things – is not. He teaches these items only *vṛttisamavāyārtha* and *anubandhakaraṇārtha*, that is, in order to be able to refer to them by short expressions.

Originally, *saṃskṛta* 'prepared' was applied to the language of the educated (*śiṣṭa*) brahmins of the North in the derived sense of 'ornate', hence 'fit for ritual use' = 'ritually pure'. To a linguistically naive thinking, its distinction lay in its clear pronunciation: Kauṣ. Br. 7.6. ... *udīcyāṃ diśi prajnātatarā* ('particularly clear') *vāg udyata udanca u eva yanti vācaṃ śikṣitum.yo vā tata āgacchati tasya vā śuśrūṣante.* Brahmins who recite the Veda speak *śabdasaṃskārasaṃyuktam* 'with ornateness of sound' (Mahābhār. ed. Sukthankar I 64.34); on a special occasion, there comes from the 'moonlike face/mouth' of a woman a *vāṇī saṃskārabhūṣaṇā* 'a [solemn] speech ornamented by *saṃskāra* ('pure pronunciation')' (Mahābhār. Bombay 13.41.14, 15): compare Rām. 7.4.8 *vacaḥ saṃskārālaṃkṛtam*, Mahābhār. (Bombay) 14.43.23 *svaravyanjanasaṃskārā bhāratī* '[sacred] speech characterised by *saṃskāra* ('pure pronunciation') of vowels and consonants'; in Rām. 5.30.18 *vāk saṃskṛtā* 'ornate speech' is contrasted with *vākyam arthavat* 'speech characterised by purpose [only]'.[12]

Not explicitly, but by distinct implication, Pāṇini restores the etymological meaning of *saṃskṛ* 'build up'. The 'ornate, ritually pure' (*saṃskṛta*) speech is shown by his 'formation' (*vyākaraṇa*) to be *saṃskṛta* in the word's boldest sense: 'built up [from elements through definable procedures]'. In this sense *saṃskṛ* is used by Yāska, Nir. 2.1, when he demands of the etymologist (*nairuktika*), in contradistinction to the grammarian (*vaiyākaraṇa*), that, in explaining difficult, doubtful words 'he

[12] That is, a form of speech in which it is essential only that it be understood; it need not possess beauty or purity. According to Vāj. Prāt. 1.2 the words of daily speech (*laukika*), in contradistinction to Vedic words, are *arthapūrvaka* 'following purpose [only]'; Kātyāyana, Introduction vārtt. 1 (I p. 8) formulates... *lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamaḥ* 'while the use of the speech-forms on the part of [everyday] people is motivated by purpose [only], there is a restriction for the sake of religious duty (*dharma*) [to be taught] by the instruction [contained in Pāṇini's grammar]'. — In *Zeitschrift für Indologie und Iranistic* 8.26ff., I have tried to analyze the full implications of these ideas and their theoretical background.

should not heed the [correct word-]formation [as taught by Pāṇini]': *na saṃskāram ādriyeta*, or when he refers (Nir. 4.1) to certain Vedic words (*nigama*) as *anavagatasaṃskāra* 'of ununderstandable formation'; by Kātyāyana, Vājasaneyi-Prātiśākhya 1.1 *svarasaṃskārau* 'accent and [word-]formation'; and, finally and most clearly, by Patanjali (I p. 39 l. 18): *saṃskṛtya saṃskṛtya padāny utsṛjyante* 'the [finished] words [of Sanskrit] are produced [in speech] after being formed [in the way defined by Pāṇini's rules] each individually'.

Later, *saṃskṛta* may be meant or understood in both ways, in the more technical and in the more popular sense. When commenting on Kālidāsa's expression *kṛtasaṃskārā ... bhāratī* (Raghuv. 10.36), Mallinātha explains *saṃskāra* as: *sādhutvaspaṣṭatādiprayatnaḥ* 'the effort leading to correctness [of word formation](as taught by Pāṇini)[13] and clearness [of pronunciation][14] (as characteristic for Sanskrit according to Kauṣ. Br. and the epics)'. *saṃskṛta* and *saṃskāra*, when used with reference to the sacred language, retain, of course, certain connotations that accrue from various contexts in which the words are characteristically used. There is the connotation of 'good quality': Patanjali II p. 367 l. 7 *saṃskṛtam annam guṇavad ity ucyate* 'a prepared meal is called "of good quality"'; there is the connotation of 'fitness for sacred purposes': Patanjali III p. 57 l. 27 *upanayanaṃ saṃskārārtham* ... p. 58 l. 1 *upanītaḥ saṃskṛto bhavati* 'the investiture with the sacred thread has the purpose of preparing [for the study of the Veda], ... invested with the sacred thread he becomes prepared [for the study of the Veda]'; and there is the connotation of 'bestowing purity': Patanjali I 475.9 *pātraṃ saṃskāreṇa śudhyati* 'through [special] preparation a vessel [that was used by certain low-castes] is purified'.

Kālidāsa (Kum. Saṃbh. 7.90) lets Sarasvatī, the goddess of speech, herself bestow her blessings at the wedding of Śiva and Pārvatī, in Sanskrit on the bridegroom, in vernacular on the bride – *vāgmayena ... saṃskārapūtena* 'by a speech purified by *saṃskāra*' (= Sanskrit), *sukhagrāhyanibandhanena* 'by a speech whose formulation is easy to grasp' (= vernacular) respectively. The explanation of *saṃskārapūtena*, as it would result from my above remarks, I can give in the words of Mallinātha: *saṃskāreṇa śāstravyutpattyā pūtena, prakṛtipratyayavibhāgaśuddhena, saṃskṛtenety arthaḥ* '[by speech] purified by *saṃskāra*, [that is,] derivation [as taught] by the instruction [of Pāṇini]; [that is,] pure through the separation of roots and suffixes; the meaning is: by Sanskrit'.

To a Vedologist, Kālidāsa's expression *saṃskārapūta* conjures up yet more complicated associations. It sounds like a distant echo of a verse of the Rigveda, older perhaps by two millennia:

[13] Cf. his remark on Kālidāsa, Kum. Saṃbh. 7.90, quoted below; also on Kum. Saṃbh. 1.18 *saṃskāro :vyākaraṇajanyā śuddhiḥ*.

[14] Cf. the first explanation of 'Sanskrit', given by a European according to what he was told by an Indian scholar: "Sanscruta, che vuol dire bene articulata," '*Sanscruta*, which means well articulated' (Filippo Sassetti, *Lettere* 415).

10.71.2 a, b, d *sáktum iva títaünā punánto*
yátra dhīrā mánasā vácam ákrata ...
bhadraiṣām lakṣmīr níhitádhi vācí

'Where (on which occasion) the wise ones have created speech, purifying it through their thinking like barley grits through a sieve ..., [on that occasion] an auspicious beauty is contained in their speech.'

Purity is the abiding quality of Sanskrit. But the ideas as to the *saṃskāra* that produces it, change: in the Rigveda, it is the poetic formulation; later, it is the correct pronunciation in recitation and everyday usage; finally, it is the regular formation of the words as taught by 'the son of Dākṣī, Pāṇini'.

YALE UNIVERSITY

Zu o. S. 94

Von Paul Thieme, Tübingen

Zu dem von K. Hoffmann angemerkten Gebrauch von *anuvidvān* 'an Stelle eines Verbum finitum', sei daran erinnert, daß Pāṇini einen solchen Gebrauch zwar für das Part. des Präs. ausdrücklich ausschließt [3. 2. 124], nicht aber für die Perfektpartizipien auf '*kvasu*' (*vas-/vāṃs-*) und '*kānac*' (*-āná*) [3. 2. 106, 107], jedenfalls nicht im Veda (*chandasi*) [3. 2. 105] und für die Partizipien gewisser Verben in der gesprochenen Sprache (*bhāṣā*) [3. 2. 108, 109]. So kann man gemäß Pāṇini hier z. B. *ūṣivān* anstelle von *uvāsa* sagen. Es ist bemerkenswert, daß die von Pāṇini angemerkten Reste der vedischen Konstruktion im weiteren Verlauf der Entwicklung noch mehr zusammenschmelzen. Gelegentlich seiner Bemerkung, daß anstelle der nach der Grammatik bildbaren 2ten Person Plur. des Perfekts in der Umgangssprache andere Ausdrücke verwendet werden, ersetzt Patañjali das finite *ūṣa* durch *yūyam uṣitāḥ* (I S. 9 Z. 11: *ūsety asya śabdasyārthe kva yūyam uṣitāḥ ... iti*), so wie er *tera* durch *yūyaṃ tīrṇāḥ*, *cakra* durch *yūyaṃ kṛtavantaḥ*, *peca* durch *yūyaṃ pakvavantaḥ* ersetzt. Er gebraucht also nicht die nach Pāṇini mögliche Wendung *yūyam ūṣivāmsaḥ*. Hier wie sonst repräsentiert Pāṇini einen älteren, dem Veda noch nahestehenden Sprachgebrauch. Ein besonderes deutliches Beispiel hierfür bietet bekanntlich Pāṇ. 3. 1. 40, das die Bildung des periphrastischen Perfekts mit *cakāra* lehrt, wozu schon Kātyāyana moniert, daß die entsprechenden Bildungen mit *āsa* und *babhūva* (die tatsächlich jünger sind; ältester Beleg *āmantrayām āsa* Ait. Br. 7. 17. 7) nicht gelehrt sind.

Patanjali über Varuṇa und die sieben Ströme

In der Einleitung zum Mahābhāṣya zitiert und kommentiert Patanjali zwei verschiedene, offenbar traditionelle, Reihen von Stichworten als Antwort auf die Frage nach den *sabdānuśāsanasya prayojanāni*, den „[notwendig machenden] Veranlassungen der Wortlehre", also nach der Notwendigkeit, Grammatik zu studieren: ed. Kielhorn I 1 Z. 14 – 2. Z. 2; 2 Z. 3 – 5 Z. 4. Unter den Stichworten der zweiten Reihe befinden sich mehrere lemmata *(pratika)* von RV-Versen, zunächst: *catvāri*, das (3.14 ff.) auf RV 4.58.3 oder wahlweise – und sicherlich richtiger – auf 1.164.45; *uta tvaḥ*, das (4.1 ff.) auf RV 10.71.4; *saktum iva*, das (4.9 ff.) auf RV 10.71.2 bezogen wird. Es handelt sich in diesen Versen, tatsächlich oder angeblich (4.58.3), um Verherrlichungen der Vāc, der heiligen Sprache, ihrer geheimnisvollen Eigentümlichkeiten und mystischen Kräfte. Alle vier genannten Verse werden bereits in Yāskas Nirukta kommentiert (RV 4.58.3: Nir. 13.7; 1.164.45: 13.9; 10.71.4: 1.19; 10.71.2: 4.10). Patanjali, dem das Nirukta natürlich bekannt ist[1] – die Prima-facie-Evidenz hierfür liefert bekanntlich seine Diskussion zu Pāṇini 3.3.1 (II. 138.14–17) –, lehnt sich nicht nur im Ausdrucksstil, sondern auch in der Erklärungsmethode eng an Yāska an, ohne ihm doch wörtlich zu folgen und ohne auch eine gelegentliche Abweichung der Auffassung zu scheuen.

Eigentlich merkwürdig ist nur das letzte lemma der Reihe: *sudevo asi*, das (4.26 ff.) von Patanjali, ohne Zweifel mit Recht, auf RV 8.58(69).12 bezogen wird:

sudevó asi varuṇa yásya te saptá síndhavaḥ
anukṣáranti kākúdaṃ sūrmyàṃ suṣirā́m iva.

Man wird von vorherein darauf gespannt sein, wie die Aussage dieses Verses mit der Notwendigkeit, Grammatik zu studieren, in Zusammenhang gebracht werden soll. Äußerlich gesehen scheint Patanjali einen überraschenden Kunstgriff anzuwenden: er stellt den Zusammenhang her, indem er den Ausdruck „die sieben Ströme" als „die sieben Kasus" erklärt – *sapta sindhavaḥ*: *sapta vibhaktayaḥ* (4.29) –, eine etwas willkürlich anmutende Maßnahme, die allerdings an der Aussage des Verses, daß die genannten Sieben „den Schlund entlang fließen" (*anukṣaranti kākudam*), so etwas wie eine Stütze findet.

Sehr tragfähig ist die Stütze gewiß nicht. Patanjalis Deutung scheint recht weit hergeholt. Tatsächlich wissen ältere Quellen, die den Vers erwähnen und zu ihm Stellung nehmen, nichts davon: MS 4.7.8 zitiert ihn zur Begründung der mystischen Identifikation Varuṇas mit dem Meer[2]; Yāska, Nir. 5.26,27 begnügt

[1] Die Frage, ob Patanjali auch schon das Pariśiṣṭa zum Nirukta, dem Nir. 13 angehört, gekannt hat, mag hier auf sich beruhen bleiben.

[2] MS 4.7.8 *samudró vai váruṇaḥ ... etád vā́ eṣā́bhy ánūktā*: *sudevó asi varuṇa* etc.

sich, *sindhavaḥ* durch *srotāṃsi* „Ströme" zu kommentieren. Nach der von ihm gegebenen Erklärung hätten wir zu übersetzen:

„Ein schöner (oder: liebenswerter) Gott bist du, Varuṇa, dem die sieben Ströme [gehören]; diese fließen deinen Schlund entlang wie ein Strom von schönen Wellen ein [Flußbett] von schöner Höhlung entlang fließt".

Patanjali weicht aber von Yāska nicht durch nur seine Gleichsetzung der sieben Ströme mit den sieben Kasus ab. Am auffälligsten ist seine Paraphrase van *sudevaḥ* durch *satyadevaḥ* (*sudevo asi varuṇa*: *satyadevo 'si*, 4.29).

Wenn Yāska *sudevaḥ* mit *kalyāṇadevaḥ kamanīyadevo vā* erklärt, bleibt er durchaus im Rahmen seiner üblichen Auffassung von adjektivisch fungierendem *su-*, welches er, wenn er es überhaupt durch einen anderen Ausdruck ersetzt, mit *kalyāṇa* wiederzugeben pflegt: z.B. *sujihva* : *kalyāṇajihva* 8.6; *suhasta* : *kalyāṇahasta* 11.43; *supāṇi* : *kalyāṇapāṇi* 2.26; *suvāsas* : *kalyāṇavāsas* 1.19; *suvīra* : *kalyāṇavīra* 9.12, 1.7; *sudatra, sudānu, sudās* : *kalyāṇadāna* 6.14, 6.23, 2.24; *sumaṅgala* : *kalyāṇamaṅgala* 9.4; *suvidatra* : *kalyāṇavidya* 6.14; *suṣārathi* : *kalyāṇasārathi* 9.16; *sūrmi* : *kalyāṇormi* 5.27; *sumatau* : *kalyāṇyāṃ matau* 11.19, 12.39, 7.22; *sumatim*: *kalyāṇīṃ matim* 11.11. Von gleicher Konsequenz ist Patanjali, der allerdings, statt *kalyāṇa*, *śobhana* zu sagen beliebt: *śobhanā dṛṣado 'sya* : *sudṛṣat* I 165.12; *śobhanaṃ mukham asyāḥ* : *sumukhī* I 389.26, II 431.20; *śobhanā asya gandhāḥ* : *sugandhaḥ* II 443.11; *śobhanam* ... *adhyayanam* : *svādhyāyaḥ* (!) III 319.8; [*sūrmyam*]: *śobhanām ūrmim* I 5.2.

Erwartungsgemäß wäre es also, wenn der Paraphrase von *sudevaḥ* durch *kalyāṇadevaḥ* bei Yāska ein *śobhano devaḥ* (vgl. z.B. *śobhano gārgyaḥ* : *atigārgyaḥ* III 139.6) oder ein *śobhanadevaḥ* (vgl. *śobhanagārgyaḥ* : *paramagārgyaḥ* I 493.8) bei Patanjali antwortete. Das würde etwa heißen „ein herrlicher, vortrefflicher Gott" (*parama, śobhana, prakṛṣṭa* sind wertgleich nach III 135.6); das karmadhāraya *śobhanadeva* wäre korrekt nach Pāṇini 2.1.61.

Mit seiner Erklärung von *sudevaḥ* als *satyadevaḥ* entfernt sich also Patanjali nicht nur von Yāska, sondern sozusagen von sich selbst: er weicht seiner eigenen Gepflogenheit aus. Der Grund dafür kann nur sein, daß er dem *sudevaḥ* des Verses eine Deutung geben möchte, die seine Behauptung, „die sieben Ströme" seien „die sieben Kasus" vorbereitet oder stützt. Also kann eine an und für sich naheliegende Übersetzung von *satyadeva* mit „wirklicher, rechter Gott" unmöglich richtig sein. In Frage kämen allenfalls "Gott der Wahrheit" (*satyasya devaḥ*) oder „wahrhaftiger Gott". Auch diese Auffassungen werden nun aber widerraten – ich möchte meinen: geradezu widerlegt – durch den Schluß des Kommentars (5.3 f.), wo der Ausdruck *satyadeva* noch einmal begegnet: *satyadevāḥ syāmety adhyeyaṃ vyākaraṇam* „die Grammatik ist zu studieren [in dem Wunsch]: 'Mögen wir *satyadevas* sein'". Es ist unmittelbar klar, daß hier *satyadeva* nicht ein tatpuruṣa oder karmadhāraya sein kann, sondern ein bahuvrīhi sein muß. Es kann nur heißen: „solche, deren Gott die Wahrheit ist", und das meint: „deren Höchstes die Wahrheit ist" ~ „die die Wahrheit verehren, die der Wahrheit ergeben sind". *satyadeva* steht also im Gegensatz zu *ánṛtadeva* (RV 7.104.14) „dessen Gottheit die Lüge ist", „der Lüge ergeben",

und ist weiter verwandt mit Ausdrücken wie *śraddhādeva* „dessen Gott (= dessen Höchstes) die *śraddhā* (Gläubigkeit, Schenkwille) ist", *mātṛdeva, pitṛdeva, ācāryadeva, atithideva* (Taitt. Up. 1.11.2), Pāli *sassudevā patibbatā* (Samy. Nik. I S. 86), über die Lüders, Philologica Indica 364 Anm. 1 gehandelt hat[3].

satyadeva, interpretiert als „der, dessen Höchstes die Wahrheit ist", paßt nun aber auch vorzüglich zu Varuṇa als dem, „dessen Schlund entlang die sieben Ströme, d.h. die sieben Kasus, fließen". Da er der Wahrheit als seinem höchsten Prinzip huldigt, denkt man sich Varuṇa natürlich als Sanskritsprecher, denn das Sanskrit ist die Sprache der Wahrheit. Das Sanskrit aber ist charakteristisch von allen Volkssprachen dadurch unterschieden, daß es volle sieben Kasus mit lebendigen, wohl unterschiedenen Funktionen besitzt, wobei es natürlich nichts verschlägt, daß nicht immer jedem Kasus auch eine besondere Kasusform (*figura*) entspricht[4]. Man kann sich das Verhältnis von heiliger Sprache und Wahrheit aber auch umgekehrt vorstellen: weil jemand Sanskrit mit seinen sieben Kasus spricht, ist er der Wahrheit ergeben, denn auf Sanskrit spricht man die Wahrheit. So Patanjali 5.2f.: *tava sapta sindhavaḥ, sapta vibhaktayas, tālv anukṣaranti. tenāsi satyadevaḥ* „die sieben Ströme, d.h. die sieben Kasus, fließen deinen (des Varuṇa) Schlund entlang. Deshalb bist du *satyadeva* (‚einer, dessen Höchstes die Wahrheit ist')". Mit scharfer Konsequenz ergibt sich daraus der Schluß, daß man Grammatik studieren muß, um korrektes Sanskrit zu sprechen, d.h. der Wahrheit huldigen zu können: *satyadevāḥ syāmety adhyeyaṃ vyākaraṇam*[5].

Es läßt sich nun, glaube ich, auch das Motiv erkennen dafür, daß Patanjali die Erklärung des Vergleichs *sūrmyàm suṣirā́m iva*, die Yāska gegeben hatte („[die sieben Ströme fließen deinen Schlund entlang] wie ein Strom seinem Bett entlang"), nicht übernimmt. Nicht deshalb, weil ihr grammatische Bedenken entgegenstehen – Patanjalis eigene Auffassung ist in dieser Hinsicht ebenfalls nicht einwandfrei[6] –, sondern weil sie zu wenig charakteristisch, weil

[3] Daß Patanjali in diesem Sinne gebrauchte Komposita mit *deva* als Hinterglied kannte, ist an und für sich selbstverständlich. Man vergleiche noch seine Bemerkung zu dem Ausdruck *pitṛdevatya* (II 433.12ff.). Hier wird vorausgesetzt, daß neben *deva* „Gott" ein *deva* von einer Wurzel *div* „herrschen" (*aiśvarye*) existiert. Er würde also *satyadeva* erklären können als: ‚dessen Herr (herrschendes Prinzip) die Wahrheit ist". – Im Uddyota erklärt Nāgojībhaṭṭa *satyadeva* als *satyena dīvyati: dyotate*, also als „durch die Wahrheit leuchtend". Die linguistische Methode, die dieses Resultat ergibt, ist uns unannehmbar. Das Resultat selbst liegt unserer Auffassung jedenfalls sehr nahe.

[4] Vgl. hierzu W. Schulze, Kleine Schriften 94f. Den 7 Kasus (Pāṇ. 2.31–73) stehen bei den Pāṇinīyas 21 Kasusendungen (Pāṇ. 4.8.2) gegenüber.

[5] Kaiyaṭa, Pradīpa: *yato hetor, vyākaraṇajñāṇād, Varuṇaḥ satyadevas, toto hetor anye 'pi satyadevā bhavantīty arthaḥ* ‚Der Sinn [der Bemerkungen Patanjalis zu RV 8.58 (69).12] ist: aus welchem Grunde Varuna *satyadeva* ist, [nämlich] weil er die Grammatik kennt, aus diesem Grunde werden auch andere zu *satyadevas*'. Hierzu fügt Nāgojībhaṭṭa seine Interpretation des Ausdrucks *satyadeva* „durch die Wahrheit leuchtend" (o. Anm. 3).

[6] Natürlich kann *sūrmyàm* nicht Akk. eines karmadhāraya *sūrmi* „schöne Woge" sein. Übrigens ist Patanjali auch im Irrtum über *kākúdam*, das in Wahrheit der

sie nichtssagend ist, ebenso nichtssagend wie der Ausdruck *kalyāṇadevaḥ*. Wieder deutet er (5.2 ff.), indem er etwas in den Text hineinlegt, was der Wortlaut an und für sich nicht bietet: *sūrmyaṃ suṣirām iva*: *tadyathā śobhanām ūrmiṃ suṣirām agnir antaḥ praviśya dahaty evam* „wie Feuer brennt, wenn es hineingetreten ist in eine schöne Woge von schöner Höhlung, so [fließen die sieben Kasus deinen Schlund entlang]". Das Wichtigste, das Ausschlaggebende bei dieser Deutung sind offenbar die ergänzten Begriffe „Feuer" und „brennen". Die sieben Kasus, also die charakteristischen Eigenheiten des Sanskrit im Gegensatz zur Volkssprache, brennen – so dürfen wir interpretieren – wie Feuer (*agni*), das sich, der indischen Auffassung nach, in wallendem (*śobhanām ūrmim*) brodelndem (*suṣirām*) Wasser befindet: wie das Feuer das von Natur kalte (*jaḍa*/*jala*) Wasser erhitzt und es damit in wunderbarer Weise fähig macht, die lebenserhaltende Speise zu kochen aber auch lebende Wesen zu verbrühen, so verändert die Sanskrit-Form die harmlose Sprache des Alltags in ein sowohl segensreiches wie gefährliches, siedendes Element. Denn das Sanskrit ist ja die Sprache nicht nur des Gebets und des Segens, sondern auch des Fluchs und der Verwünschung. Es wirkt in ihm die magische Kraft der Wahrheit, die Heil wie Verderben schaffen kann.

Im Schlund des Sanskritsprechers brennt ein Feuer – diese Auffassung liegt der elaborierten Deutung zugrunde, die Patanjali dem schlichten Vergleich des vedischen Verses gibt. Man kann auch anders formulieren: ... *brāhmaṇasya vāci kṣuro nihitas tīkṣṇadhāraḥ* (Mahābhār., ed. Sukthankar 1.3.132) „in der Rede des [Sanskrit sprechenden] Brahmanen steckt ein Rasiermesser von scharfer Klinge". Insofern er die Wahrheit spricht und, als Sanskritsprecher, sprechen muß, kann der Fluch des Brahmanen von Natur und Schicksal nicht Lügen gestraft werden. Noch auch kann er sich selbst Lügen strafen, indem er das, was er fluchend prophezeit[7], zurücknimmt. Ein locus classicus dieses bekannten, im Epos sehr beliebten Erzählungsmotivs sind die Worte des Śṛṅgin, der den König Parikṣit verflucht hat: ... *vāg uktā na mṛṣā mayā. naivānyathedam bhavitā ... nāhaṃ mṛṣā prabravimi svaireṣv api, kutaḥ śapan* (Mahābhār. 1.38.1,2) „die von mir geredete Rede ist nicht vergeblich geredet. Nicht wird das [was ich prophezeit habe] anders werden. Nicht spreche ich vergeblich auch in gleichgültigen Dingen. Woher denn, wenn ich fluche!" Sein Vater Śamīka, der erst versucht hatte, ihn umzustimmen, sieht sich gezwungen zuzugeben: *jānāmy ugraprabhāvaṃ tvāṃ tāta satyagiraṃ tathā, nānṛtaṃ coktapūrvaṃ te*: *naitan mithyā bhaviṣyati* (1.38.3) „Ich kenne dich als von schrecklicher Macht, Sohn, und auch als von wahrer Rede. Auch hast du noch nie eine

Akk. von *kākúd* f. ist, das er aber, wohl von Yāska 5.26 irregeführt, auf ein Neutrum *kākuda* (Akzent wäre **kākudá*) bezieht: *kākudam*: *tālu. kākur*: *jihvā. sāsminn udyata* (oder: *sāsmin nudyata*?) *iti kākudam*, 5.1. Aus Patanjali ist das Wort *kākuda* n. dann in die Werke der Lexikographen gedrungen.

[7] Der Fluch ist eine Vorhersage, deren charakteristische Form im Epos das Futur ist: z.B. *taṃ pāpam ... Takṣakaḥ ... madvākyabalacoditaḥ saptarātrād ito netā yamasya sadanaṃ prati*, Mahābhār. 1.37.13,14; *tasmād andho bhaviṣyasi*, Mahābhār. 1.3.126; *tasmād ... anapatyo bhaviṣyasi* 1.3.127.

Unwahrheit gesprochen: nicht wird das, was du gesagt hast, vergeblich sein". Eben weil Śṛngin ein *satyagir* ist – also ein *satyavrata* „dessen Gelübde die Wahrheit (das die Wahrheit Sprechen) ist" oder, in Patanjalis Ausdrucksweise, ein *satyadeva* – ist er *ugraprabhāva*. „Schrecklich", so sagt der Ṛṣi Vāmadeva drohend zum König Śala, der ihm entgegen seinem Versprechen die gelichenen Stuten nicht zurückgeben will, „nennt man das Gelübde des Brahmanen; das [ist es], nach dem er, König, hier lebt" (*ghoraṃ vrataṃ brāhmaṇasyaitad āhur, etad rājan yad ihājīvamānaḥ*, Mahābhār. 3.190.64): gewiß ist es das Gelübde der Wahrheit, auf das er, der Brahmane, gegenüber dem König, der sein eigenes Versprechen zur Lüge macht, anspielt. Es ist wohl nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß gerade in diesem Zusammenhang auch Varuṇa erwähnt wird. Vāmadeva: *prayaccha vāmyau mama pārthiva tvam ... mā tvā vadhid Varuṇo ghorapāśaiḥ ...* (3.190.60) „gib du mir meine beiden Stuten heraus, König! ... Daß dich nicht töte Varuṇa mit seinen furchtbaren Schlingen." Wer wird hier den Nachhall altvedischer Anschauungen überhören mögen, wie sie, um nur ein deutliches Beispiel zu nennen, etwa in AV 1.10.3 zum Ausdruck kommen:

yád [*yad*] *uvākthānṛtaṃ jihváyā vṛjinám bahú*
rājñas tvā satyádharmaṇo muñcāmi váruṇād ahám

„Was immer du an Lüge geredet hast mit deiner Zunge, was vielerlei Krummes – von dem König Varuṇa, dessen Gesetz die Wahrheit ist, löse ich dich". Der Zauberpriester löst von Varuṇa, der als *satyadharman* die Lüge bestraft. An und für sich zweifelt er natürlich nicht an der furchtbaren Macht des Gottes: *vāśā hí satyā́ váruṇasya rā́jñaḥ* (V. 1b) „denn die Willensakte des Königs Varuṇa sind wahr" (~ „come true") und *víśvaṃ hy ùgra nicikéṣi drugdhám* (V. 2b) „denn du, Furchtbarer, bemerkst jeden Trug".

Die Vermutung drängt sich auf, daß dem Patanjali bei seiner Deutung von RV 8.58(69).12 die zugleich Segen verheißende und Vernichtung drohende Rolle des Varuṇa als des Schutzherrn der Wahrheit, die er in altvedischer Zeit hat[8] und die auch Mahābhār. 3.190.60 noch deutlich durchschimmert, noch vertraut oder doch bekannt war. Erst unter dieser Voraussetzung verliert seine Auffassung des vedischen Verses recht eigentlich ihre scheinbare Willkürlichkeit und enthüllt sich als eine durchaus sinnvoll motivierte, in sich geschlossene, tief geistreiche Deutung, der wir natürlich nicht das Unrecht tun dürfen, sie als eine philologisch-historische Interpretation[9] zu werten.

Aber noch auf eine andere Frage können wir jetzt vielleicht eine Antwort zu geben versuchen, auf die Frage: wie kommt denn überhaupt der Vers RV

[8] Nach meiner Auffassung, die im wesentlichen auf Gedanken und Erkenntnissen von Antoine Meillet, Sten Konow und vor allem Heinrich Lüders aufbaut, ergibt sich diese Rolle unmittelbar aus der ursprünglichen Natur des Gottes als der personifizierten 'Veridicitas': Mitra and Aryaman, New Haven 1957, 60ff.

[9] Die jüngste philologische Interpretation von RV 8.58(69).12 bei H. Lüders, Varuṇa I 53f.

8.58(69).12 dazu, unter den „notwendig machenden Veranlassungen" für das Studium der Grammatik aufgeführt zu werden, wie es offenbar schon vor Patanjali geschah ? Sie würde lauten: weil man Varuṇa als Gott der wahren Rede noch nicht verloren hatte und ihn neben der Vāc und der Sarasvatī (Patanjali I 2.5 und 4.19ff.) in diesem Zusammenhang nicht missen wollte. Man brauchte aber einen Vers, der ihn nicht nur mit der Wahrheit im allgemeinen, sondern mit der Sanskritsprache im besonderen in Verbindung brachte. Da aber gerade hiervon im Veda nirgends mit deutlichen Worten die Rede ist, verfiel ein scharfsinniger Grübler auf unseren Vers, der Varuṇa in Verbindung mit der Siebenzahl, die für das Kasussystem des Sanskrit charakteristisch ist, und diese in Verbindung mit der Vorstellung des Schlundes, also eines Organs des Sprechens, darbot. Patanjali selbst, so wäre ich geneigt zu glauben, ohne es natürlich beweisen zu können, hätte dieser überlieferten Deutung noch seine eigene Deutung des Ausdrucks *sudevâḥ* und des Vergleichs *sūrmyàṃ suṣirâṃ iva* hinzugefügt. Ursprünglich, so könnte man sich denken, mag die den Vers begleitende Motivation gelautet haben: ‚Die Grammatik [des Sanskrit] ist zu studieren, um [als Brahmane die Wahrheit in der richtigen Weise sprechen zu können und dadurch] von Varuṇa gelöst zu werden (*nirvaruṇatvāya*: MS 4 S. 104 Z. 10)'. Patanjali hätte sie leicht umgebogen: ‚um [gleich Varuṇa] ein *satyadeva* zu sein', ein mächtiger (*ugraprabhāva*) Wahrheitssprecher also, der sich dem Gott gleichstehend dünken mag im Sinne jenes Zauberpriesters, der da sagt (AV 1.10.1cd):

tátas pári bráhmaṇā śáśadāna ugrásya manyór ud imám nayāmi

„Über diesen (Varuṇa) durch meine [Wahrheits-]Formulierung triumphierend, führe ich diesen (die Person, über die der Spruch gemurmelt wird) heraus aus dem Zorn des Gewaltigen."

Tübingen P. Thieme
Indologisches Seminar der Universität
Wilhelmstraße 36

Die Kobra bei Pāṇini

Von Paul Thieme, Tübingen

1. Sein Kapitel über die Tatpuruṣa-Komposita (2.1.22ff.) beschließt Pāṇini mit der Behandlung derjenigen Tatpuruṣas, in denen beide Glieder das gleiche 'Substrat' (*adhikaraṇa*) haben, d.h. das gleiche Wesen oder Ding bezeichnen, demnach im gleichen Kasus stehend zu denken sind (2.1.49—72), und die technisch *karmadhāraya* genannt werden (1.2.42). Die letzte Regel 2.1.72 *mayūravyaṃsakādayaś ca* 'und schließlich [sind] *mayūravyaṃsaka* usw. [Karmadhāraya-Komposita]' lehrt als besonderen Typus eines *karmadhāraya* das Kompositum *mayūra-vyaṃsaka* 'Pfau-*vyaṃsaka*'. Für die Erklärung dieses Ausdrucks liefern die späteren Kommentare keine sichere Grundlage. Sie sind sich nicht einig über die Bedeutung des Nominalstammes *vyaṃsaka* noch auch über das logische Verhältnis der Glieder des Kompositums. Patañjali (2.Jh. v.Chr.), dem wir eine verhältnismäßig hohe Authentizität zubilligen müßten, schweigt über beide Fragen. Wir haben also das Recht, die Bildung *mayūra-vyaṃsaka* unter Einsatz unserer sprachgeschichtlichen und exegetischen Methoden und zunächst ohne Rücksicht darauf, was Spätere sagen, zu untersuchen.

Für die sprachgeschichtliche Erklärung von *vyaṃsaka* hat sich jetzt ein neuer Ausgangspunkt ergeben. Im Lichte nämlich des Nachweises von H.P.Schmidt (KZ 78 S. 296ff.), daß das Bahuvrīhi *vyaṃsa* im RV im Sinne von '[die Schultern =] die Haube spreizend' von der Kobra gesagt und nominalisiert als 'Haubenspreizer' = 'Kobra' gebraucht wird, dürfen wir Pāṇinis *vyaṃsaka* ebenfalls gleich 'Kobra' setzen. Damit ergibt sich als Erklärung von *mayūra-vyaṃsaka*: '[jemand, der] sowohl Pfau wie Kobra [ist]' (also auf Sanskrit: *mayūraś ca sa vyaṃsakaś ca*).

Damit hätten wir ein Kompositum, das einen spezifischen Karmadhāraya-Typus zu vertreten geeignet wäre, und zwar den Typus *puruṣavyāghrá* 'Manntiger' = '[ein Wesen, das] sowohl Mann wie Tiger [ist]' (Bezeichnung eines Dämons in VS 30.8); *nṛsiṃha* 'Mannlöwe' = '[ein Wesen, das] sowohl Mann wie Löwe [ist]' (Bezeichnung des Viṣṇu in seiner vierten Inkarnation). Er wird gelehrt von

Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 100d, ergibt sich aber durch keine Definition Pāṇinis[1]). Denn logisch anders ist das Verhältnis der Glieder in einem Kompositum wie *puruṣavyāghra* 'Manntiger' = 'ein Mann wie ein Tiger' (vorausgesetzt von Patañjali I S. 398 Z. 21ff., ausdrücklich gelehrt von Candra in der Vṛtti zu 2.1.18, ed. Liebich S. 121: *puruṣo 'yaṃ vyāghra iva : puruṣavyāghraḥ*, belegt im Epos) oder *nṛsiṃha* 'ein Mann wie ein Löwe' (Epos), das aus Pāṇini 2.1.56 (vgl. Wackernagel o.c. § 100e) folgt.

2. Die exegetische Betrachtung des Zusammenhangs, in dem Pāṇini das Kompositum *mayūravyaṃsaka* lehrt, dürfte das Resultat, das die linguistische Deutung von *vyaṃsaka* als 'Kobra' ergibt, bestätigen. In den unmittelbar vorausgehenden Regeln hat Pāṇini die Bildbarkeit folgender Ausdrücke gelehrt:

nīlalohita 'blaurot' = 'sowohl blau wie rot', 'zugleich blau und rot': 2.1.69 (Wackernagel o.c. II 1 § 74b[2])).

kumāraśramaṇā 'Jungfernnonne' = 'sowohl eine Jungfrau wie eine in Keuschheit lebende Asketin' (im Gegensatz zu einer Asketin, die das Keuschheitsgelübde erst auf sich genommen hat, nachdem sie bereits mit einem Mann zusammengelebt hatte), 'eine Nonne, die Jungfrau ist': 2.1.70 (Wackernagel o.c. II 1 § 100b, wo nicht ganz richtig: 'eine Jungfrau, die Nonne ist').

---

[1]) Analoge Komposita des Griechischen sind *ἰατρομαντις* 'der sowohl Arzt wie Prophet ist', *ἀνδρογυνος* 'der sowohl Mann wie Weib ist': E. Schwyzer, Griech. Grammatik I 454 (B II 3b), wo aber irreführend von 'Dvandvas' die Rede ist. Man kontrastiere Dvandvas, in denen zwei Tiere als ein (feindliches) Paar bildend genannt werden: *ahinakula* n. '[das Paar] Schlange und Ichneumon', *kākolūka* n. '[das Paar] Krähe und Eule'. Von einem derartigen Kompositum kann selbstverständlich in Pāṇ. 2.1.72, im Zusammenhang der Karmadhāraya-Komposita, nicht gehandelt sein.

[2]) Wackernagel führt diese Komposita als 'adjektivische Dvandvas' auf, was wohl zu der terminologischen Verwirrung Schwyzers betreffend *ἰατρομαντις* geführt hat. Ein adjektivisches Dvandva wäre 'ein blauer und ein roter', ein Kompositum, das zu den von Wackernagel als 'adjektivische Dvandvas im eigentlichen Sinn' bezeichneten, in § 73 behandelten, Komposita gehören würde: *pūrvāparau toyanidhī* (Kumāra-Sambhava 1.1) 'zwei Ozeane, ein östlicher und ein westlicher'. Dem Typus *nīlalohita* entspricht im Griechischen Sapphos *γλυκυπικρον* '[was] sowohl süß wie bitter [ist]'. Mir scheint die indische Terminologie, die hier von Karmadhārayas spricht, vom logischen Standpunkt aus besser. Aber warum überhaupt indische Termini in europäischen Grammatiken, wenn wir ihnen nicht ihren technischen Sinn lassen wollen?

gogarbhiṇī, *ajāgarbhiṇī* 'Kuh-Trächtige', 'Ziegen-Trächtige' = 'eine Trächtige, und zwar eine Kuh/Ziege': 2.1.71 (Wackernagel o.c. II 1 § 100a).

Demnach *mayūravyaṃsaka* (2.1.72): 'sowohl ein *mayūra* wie ein *vyaṃsaka*' oder 'ein *vyaṃsaka*, der ein *mayūra* ist'.

3. Ein Ausdruck '[jemand, der] sowohl Pfau wie Kobra [ist]' bedarf freilich für uns einer Erläuterung, denn um ein Fabelwesen der Mythologie wie *nṛsiṃha* '[Wesen, das] sowohl Mann wie Löwe [ist]' oder *puruṣavyāghra* '[Wesen, das] sowohl Mann wie Tiger [ist]' kann es sich kaum handeln. *mayūravyaṃsaka* meint vielmehr so etwas wie 'Betrüger' (Jacobi ZDMG LXII 359). Nun tötet und frißt bekanntlich der Pfau auch giftige Tiere, Skorpione (RV 1.191.14, AV 8.56.7[1]), besonders auch Schlangen[2]). Er kann daher mit Ausdrücken wie 'Schlangenfresser' (*ahibhuj*, *sarpabhuj*, *sarpāśana*) oder 'Schlangenfeind' (*ahidviṣ*, *sarpāri*, *sarpārāti*) bezeichnet werden. Pfau und Schlange sind also Feinde und als solche Gegensätze. Ein Mensch, der 'zugleich Pfau und Kobra' genannt wird, wäre also ein 'doppelgesichtiger' Mensch, der einmal in der Rolle des 'Schlangenfeindes' (Pfau) und einmal in der der Schlange (Kobra) auftritt. Tatsächlich paßt die Bedeutung 'Heuchler' in dem von Hertel zitierten (ZDMG LXII 116) Vers des Hemacandra (Pariśiṣṭaparvan III 74)[3]) vorzüglich — noch besser als 'Betrüger' (Jacobi ZDMG LXII 359):

mayūravyaṃsakatvena śrāvakatvaṃ sa darśayan

'indem er mittels Heuchelei Laienbrudertum zur Schau stellte (sich als Jaina-Laienbruder aufführte)'.

4. Ein Grund, daran zu zweifeln, daß Hemacandra den Sinn des Ausdrucks *mayūravyaṃsaka* getroffen hat, scheint nicht gegeben. Schon Jacobi hat bemerkt (ZDMG LXII 359), daß die von Patañjali gebrauchte Wendung *paramo mayūravyaṃsakaḥ* (I 406.13f.) sinnvoll wird, wenn wir 'höchster (ärgster) Betrüger (o. dgl.)' verstehen. Der appellative Sinn von *mayūravyaṃsaka* 'Heuchler, Be-

[1]) Vgl. H. Lüders, Philologica Indica 434 Anm. 2.

[2]) Brehm, Tierleben[4] VII (1911) 48: 'Der Pfau frißt alles, was unser Huhn genießt, ist aber vermöge seiner Größe und Stärke imstande, auch kräftigere Tiere zu bewältigen, so namentlich Schlangen von ziemlicher Länge, welche von ihm teilweise gefressen, mindestens getötet werden.'

[3]) Die einzige mir bekannte Stelle, an der der Ausdruck in einem literarischen Zusammenhang erscheint.

trüger' war also, wie wir voraussetzen dürfen, bekannt. Nicht bekannt aber war die Ratio der Bildung, nämlich das logische Verhältnis der Kompositionsglieder zueinander und ihr Verhältnis zum Sinn des Ganzen. Der Grund ist offenbar, daß die dem Pāṇini noch geläufige Verwendung von *vyaṃsa* / *vyaṃsaka*[1]) in der Bedeutung 'Kobra' in der späteren Sprache nicht mehr vorhanden war. *mayūravyaṃsaka* ['Heuchler'] wird deshalb als ein nicht rational gebildetes Kompositum aufgefaßt, und man benutzt nun, indem man aus der Not eine Tugend macht, die Regel Pāṇinis, die den Typus *mayūravyaṃsaka* lehrt, dazu, alle irgendwie unlogisch gebildeten oder durch eine sonstige Regel Pāṇinis nicht bildbaren, aber als richtig praktisch anerkannten, Komposita zu rechtfertigen.

So verfährt schon Patañjali (2. Jahrh. vor Chr.). In seiner Diskussion von vārtt. 2 zu Pāṇ. 3.1.125 (II 88.19f.) bemerkt er (dem Sinne nach): wenn Pāṇ. 3.1.125 so aufzufassen ist, daß *lāvya* '[notwendigerweise] zu schneiden', *plāvya* '[notwendigerweise] zu spülen' heißt, enthalten Komposita wie *avaśyalāvya*, *avaśyaplāvya* 'notwendigerweise (*avaśyam*) [notwendigerweise] zu schneiden/spülen' — gebildet gemäß Pāṇ. 2.2.19 nebts vārtt. 3 zu 6.1.144 — eine unlogische Redundanz des Begriffes 'notwendigerweise'[2]). Sie lassen sich aber rechtfertigen, indem man sie als *mayūravyaṃsaka*-Komposita (*mayūravyaṃsakāditvāt samāsaḥ . . . bhaviṣyati*), d.h. als unlogische, aber von Pāṇini doch als richtig anerkannte, Komposita auffaßt.

Die Kāśikā (7. Jahrh. nach Chr.) sagt am Schluß ihres Kommentars zu Pāṇ. 2.1.72 ausdrücklich: *avihitalakṣaṇas tatpuruṣo mayūravyaṃsakādiṣu draṣṭavyaḥ* 'ein Tatpuruṣa-Kompositum, dessen Definition von Pāṇini nicht gegeben ist, ist als zu dem Typ *mayūravyaṃsaka* gehörig anzusehen'. Zuvor gibt sie eine Liste solcher Komposita — ein wildes Sammelsurium heterogener Bildungen, unter denen sich auch faktische Bahuvrīhis befinden und die eben nur das eine gemeinsam haben, daß sie nicht nach irgendeiner anderen Regel bildbar scheinen. Im Gaṇapāṭha zu Pāṇ. 2.1.72 ist diese Liste noch um einige Exemplare — darunter auch der Typus

[1]) *vyaṃsa* : *vyaṃsaka* etwa wie *babhru* 'braun' : *bábhruka* (VS) 'Ichneumon'. Vielleicht auch Suffix *-ka* in deminutiv-pejorativem Sinn wie in *kusumbhaká* (RV, AV), *śerabhaka*, *śevṛdhaka* (AV): Wackernagel II 2 § 361a. Sonstige Tiernamen auf *-ka* ohne erkennbaren deminutiven Sinn z.B.: *ulūka* 'Eule', *bhallūka* 'Bär', *kramelaka* 'Kamel'.

[2]) Genauer gesagt (gemäß Kaiyyaṭa): in einem Ausdruck *avaśyaṃ lāvyam* könnte *avaśyam* nicht '*upapada*', ein 'Ergänzungswort' im strikt logischen Sinn, sein, und daher eine Komposition gemäß 2.2.19 nicht stattfinden.

avaśyakārya: vgl. oben zu Patañjali II 88.19f. — erweitert. Irgendeinen Anspruch auf eine auf Pāṇini zurückgehende Autorität hat sie natürlich nicht und kann sie gar nicht haben. Allerdings ist sie älter als die Kāśikā: schon Candra setzt sie in seiner Vṛtti zu 2.1.18, jedenfalls teilweise, voraus. Auf Einzelheiten werden wir noch zurückkommen.

Die Poetiker benutzen Pāṇ. 2.1.72, um die sogenannten *rūpaka*-Komposita zu rechtfertigen, die in der Poetik eine Rolle spielen. Es handelt sich dabei um folgendes: Komposita wie *dṛgabja* 'Augenlotus', *vaktracandra* 'Gesichtsmond' kann man als einen Vergleich implizierend auffassen. Dann wäre aufzulösen: *dṛg abjam iva* 'ein Auge wie ein Lotus', *vaktraṃ candra iva* 'ein Gesicht wie ein Mond'. Grammatisch ist ein solches Kompositum korrekt gemäß Pāṇ. 2.1.56. Man kann sie aber auch als eine poetische Identifizierung (*rūpaka*) implizierend auffassen. Dann wäre aufzulösen: *dṛg evābjam* 'ein Lotus, der [in Wirklichkeit] ein Auge ist'; *vaktram eva candraḥ* 'ein Mond, der [in Wirklichkeit] ein Gesicht ist'. Grammatisch läßt sich ein solches Kompositum durch keine Definition Pāṇinis rechtfertigen[1]), es ist, in der Ausdrucksweise der Kāśikā, ein '*avihitalakṣanas tatpuruṣaḥ*'. Also wird seine Sprachrichtigkeit dadurch etabliert, daß man es zum Typus *mayūravyaṃsaka* rechnet.

5. Das bedeutet nun aber nicht, wie Jacobi ZDMG LXII 358 annimmt, daß man *mayūravyaṃsaka* selbst als ein *rūpaka*-Kompositum aufgefaßt hätte. Die *rūpaka*-Komposita sind nur eine Unterabteilung der *mayūravyaṃsaka*-Komposita, d.h. der 'von Pāṇini nicht definierten Komposita'[2]). Die pāṇineischen Grammatiker, die

---

[1]) Es hätte immerhin nahegelegen, sie gemäß Pāṇ. 2.1.66 (vgl. auch 2.1.62) zu erklären. Tatsächlich hat man das nie versucht.

[2]) So sagt Nāgojibhaṭṭa zu Kaiyyaṭas Ausdruck *bhāṣyābdhiḥ* ... *atigambhīraḥ* 'der überaus tiefe Bhāṣya-Ozean' (Einleitung Vers 6, NSP ed. I (1951) S. 3): *bhāṣyeti — mayūravyaṃsakādisamāso rūpakaṃ ceti bodhyam* 'Es ist darauf zu achten, daß *bhāṣyābdhiḥ* ein Kompositum vom Typus *mayūravyaṃsaka* und [zwar] ein *rūpaka* ist'. Die zweite Feststellung folgt nicht aus der ersten, vielmehr die erste aus der zweiten. Nāgojibhaṭṭa hat einen ganz bestimmten Grund, weshalb er *bhāṣyam evābdhiḥ* ... *atigambhīraḥ* 'der überaus tiefe Ozean, der [in Wirklichkeit] das Bhāṣya [des Patañjali] ist' analysieren will. Wenn Kaiyyaṭa nicht ein grammatischer Fehler aufgebürdet werden soll, darf *bhāṣyābdhiḥ* nicht aufgefaßt werden als 'das ozeangleiche Bhāṣya' (*bhāṣyam abdhir iva*), gemäß Pāṇ. 2.1.56, da in einem solchen Kompositum das die Gemeinsamkeit der beiden verglichenen Begriffe ausdrückende Wort (*atigambhīra* 'überaus tief') nach Pāṇinis ausdrücklicher Angabe (*sāmānyāprayoge*) nicht dabeistehen dürfte (vgl. auch Nāgojibhaṭṭa zu Kaiyyaṭa zu

das Kompositum *mayūravyaṃsaka* überhaupt auflösen und erklären — was noch die Kāśikā nicht tut —, kennen nur zwei Möglichkeiten. Sie setzen *vyaṃsaka* mit *dhūrta* 'tückisch, betrügerisch' gleich (so z. B. Kaiyyaṭa). Dabei kommt man (a) zu der Auffassung 'tückischer Pfau'. Das heißt, man faßt den Ausdruck als eine Ausnahme (*apavāda*) zu der allgemeinen Regel (*utsarga*) 2.1.57 *viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa bahulam* 'eine Qualifikation [wird als Vorderglied] mit dem zu qualifizierenden [als Hinterglied] oft [zu einem Karmadhāraya komponiert]'. Die Unregelmäßigkeit wäre, daß in diesem Fall die Qualifikation (*vyaṃsaka*) als Hinterglied erscheint. Dies ist die Auffassung z. B. der Siddhāntakaumudī. Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 101d hat sich ihr angeschlossen. Oder man kommt (b) zu der Auflösung: *mayūra iva vyaṃsakaḥ* 'tückisch wie ein Pfau'. Das heißt, man faßt *mayūravyaṃsaka* als eine Ausnahme zu der Regel 2.1.55 *upamānāni sāmānyavacanaiḥ* 'Vergleichsbegriffe [als Vorderglieder werden] mit Ausdrücken, die die Gemeinsamkeit nennen [als Hintergliedern zu Karmadhāraya-Komposita komponiert]'. Die Unregelmäßigkeit wäre, daß die gemäß Pāṇ. 2.1.55 gebildeten Komposita (z. B. *śastrīśyāma* 'schwarz wie ein [Eisen-] Messer', *tittirikalmāṣa* 'scheckig wie ein Rebhuhn') den Akzent auf dem Vorderglied tragen (Pāṇ. 6.2.2), während *mayūravyaṃsaka* auf dem Hinterglied betont ist[1]). Dies ist die Auffassung Kaiyyaṭas (11. Jahrh. n. Chr.) in seinem Kommentar zu Patañjali zu Pāṇ. 2.1.72.

6. Beide Auffassungen — wie jede andere Auffassung, die davon ausgeht, Pāṇini habe *vyaṃsaka* im Sinn von *dhūrta* m. 'Schelm' oder *dhūrta* 'tückisch' gemeint — führen auf die Frage, inwiefern denn 'Tücke' eine charakteristische Eigenheit des Pfaus sei. Zweifellos ist sie das doch nicht, wie schon Hertel richtig gesagt hat (ZDMG LXII 116f.). Man kontrastiere die zu Pāṇ. 2.1.55 seit Patañjali angeführten Beispiele *śastrīśyāma* und *tittirikalmāṣa*, oder auch das von der Kāśikā und von Kaiyyaṭa neben *mayūravyaṃsaka* genannte *kamboja-(kāmboja-)muṇḍa* 'kahlgeschoren wie ein Mann von Kabul'. Jacobis Hinweis (ZDMG LXII 359) auf die Erklärung des Vardhamāna (12. Jahrh. nach Chr.) — übrigens, wie es scheint, der einzige,

---

Bhāṣya zu 2.1.56 [NSP ed.: 2.1.55, II (1935) S. 398b Mitte] und zu 2.1.55 [NSP ed.: 2.1.54, o.c. S. 396b oben]). Kaiyyaṭas Erklärung von *mayūravyaṃsakaḥ* als *mayūra iva vyaṃsakaḥ* (zu Bhāṣya zu 2.1.72 (2.1.71 in NSP ed.) läßt Nāgojibhaṭṭa gelten (o.c. 414b unten).

[1]) Betonung auf dem Hinterglied wird auch von Patañjali II 88.20 vorausgesetzt.

der sich über diese Frage den Kopf zerbrochen hat — hilft nicht wirklich[1]). Denn wenn man auch einen als Lockvogel abgerichteten (*śikṣita*) Pfau einen 'Betrüger' nennen könnte, so ist es doch keineswegs einleuchtend, daß ein Terminus, dessen Sinn auf 'Lockvogel' herauskäme, ganz allgemein für 'Heuchler, Betrüger' gebraucht sein sollte. Wir erwarteten allenfalls 'Spitzel', also eine ganz spezifische Abart des Betrügers.

7. Vor allem aber ist nun ein Sanskrit-Verb *vyaṃsayati* 'täuscht' (Vardhamāna l.c.: *vyaṃsayati* : *chalayati*), von dem man ein *vyaṃsaka* 'Betrüger, betrügerisch' hätte ableiten können, erst verhältnismäßig spät und nur innerhalb ganz besonderer Literaturgattungen, die volkssprachlicher Ausdrucksweise nahestehen, belegt. Es kommt in gelegentlichen Formen in der späteren Erzählungsliteratur vor, im Pañcatantra (*vyaṃsayitavya* 'zu täuschen' : PW), in der Tantrākhyāyikā (*vyaṃsayitavya* 'zu täuschen', *vyaṃsita* 'getäuscht' : Hertel, ZDMG LXII 116), und im buddhistischen Sanskrit, im Divyāvadāna und im Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya (*vyaṃsayitavya*, *vyaṃsita*, *vyaṃsayiṣyasi*: Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary s.v. *vyaṃsayati*)[2]). Die Lexika führen im allgemeinen

---

[1]) Jacobi hat übrigens die Stelle nicht ganz richtig interpungiert und übersetzt. Es muß heißen: *yadvā: vyaṃsayati chalayatīti vyaṃsakaḥ. sa cāsau sa ca. yo lubdhānāṃ mayūro gṛhītaśikṣo 'nyān mayūrāṃś chalayati vañcayati, sa vipralambhaka ucyate* „Oder aber: *vyaṃsaka* heißt jemand, der betrügt. Jener (nämlich der *mayūravyaṃsaka* Genannte) ist sowohl dies (ein Pfau) wie das (ein Betrüger: *vyaṃsaka*). Ein von Jägern abgerichteter Pfau, der andere Pfauen betrügt, d.h. täuscht, wird 'Täuscher' genannt." Die Ausdrucksweise *sa cāsau sa ca* (= *mayūraś ca mayūravyaṃsako vyaṃsakaś ca*) entspricht einer üblichen Auflösung der gemäß Pāṇ. 2.1.57 ('eine Qualifikation wird oft mit dem zu qualifizierenden komponiert') gebildeten Komposita: *nīlotpalam* 'Blaulotus' wird von Candra analysiert als *nīlaṃ ca tad utpalaṃ ca* (Vṛtti zu 2.2.18, ed. Liebich 120) 'dies (*nīlotpalam*) ist sowohl blau wie ein Lotus'. So verfährt z.B. auch Mallinātha: zu *pariṇatagaja* (Meghadūta 1.2) 'gebeugter Elefant': *sa cāsau gajaś ca* 'jener (*pariṇatagajaḥ*) ist sowohl von gesenktem Kopf wie ein Elefant'; zu *mānadaṇḍa* (Kumāra-Sambhava 1.1) 'Maßstock': *sa cāsau daṇḍaś ca* 'jener (*mānadaṇḍaḥ*) ist sowohl dies (ein *māna* n. ‚Meßinstrument, Maß') wie ein Stock'. (Er erklärt also das Kompositum gemäß Pāṇ. 2.1.57: ein *viśeṣaṇa* 'Qualifikation' braucht keineswegs immer nur ein Adjektiv — so z.B. v. Boehtlingk — zu sein). Ein *rūpaka*-Kompositum wie *darīgṛhāḥ* (Kum. Sambh. 1.10) dagegen löst er auf: *daryaḥ ... eva gṛhāḥ* 'Häuser, die [in Wirklichkeit] Höhlen sind'. Die Ausdrucksweise des Vardhamāna zeigt also, daß er *mayūravyaṃsaka* selbst nicht, sowenig wie die Pāṇinīyas, als ein *rūpaka*-Kompositum aufgefaßt hat.

[2]) Das pw will (unter 2 *vyasana*) in MBh C 9.3423 (= B 9.61.36 = Poona ed. 9.60.35) *vyaṃsanena* statt *vyasanena* (Vulgata) lesen. Danach unter

vyaṃsaka nicht auf. Nur zwei Ausnahmen sind bekannt: Hemacandra (12. Jahrh. n.Chr.), Abhidhānacintāmaṇi 377 (*vyaṃsakaḥ kuhako dāṇḍājiniko māyijālakau*) führt *vyaṃsaka* als Synonym von Wörtern auf, die 'Schelm, Gaukler, Betrüger' und 'Heuchler' (*dāṇḍājinika*) bedeuten; und Halāyudha (10. Jahrh. n.Chr.), Abhidhānaratnamālā 2.194 sagt, im Zusammenhang mit den gleichen oder ähnlichen Ausdrücken: *dhūrto vyaṃsaka uktaḥ* 'ein Schurke (Schelm, Betrüger) heißt *vyaṃsaka*' [1]).

Aber der Dhātupāṭha kennt keine Wurzel *vyaṃs*. Das drängt entschieden zu der Annahme, daß *vyaṃsayati* und seine Ableitungen — auch ein *vyaṃsaka* in der Bedeutung 'Heuchler, Betrüger' — sekundär entstanden sind. Die Frage wäre, was die Ratio ihrer Entstehung ist.

8. Man könnte erstens daran denken, daß *vyaṃsayati* eine Denominativbildung zu altem, später verschwundenen, *vyaṃsa* 'Kobra' ist. *dvijihva* 'doppelzüngig' ist ja sowohl die 'Schlange' wie der 'Lügner': *vyaṃsayati* wäre also ursprünglich 'wie eine Schlange handeln'. Vielleicht aber, und das scheint mir angesichts der Belegchronologie sogar fast wahrscheinlicher, ist *vyaṃsayati* erst aus dem, jedem Sanskrit Lernenden aus dem grammatischen Unterricht bekannten und möglicherweise in der Umgangssprache (allenfalls in volkssprachlicher Lautung) beliebten, Kompositum *mayūravyaṃsaka*, dessen Sinn 'Heuchler, Betrüger' erhalten geblieben war, abstrahiert. Neben *mayūravyaṃsaka* pflegen die Kommentare (und der Gaṇapāṭha) ein *chāttravyaṃsaka* aufzuführen, das sich ebenfalls als 'heuchlerischer Schüler' oder dgl. auffassen ließ. Zu *vyaṃsaka*, für das man die Bedeutung 'Betrüger, Schelm' erschloß, hätte man ein

vyaṃsana n. die Angabe 'Betrug' (übernommen von Monier-Williams als '*vyaṃsana*, n. cheating, deceiving, MBh.'). Die Poona-Ausgabe hat tatsächlich *vyaṃsanena* statt des besser beglaubigten *vyasanena* in den Text gesetzt. Es ist jedoch nicht wohl zu bezweifeln, daß *vyasanena* richtig ist: *vyasanenāśvasenasya pannagendrasutasya vai* 'durch das Schießen des [in den Pfeil eingegangenen] Aśvasena, des Schlangenprinzen' (vgl. MBh Poona 8.66). In 9.60.33 liest Poona ed. *vyaṃsayathāḥ*; viel besser bezeugt, obwohl auch nicht sicher, ist: *vyaṃsayataḥ* (D_s *vyasyayatoḥ*). Da das Objekt der Verbform — wie immer sie nun herzustellen ist — eine Wurfwaffe (*śakti* 'Lanze') ist, muß es sich auch hier um eine Form von *vi* + *as* 'wegschleudern' handeln: *vyaṃsaya-* 'täuschen' kommt gar nicht in Frage.

[1]) Für die späteren Grammatiker (z.B. Siddhāntakaumudī) ist maßgebend die (auf Halāyudha beruhende?) Angabe Kaiyyaṭas zu Bhāṣya zu 2.1.72: . . . *vyaṃsako dhūrtaḥ*. Das PW zitiert als 'Schol.' eine Erklärung von *mayūravyaṃsaka* durch *dhūrtamayūra*. Woher mag das stammen? Ein Pāṇinīya hätte doch wohl *mayūradhūrta* (Pāṇ. 2.1.65) sagen müssen.

vyaṃsayati 'betrügen' nach dem Muster des Typus *kāraka* : *kārayati* erst geschaffen.

9. Wie immer man sich das nun zurechtlegen mag — eine sichere Beurteilung dürfte das uns zur Verfügung stehende Material nicht erlauben —, jedenfalls ist es ganz unwahrscheinlich, daß Pāṇini ein *vyaṃsayati* 'täuscht', von dem der Dhātupāṭha nichts weiß, gekannt hat, und noch viel unwahrscheinlicher, daß ihm ein davon abgeleitetes *vyaṃsaka* 'Heuchler, Betrüger' zur Verfügung stand. Vor die Wahl gestellt, eine lexikalische Tatsache der pāṇineischen Grammatik im Einklang mit vedischem Sprachgebrauch — in diesem Fall: *vyaṃsa* m. 'Kobra' — oder mit einer Angabe des Kaiyyaṭa oder des Hemacandra — in diesem Fall: *vyaṃsaka* 'Heuchler, Betrüger' — zu erklären, wird man sich sowieso grundsätzlich für die erste Alternative entscheiden müssen.

10. Es läßt sich aber noch ein ganz konkretes Faktum in die Wagschale werfen. Der älteste Grammatiker, der eine Erklärung von *mayūravyaṃsaka* gibt, weiß nichts von einer Gleichsetzung *vyaṃsaka* = *dhūrta*. Es ist kein geringerer als Candra (erheblich jünger zwar als Patañjali, aber älter als die Kāśikā, die ihn benutzt hat), der in der Vṛtti zu der Regel 2.2.18 seiner Grammatik sagt (ed. Liebich, 121):

mayūrasyeva vigatāv aṃsāv asya: *mayūravyaṃsakaḥ*; *athavā*, *vigatāv aṃsāv asya*: *vyaṃsakaḥ*, *mayūra iva vyaṃsako*: *mayūravyaṃsakaḥ*. *evaṃ chāttravyaṃsakaḥ*.

Candra (Candragomin) ist ein hochberühmter Name in der indischen Sprachwissenschaft. Bhartṛharis (6.—7. Jahrh. nach Chr.) Vākyapadīya 2.487—489 nennt ihn an erster Stelle der Gelehrten, die die unterbrochene grammatische Tradition zu einer Zeit, da Patañjalis Mahābhāṣya nur noch in Handschriften, und zwar im Süden des Landes, existierte, wieder erneuert haben[1]). Die Vorzüglichkeit seines Kommentars zu seiner eigenen Grammatik, die nichts als eine Umgestaltung der des Pāṇini — unter Weglassung der vedischen und der Akzentregeln — darstellt, ist von Kielhorn, dem besten europäischen Kenner der einheimischen indischen Grammatiker, betont und der Unzulänglichkeit der Kāśikā, die ihn gründlicher hätte benutzen sollen, gegenübergestellt worden (Indian Antiquary XV 183—185). Wir müssen uns das gegenwärtig halten,

[1]) Vgl. auch Rājataraṅgiṇī 1.176. — Zuletzt über diese Nachricht: Thieme, Journal of the American Oriental Society vol. 76, 20ff.

um nicht in Versuchung zu kommen, die soeben zitierte Erklärung Candras von *mayūravyaṃsaka* kurzerhand beiseite zu schieben[1]). Es scheint gewiß, daß ein Gelehrter wie Candra — zwar einmal eine unrichtige Erklärung geben kann, aber doch — nicht etwas schlechtweg Widersinniges sagen wird. Widersinnig bleibt aber seine Erklärung, solange man den Ausdruck *vigatāv aṃsāv asya* so auffaßt, wie er von Sāyaṇa in seinem Kommentar zu RV 1.32.5 gemeint ist, nämlich als 'der keine Schultern [mehr] hat'. 'Schulterlos wie ein Pfau', 'ein Schulterloser wie ein Pfau', oder gar 'schulterlos wie ein Schüler' — das kann unmöglich das sein, was Candra sagen will. Nichts aber hindert uns zu übersetzen:

„*mayūravyaṃsaka* [heißt]: 'seine Schultern sind auseinandergegangen wie die eines Pfauen'; oder aber: *vyaṃsaka* [heißt]: 'seine Schultern sind auseinandergegangen', und *mayūravyaṃsaka* [heißt]: 'mit auseinandergegangenen Schultern wie ein Pfau'. So ist auch der Ausdruck *chāttravyaṃsaka* zu erklären."

Aus dieser Übersetzung geht wohl unmittelbar hervor, was Candra tatsächlich meint. *mayūravyaṃsaka* ['Heuchler'] heißt nach seiner Auffassung eigentlich 'die Schultern spreizend (= ein Rad schlagend) wie ein Pfau' oder 'ein Radschläger wie ein Pfau', wie man ursprünglich wohl von jemandem sagen könnte, der mehr scheinen will, als er in Wirklichkeit ist.

11. Candras Erklärung von *chāttravyaṃsaka* ist nicht ganz so selbstverständlich. Natürlich kann Candra nicht meinen, es hieße 'die Schultern spreizend wie ein Schüler', d.h. er kann *chāttra* hier nicht im Sinne von 'Schüler' verstehen. Nun ist allerdings 'Schüler' die einzige textlich belegte Bedeutung von *chāttra*. Es kann aber offenbar auch etwas anderes heißen.

Pāṇ. 4.4.62 [*śīlam* 61] *chatträdibhyo ṇaḥ* lehrt, daß an *chattra* 'Schirm' usw. das Suffix ±—*a* tritt (Ergebnis: *chāttra*), wenn man von jemandem sagen will: '*chattra* usw. ist sein Charakter (Charakteristikum)'. Dazu bemerkt Patañjali (II 332.21—333.2):

kiṃ yasya cchattradhāraṇaṃ śīlaṃ sa cchāttraḥ — kiṃ cātaḥ — rājapuruṣe prāpnoti — evaṃ tarhy: uttarapadalopo 'tra draṣṭavyaḥ. chattramiva cchattram — guruś chattram, guruṇā śiṣyaś chattravac chādyaḥ; śiṣyeṇa ca guruś chattravat paripālyaḥ.

---

[1]) Wie es Jacobi ZDMG LXII 359 mit der entsprechenden Erklärung Vardhamānas tut, indem er sie für 'offenbar erdichtet' erklärt. Er konnte freilich (im Jahr 1908) nicht wissen, daß sie von Candra stammt.

[1a] „Ist das ein *chāttra*, dessen Charakteristikum es ist, daß er den Schirm hält?

[1b] Und was ergäbe sich daraus [wenn es so wäre]?

[2a] Dann müßte *chāttra* [fälschlich] im Sinne von 'Königsdiener' gebraucht werden können (denn der Königsdiener hält den Schirm, das Zeichen der Herrscherwürde, über den König).

[2b] So also werden wir interpretieren müssen: *chattra* ('Schirm') steht in der Regel Pāṇinis für[1]) *chattram iva* ('wie ein Schirm' = 'ein Schirm in übertragenem Sinn').

[3] Ein Lehrer ist ein 'Schirm' [in übertragenem Sinn]: der Lehrer hat wie ein Schirm den Schüler zu beschirmen, und der Schüler hat wie ein Schirm den Lehrer zu beschützen (er heißt also insofern *chāttra*, als es sein Charakteristikum ist, seinen 'Schirm', den Lehrer, wie ein 'Schirm' zu beschützen)."

Die hier vorgetragene Erklärung von *chāttra* 'Schüler' ist so weit hergeholt, daß es klar ist, daß sie nur gegeben wird als Antwort auf den nicht ausdrücklich ausgesprochenen Einwand, daß die Interpretation von Pāṇinis *chattra-* 'Schirm' als 'wie ein Schirm' = 'Schirm in übertragenem Sinn' die Bildung von *chāttra* 'Schüler' unerklärt läßt. Denn es scheint evident, daß der Schüler in Wirklichkeit deshalb *chāttra* genannt wird, weil er einen tatsächlichen Schirm, das Zeichen der Gelehrtenwürde, über seinen Lehrer zu halten pflegt. Patañjalis Deutung von *chāttra* 'Schüler' ist also ein kunstvoller Versuch, durch einen nicht ganz ehrlichen, semasiologischen Trick seine Interpretation der Regel Pāṇinis gegen einen möglichen Einwand zu schützen. Diese Interpretation setzt jedoch voraus, daß *chāttra* in einem Sinn gebraucht wird, auf den sie sich unmittelbar anwenden läßt. Nun wird *chattra* 'Schirm' tatsächlich in übertragenem Sinn gebraucht und zwar z. B. von der 'Haube' der Kobra. Das ergibt sich aus dem Ausdruck *ahicchattraka* (Nir. 5.16), Pali *ahichattaka* 'Pilz, Schirmpilz', einem Kompositum, das natürlich aufzulösen ist: *ahicchattram iva cchattram asya*[2]) „sein 'Schirm'

[1]) Wörtlich: 'es ist hier Schwund des Hinterglieds eines Kompositums anzunehmen'. Eine Wortfügung wie *chattram iva* gilt gemäß vārtt. 2 zu Pāṇ. 2.1.4 als Kompositum. 'Schwund eines Kompositionshintergliedes' ist eine beliebte Annahme. Vgl. Pathak-Chitrao, Word Index to ... Vyākaraṇa-Mahābhāṣya (1927) s.v. *uttarapadalopa*.

[2]) Es handelt sich also um ein *'uṣṭramukha*-Kompositum': vārtt. 12 zu Pāṇ. 2.2.24; Patañjali I 30.21 (u. sonst): *uṣṭramukham iva mukham asya*: *uṣṭramukhaḥ*; *kharamukham iva mukham asya*: *kharamukhaḥ*. Wackernagel, Altind. Gramm. II 1 § 109a.

ist wie der 'Schirm' (die Haube) einer Schlange". Also kann *chāttra* auch 'Kobra' heißen: „deren Charakteristikum ein 'Schirm' [in übertragenem Sinn] ist"

In der für ihn charakteristischen, nach äußerster Knappheit strebenden Ausdrucksweise, die uns das Verständnis seiner Argumentationen oft so sehr erschwert, hat Patañjali das ihm Selbstverständliche, das für uns eben leider nicht selbstverständlich ist, nicht ausdrücklich formuliert. Wir haben uns nach der Antwort [2b] den Gedanken zu ergänzen: „Deshalb wird *chāttra* nicht im Sinn von 'Königsdiener', der einen wirklichen Schirm hält, gebraucht, wohl aber im Sinn von z. B. 'Kobra', da diese durch einen 'Schirm' (in übertragenem Sinn) charakterisiert ist." Und vor der in [3] formulierten Erklärung haben wir die Frage zu denken: „Wie ist denn *chāttra* als Bezeichnung des Schülers zu rechtfertigen, der doch, genau wie der Königsdiener, einen wirklichen Schirm hält?"

Wenn demnach Candra *chāttravyaṃsaka* in Analogie zu *mayūravyaṃsaka* erklärt, so will er es verstanden haben als 'seine Schultern spreizend wie eine Kobra [die ihre Haube spreizt]'.

So aufgefaßt sind die von Candra nebeneinander genannten Beispiele *mayūravyaṃsaka* 'sich spreizend wie ein Pfau [der ein Rad schlägt]' und *chāttravyaṃsaka* 'sich spreizend wie eine Kobra [die ihre Haube spreizt]' genau parallel und passen bestens zu den folgenden, in gleicher Weise parallelen Beispielen: *kambojamuṇḍaḥ* 'kahl geschoren wie ein Mann von Kabul', *yavanamuṇḍaḥ* 'kahl geschoren wie ein Grieche'.

12. Candras Erklärung von *mayūravyaṃsaka* ist also in sich sinnvoll und bleibt auch durchaus innerhalb der sprachlichen Möglichkeiten. Eine andere Frage ist, ob sie richtig ist, das heißt, ob sie das, was Pāṇini gemeint hat, trifft. Der Bejahung dieser Frage stellen sich erhebliche Bedenken entgegen.

1. 'Sich spreizend wie ein [radschlagender] Pfau' wird man eher von einem eitlen als von einem heuchlerischen Menschen sagen.

2. Komposita der Bedeutung 'sich spreizend wie ein Pfau / eine Kobra', 'kahl geschoren wie ein Mann aus Kabul / ein Grieche' ergeben sich bereits ganz selbstverständlich aus Pāṇ. 2.1.55, d.h. sie stehen logisch solchen Komposita wie *śastriśyāma* 'schwarz wie ein [Eisen-]Messer', *tittirikalmāṣa* 'scheckig wie ein Rebhuhn' vollständig gleich. Sie stellen gar keinen eigenen Typ dar, den besonders zu lehren Veranlassung bestanden hätte. Denn daß Pāṇini auf '*mayūravyaṃsaka* usw.' deshalb eigens hinzuweisen für nötig ge-

halten hätte, weil es — im Gegensatz zu *śastrīśyāma* — auf dem Hinterglied betont war, werden wir dem Kaiyyaṭa (oben § 5) nicht glauben. Dagegen spricht allein schon die Stellung der Regel 2.1.72. Sie hätte als Ausnahme zu 6.2.2 im Zusammenhang mit dieser gelehrt werden müssen[1]). In 2.1.72 erwarten wir zuversichtlich ein Kompositum, in dem — nicht der Akzent, sondern — das logische Verhältnis der Glieder von besonderer Art ist. Außerdem wäre nicht einzusehen, warum eigentlich *mayūravyaṃsaka*, wenn es logisch dem Typ *śastrīśyāma* entspräche, tatsächlich nicht auf dem Vorderglied betont worden sein sollte.

13. Bleiben wir dagegen bei der von uns vertretenen Auffassung: *mayūravyaṃsaka* '[jemand, der] sowohl Pfau wie Kobra [ist]', so ist nicht nur der Akzent auf dem Hinterglied selbstverständlich und die tatsächlich, wenn auch spät, belegte Bedeutung 'doppelgesichtiger Mensch' = 'Heuchler' ohne weiteres aus dem Wortsinn ableitbar (oben § 3), sondern erfüllt auch die Nennung dieses Kompositums eine höchst wichtige Funktion innerhalb der Grammatik des Pāṇini. Diese ist nicht die Rechtfertigung aller möglichen disparaten Unregelmäßigkeiten in der Kompositionsbildung, wie die nachpāṇineischen Grammatiker sämtlich meinen — und es ist ihnen natürlich höchst willkommen, das meinen zu können, denn sie benutzen ja die Grammatik Pāṇinis als einen Standard zur Messung der Sprachrichtigkeit, als der sie ursprünglich gar nicht gemeint war —, sondern sie besteht in der Schaffung eines bestimmten logischen Typus von Karmadhāraya-Komposita, des wichtigen Typus der 'Zwitter-Karmadhāraya', wie er vor allem durch *puruṣavyāghra* und *nṛsiṃha* vertreten wird, aber sich aus keiner anderen Regel ergibt.

Als Vertreter dieses Typus hatte *mayūravyaṃsaka* 'Pfauenkobra' für Pāṇini den Vorteil, grammatisch und logisch eindeutig und auf Grund seiner Eindeutigkeit unmittelbar evokativ zu sein. Der Akzent auf dem Hinterglied, der beim mündlichen Vortrag, für den die Grammatik gemeint war, vernehmbar war, schloß es aus, daß man es, in Analogie zu *śastrīśyāma* usw., als 'sich spreizend wie ein Pfau' verstehen konnte; das logische Verhältnis der Glieder konnte nicht in einem Vergleich bestehen: die Auffassung 'ein Pfau wie eine Kobra' — vom Akzent her möglich — wäre absurd gewesen. Ein Kompositum wie *puruṣavyāghra* oder *nṛsiṃha*, das Pāṇini auch als Vertreter des Typus hätte wählen können, hätte diesen Vorteil

[1]) Vgl. die Formulierung von Pāṇ. 6.2.3, 6.2.26.

nicht besessen. Erst der Zusammenhang der Rede kann zeigen, ob 'ein Mann wie ein Tiger/Löwe' (gemäß Pāṇ. 2.1.56) oder '[ein Wesen, das] sowohl Mann wie Tiger/Löwe [ist]', gemeint ist.

mayūravyaṃsaka (mit Akzent auf dem Hinterglied) ist, wenn man die hier vorgetragene Erklärung annimmt, ein sorgsam gewähltes und höchst plastisches Beispiel für ein 'Zwitter-Karmadhāraya', ein geradezu prachtvolles Beispiel, das des Pāṇini würdig ist. Die Ironie des Schicksals hat es allerdings gewollt, daß es, mit dem Verschwinden von *vyaṃsaka* m. 'Kobra' aus der Sprache und mit dem Untergang der alten Akzente, nun doch der Mißdeutung ausgesetzt war und seine Aufgabe, einen besonderen logischen Typus von Karmadhārayas exemplarisch zu belegen und schlagend zu veranschaulichen, wofür es vom Standpunkt der Sprache Pāṇinis so hervorragend geeignet schien, nicht mehr erfüllen konnte.

Nach Pāṇini 1. 2. 59 kann, wenn von der Gattung (*jāti*) die Rede ist, der Plural der 1. Person auch Singular und Dual vertreten. Das letztere ist mir nur aus dem RV belegbar. In RV 3. 33. 1—3 ist von den beiden Flüssen *Vipāś* und *Śutudrī*, wie erwartet, durchaus im Dual die Rede. In 4 antworten sie dem *Viśvāmitra*, der sie im Dual angeredet hat, mit *vayám* ‚wir' (Plural) und sprechen weiterhin von sich im Plural. Sie reden also als Vertreter aller Flüsse (4 d *kiṃyúr vípro nadyò johavīti* ‚im Wunsch wonach ruft der Dichter Flüsse an?'). Der Anrufende selbst behandelt sie im folgenden als Pluralität, geht also auf ihre Anschauungs- und Ausdrucksweise ein. — Viel gewöhnlicher ist der Plural des einzelnen Sprechers, der andere einbeziehen will. Vgl. z.B. den variierenden Parallelismus RV 3. 33. 3 *ayāsam*: *aganma*, oder, in den Diskussionen des Mahābhāṣya: *vayam* [tu] *brūmaḥ* ... ‚wir (d.h.: ich und die, zu denen ich gehöre), sagen ...', *te manyāmahe* ‚und so meinen wir (d.h. ich und die, zu denen ich gehöre) ...' und ähnliches. Spricht man im Singular (*bravīmi*, *manye*), teilt man seine persönliche Ansicht mit, was man unterstreichen kann durch Hinzufügung des Pronomens *aham paṭur bravīmi*, *ahaṃ paṇḍito bravīmi* ‚ich, der ich mich darauf verstehe, sage' (Mahābhāṣya I 230. 10f.), *ahaṃ manye* (III 359. 17; Boehtlingk, Ind. Sprüche² III 5262). Vgl. gr. *ὡς ἐγὼ οἶμαι*, lat. *ut ego opinor* (Plautus) u. ähnl.: F. Sommer, Festschrift Wackernagel 22ff. — Merkwürdig, daß in der Diskussion des Mahābhāṣya zu Pāṇ. 1. 2. 59 der von Pāṇ. gelehrte Plural der ersten Person als ‚augmentativ' (Schwyzer, Gr. Gramm. II B I 3 c, S. 43) aufgefaßt wird: man könne die Sinnesorgane als selbständige Teile der eigenen Person betrachten (und demnach diese Person als Pluralität). Der praktisch richtig verfahrende Sprecher (s.o.!) verfehlt die theoretisch richtige Erklärung. Sicheres Sprachgefühl verbürgt nicht sichere Beurteilung.

P. Thieme

2. Sg. *ajarghāḥ*

Nachdem K. Hoffmann (o. 188) den Typus 2. Sg. *abhinas*, gemäß Pāṇini bildbar und von Patanjali ausdrücklich genannt, aus vedischen Texten belegt hat, darf auch auf die seltsame 2. Sg. des Intensivs *ajarghāḥ* (*gṛdh*) und *apāspāḥ* (*spṛdh*) bei Patanjali zu ŚS 6 (I 34. 25) hingewiesen werden. Es ergibt sich ein unthematisches Intensivparadigma des Sg.: 1. *ajargardham* 2. *ajarghāḥ* (*s*) 3. *ajarghaḥ* (*r*). Der Pāṇinīya entwickelt aus der Grundform 2. Sg. **ajargardhs* wie folgt: **ajarghardhs* (Pāṇ. VIII 2.37) > **ajarghardh* (VI 1.68) > **ajarghard* (VIII 2.39) > **ajargharr*^{u} (VIII 2.75) > **ajarghar*^{u} (VIII 3.14) > **ajarghār*^{u} (VI 3.111) > *ajarghāḥ* (VIII 3.15).

P. Thieme

Heinrich Lüders: *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ludwig Alsdorf.

I. Varuṇa und die Wasser. Göttingen 1951.

Niemand wird bestreiten, daß eine der fundamentalsten Aufgaben der Indologie die Exegese des Rigveda ist. Er stellt nun einmal als ältestes Denkmal arisch-indischer Sprache, Literatur und Religion das letzterreichbare und darum unschätzbar kostbare Glied der Kette dar, durch die nach Indien verschlagenes Indogermanentum sich an iranisches und mit diesem an das europäische anschließt. Zugleich bietet er die Ausgangsstellung, von der aus das indische Mittelalter in unzähligen — wenn auch gewiß längst nicht allen — Einzelheiten seiner brahmanischen und der von dieser abgeleiteten Kultur geschichtlich verstanden werden kann. In der Praxis aber ist heutzutage der Rigveda in den Hintergrund getreten. Man ist sich der besonderen Schwierigkeiten des Gegenstandes immer mehr bewußt geworden, es herrscht beinahe so etwas wie eine Stimmung des Verzichts. Die Zahl der ernsthaften Mitarbeiter, die sich nicht mit dem Gedanken abfinden wollen, wir seien schon an der Grenze des Erforschbaren angelangt, schmilzt immer mehr zusammen.

Das hat auch äußere Gründe. Über der RV-Philologie des letzten Vierteljahrhunderts hat kein glücklicher Stern gestanden. K. F. Geldners vollständige RV-Übersetzung, die Krönung eines Lebenswerks, hat, seit über zwanzig Jahren ausgedruckt, in den Magazinen eines Verlages geruht und konnte aus irgendwelchen Gründen, die ich nicht untersuchen will, nicht ausgegeben werden. Seit jener Zeit ist damit das große Werk, das eine Belebung und eine wichtige Hilfe hätte sein müssen, zum Hemmnis für so manche geworden, die sich — zweifellos mit einer gewissen Berechtigung — die Pflicht zu eingehender Beschäftigung mit dem RV auf den Zeitpunkt verschoben, wo ihnen Geldners Übersetzung zur Hand sein würde, und zu einem fast täglichen Kummer für die, die es nicht vermochten, jahraus, jahrein zu warten, und trotz allem versuchten, dem Rigveda auch in der Arbeit ihrer Generation zu einem bescheidenen Recht zu verhelfen.

Fast ebenso lange hat das fast fertige Manuskript eines großen Werkes von H. Lüders über Varuṇa in seinem Schreibtisch geruht und der letzten Überarbeitung geharrt. Vielseitige Interessen und Verpflichtungen anderer Art haben den Verfasser an der Vollendung gehindert, auf die die ganz oder teilweise Eingeweihten mit nicht weniger Spannung, mit nicht minder lebhafter Hoffnung und mit nicht geringeren Schmerzen warteten als auf das Erscheinen von Geldners Übersetzung. Die Verzögerung war in diesem Fall weniger durch technische Hemmungen als vielmehr durch einen Konflikt bedingt, den man wohl tragisch nennen darf: den Konflikt eines Gelehrten, dessen lebhafter und reicher Geist das gewaltige Gebiet fast der

gesamten indischen Altertumskunde umspannte und dessen seltene Forschergabe durch immer neue Probleme gereizt wurde, der Wesentlichstes, Dringlichstes zu allen möglichen Gegenständen zu sagen hatte, dessen Formsinn anderseits so stark war, daß er nichts in einer Darstellung bieten mochte, die nicht auch allen äußeren Ansprüchen genügte. Viele werden es geahnt haben, daß LÜDERS, der strenge Meister wissenschaftlicher Prosa und letzter Genauigkeit der Formulierung, von vielen Seiten bedrängt durch schöpferische Gedanken und Pläne, nie mehr die Zeit und die Sammlung finden würde, sein umfangreiches Varuṇawerk mit seinem vielen, spröden Material noch einmal so durchzuarbeiten und durchzuformen, daß es seinem Bedürfnis nach tiefster Gründlichkeit und Klarheit und nach restloser Bemeisterung von Stoff und Form genügte.

Die Verzögerung — von der Gesamtindologie her betrachtet aufgewogen durch andere bahnbrechende Arbeiten von LÜDERS vor allem auf dem Gebiet der Turfanforschung — hat eine schreckliche Folge gehabt, die er nicht voraussehen konnte. Sein Werk ist zum großen Teil ein Opfer des Krieges geworden[1]. Bei den leidvollen Gefühlen, die den Indologen bei dem Gedanken hieran bewegen müssen, erübrigt es sich zu verweilen. Sie wären ohnehin unfruchtbar bei jedem, der nicht im Stande wäre, den Verlust im Zusammenhang mit all dem anderen Unheil zu sehen, das menschliche Schuld und Torheit über die Welt des Menschen und seine Kultur gebracht hat und immer wieder zu bringen droht, und sie in den Entschluß zu aufrichtiger und tatkräftiger Humanität umzuwandeln, ohne die alle unsere Bemühungen um die ideellen Werte der Wissenschaft ein müßiges Spiel bleiben.

LÜDERS selbst hat Vorsorge getroffen, daß sein Werk doch auf jeden Fall zur Veröffentlichung käme, und L. ALSDORF mit der eventuellen posthumen Herausgabe betreut. ALSDORF verdanken wir, was wir heute davon in Händen halten, und werden wir verdanken, was uns hoffentlich noch weiterhin zugänglich gemacht wird. Er stand vor keiner leichten Aufgabe. Auch das Manuskript des vorliegenden ersten Bandes war an mehreren Stellen beschädigt und durch eine Reihe von Lücken, darunter einer schmerzlich tief klaffenden, entstellt, im übrigen die Ausarbeitung keineswegs überall gleichmäßig weit gediehen. Der Herausgeber hat sein Möglichstes getan, die Lücken zu schließen und einen authentischen und zugleich lesbaren Text herzustellen. Seiner unermüdlichen und dabei auf rasche Erledigung drängenden Energie, seiner hohen philologischen Begabung, die bei der Heranziehung von Vorarbeitsresten ein reiches Betätigungsfeld auf dem Gebiet der niederen, vor allem aber der höheren Textkritik fand, seinem eindringenden sachlichen Verständnis — dem Vedisten vom Fach wird es eine unverhoffte Freude sein, beim Jainisten und Apabhraṃśa-Forscher das Handwerk grüßen zu können — und schließlich seinem Takt, der allenthalben Genauigkeit und Pedanterie richtig zu unterscheiden wußte, ist ein schöner Erfolg beschieden worden. Gerade dies möchte ich als ein besonderes Verdienst hervorheben, daß er nirgends ängstlich am einzelnen Ausdruck haftet und auch vor zweifelsfrei im Sinne

[1] Es ist, zusammen mit anderen unersetzlichen Teilen seines Nachlasses, im Salzbergwerk Wintershall, wo es ausgelagert war, durch Plünderer schwerstens verstümmelt worden. Vgl. die Vorbemerkungen des Herausgebers.

des Verfassers vollzogenen leichten Änderungen und Glättungen nicht zurückscheut, wenn auch natürlich die endgültigen *verba ipsissima* des Meisters überall, wo es irgend darauf ankommen kann, von früheren Äußerungen oder Formulierungen des Herausgebers unterschieden sind. Denn nur dem hier bewiesenen Mut, die Authentizität des Buchstabens von der des Inhalts zu trennen und der Erhaltung und Rettung des Wesentlichen alle übrigen Rücksichten zu opfern, wird die Rekonstruktion auch der restlichen Teile gelingen, die wir von ihm erhoffen und für die wir ihm angesichts seiner verantwortungsvollen Leistung bei der Herausgabe des ersten Bandes unser volles Vertrauen schenken sollten.

Alsdorf hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, das Studium des Werkes zu erleichtern. Als sehr dankenswert sei hervorgehoben seine Gliederung des Textes durch Zwischenteilungen und Überschriften. Recht glücklich war auch der Gedanke, aus im Manuskript erhaltenen zusammenfassenden Vorträgen von Lüders eine „Einleitung" zusammenzustellen, die einen verhältnismäßig eingehenden Überblick über das Ganze bietet, der dem Leser als vorläufige Orientierung die wertvollste Hilfe leisten wird.

Als den wesentlichsten Mangel des Werkes wird man empfinden, daß auf die wissenschaftliche Diskussion mindestens der letzten zwanzig Jahre keine Rücksicht genommen ist. Es ist selbstverständlich, daß der Herausgeber hier nicht abhelfen konnte. Er hat immerhin in Anmerkungen auf eine Reihe wichtiger Arbeiten verwiesen, ohne den Anspruch auf bibliographische Vollständigkeit. Die Verweisungen sollen nur als eine erste Hilfe dienen, namentlich als Erleichterung der Anknüpfung an Forschungen, die in verwandtem Geist geführt sind oder in eine ähnliche Richtung weisen, wie sie Lüders eingeschlagen hat. Ich hoffe auch, daß alle die, die mit Recht den Anspruch erheben könnten, daß ihre in der Zwischenzeit geleistete Arbeit Berücksichtigung gefunden hätte, Großzügigkeit genug haben, sich damit zu begnügen, daß ihre Namen an irgendeiner Stelle einmal genannt sind, und nicht Ärgernis zu nehmen, wenn sie hier oder da zu kurz gekommen sind[1]. Verweise auf Forscher, deren Standpunkt oder Methode grundsätzlich von der von Lüders so weit abweicht, daß die Beurteilung der Einzelheiten ohnehin andersartig sein muß, fehlen: so z. B. auf J. Hertel, zu dessen „arischer Feuerlehre" Lüders selbst nicht Stellung nimmt, oder auf G. Dumézil: auch hier wären kurze Nennungen ohne grundsätzliche Auseinandersetzung mit seinen Theorien über das Wesen der Ādityas kaum ersprießlich gewesen. Eine *Wertung* des Herausgebers, zu der er als Herausgeber kein Recht hatte, kann in diesem Verzicht nicht liegen.

Das Manuskript des Bandes „*Varuṇa und die Wasser*" enthält nicht eigentlich eine Darstellung des genannten Themas, sondern setzt sich zusammen aus einer Reihe von Einzeluntersuchungen, von denen jede eine in sich abgeschlossenen Frage behandelt, die nun freilich mit den anderen zusammenhängt, meist erst durch die Behandlung von Lüders diesen Zusammenhang erhält. Aber es ist im Grunde nicht Varuṇa, um den als Mittelpunkt sich alles gruppiert, sondern das vedische Weltbild, in dem allerdings Varuṇa eine wichtige Funktion hat, das aber — soweit es in diesem Bande geschildert — auch ohne ihn existieren könnte, und es ist die Re-

[1] Ich muß übrigens die Verantwortung in dieser Hinsicht mit dem Herausgeber teilen, da ich bei der Korrektur Gelegenheit zu Nachträgen hatte.

konstruktion dieses Weltbildes, auf die es ankommt. Fast noch wichtiger als die kühne Wiederherstellung selbst, so will es mir jedenfalls scheinen, ist die Art und Weise, wie sie geschieht, die Methode, mit der in ebenso vorsichtigen wie entschlossenen Schritten wirklich neue Erkenntnisse erworben und zugleich gesichert werden. Der Bau, der hier aufgeführt wird, steht auf solidestem Grunde, er hält zusammen in allen seinen Teilen, er lockt zum Weiterbauen und Ausführen, gelegentlich wohl auch zur Korrektur, aber nicht zum Wiedereinreißen. Wer LÜDERS folgt, dem werden Hunderte von Einzelaussagen, die bisher dunkel waren, plötzlich hell, nicht so sehr weil er lernt, sie von einem neuen Gesichtswinkel her zu sehen, weil sie Licht von einer neuartigen Theorie her empfangen, sondern vielmehr, weil sie gewissermaßen von selbst, unter den Händen eines großen Exegeten, ihren so lange erblindeten eigenen Glanz zurückgewinnen. Nicht LÜDERS spricht — das ist der herrschende Eindruck —, sondern die Texte selbst. Sie sprechen in Andeutungen, die sich aber, in sich wechselseitig ergänzende Beziehung gesetzt, zu Bildern zusammenschließen — zu Bildern von zwar phantastischer Merkwürdigkeit, aber genauer, exakt kontrollierbarer Linienführung. Ich bin ganz zuversichtlich, daß es anderen gehen wird wie mir, der ich bei der Durcharbeitung das Gefühl hatte, — nicht an schwindelnder Felsenwand in immer gefährlichere Regionen mich emporwagen zu müssen, sondern — einem langsamen, oft mühsamen aber immer sicheren Pfad zu folgen, vorbei an Rätseln, die sich eines nach dem andern lösten, an bisher stummen Zeugen, die zur Sprache erwachten.

Der Erfolg von LÜDERS' exegetischer Methode beruht nicht etwa auf ihrer Neuartigkeit: wir brauchen nicht mit mühsam erkämpften und wohl begründeten Grundsätzen der klassischen Tradition der RV-Exegese zu brechen, es werden keine bewährten Arbeitsgänge auf den Kopf gestellt. Er beruht vielmehr auf der Meisterschaft, mit der evident richtige und von Früheren überzeugend erhobene Forderungen untereinander verbunden, entwickelt und verwirklicht werden.

Mit der Entschiedenheit BERGAIGNES werden die Wortbedeutungen durch den RV festgehalten, mit der Sorgsamkeit OLDENBERGS wird der Sprachgebrauch geprüft, zugleich aber auch — im Einklang mit der von PISCHEL und GELDNER vertretenen Tendenz und in entschiedenem Gegensatz zu einer isolierenden Betrachtungsweise, wie sie in reinster Form wohl BERGAIGNE geübt hat — der RV durchaus im Zusammenhang mit der späteren Literatur behandelt. Das heißt nicht, daß hier hastig und blindlings vedische Einzelheiten mit solchen aus der klassischen Zeit identifiziert werden. LÜDERS, der hervorragende Kenner gerade der frühmittelalterlichen Literatur, analysiert vielmehr zunächst die Züge des epischen und frühbuddhistischen Weltbildes in sorgfältiger Arbeit und unternimmt es dann in schrittweise zurückgehender, vorsichtiger Untersuchung, ihre Vorstufen nachzuweisen. Wo es irgend angeht, folgt LÜDERS diesem Verfahren, ohne doch in den Fehler zu verfallen, die Beweismittel zu verachten, die die Vergleichung der übrigen idg. Sprachen und Literaturen darbietet[1]. „Echt indisch" kann man den RV in der Sicht von LÜDERS

[1] LÜDERS geht allerdings auf außerindische Entsprechungen in der Regel nur dann ein, wenn das indische Material zur Erklärung nicht ausreicht. Mit welcher Meisterschaft er auch auf diesem Gebiet zu argumentieren ver-

gewiß nennen, wenn man darunter versteht, daß seine Gedankenwelt in einer uns in vielen Einzelheiten erkennbaren oder erforschbaren Weise in allmählicher Kontinuität in die der späteren Dichter und Denker übergegangen sein muß, und daß er eben dieser nähersteht als der irgendeines anderen idg. Volkes. Zugleich aber wird man unter dem Eindruck gerade von LÜDERS' Untersuchung sich von der dem Europäer besonders naheliegenden, trügerischen Vorstellung endgültig befreien, „echt indisch" sei ein der verändernden Gewalt geschichtlicher Entwicklung wundersam enthobener *charakter indelebilis*. Wer dem RV gerecht werden will, muß ihn gewiß als ein Denkmal i n d i s c h e r Literatur, aber zugleich als ein Zeugnis *sui generis* verstehen, das auch von den übrigen vedischen Sammlungen durch einen starken, von der Forschung erst wieder zu überbrükkenden Einschnitt getrennt ist. Noch niemand hat das mit so schlagender Evidenz gezeigt und so greifbar anschaulich gemacht wie LÜDERS.

Ich gebe einen kurzen Überblick über den Inhalt der Untersuchungen[1].

Kap. I: Im Epos ist Varuṇa der Herr der Wasser. Im Wasser, und zwar auf dem Grund des Meeres ist sein unterirdischer Wohnsitz. Dem entspricht auch sein charakteristisches Gefolge. Gleich nahe Beziehungen zum Wasser hat Varuṇa in den Dharmaśāstra.

Varuṇa wohnt im Wasser, insbesondere in stehenden Gewässern, auch nach den Yajustexten und in nicht rigvedischen *mantra* des AV.

Ebenso begegnen im RV mehrfach Verse, aus denen hervorgeht, daß sein Aufenthalt das Wasser, insbesondere die „*sindhu*" sind[2].

Anderseits denkt man sich im RV Varuṇa im Himmel, und zwar in dessen höchstem Teil. Die Aufklärung dieses scheinbaren Widerspruchs liefert eine Untersuchung der vedischen Kosmologie, der die folgenden Kapitel gewidmet sind und aus der hervorgeht, daß der Himmel als die eigentliche Heimat des Wassers gedacht war: im höchsten Teil des Himmels flutet ein Meer, in seinem untersten kreisen Ströme.

---

steht, zeigt seine großartige Deutung des indischen Wassereides als eines *survival* einer von ihm rekonstruierten idg. Sitte (S. 28ff.). Die systematische Auswertung der von LÜDERS für den RV gewonnenen Erkenntnisse für die idg. Altertumskunde wäre eine lockende und, wenn mit der nötigen Vorsicht unternommen, höchst aussichtsreiche Aufgabe der Sprachvergleichung.

[1] Eigene zusätzliche Bemerkungen habe ich, wo nicht anders vermerkt, in die Anmerkungen verwiesen.

[2] RV I 184,3 cd (S. 52) *vacyánte vāṃkakuhá apsújātā yugá jūrṇéva váruṇasya bhûreh* übersetze ich: „in Sprüngen gehn eure (der Aśvin) Spitzentiere, die in den Wassern des vielfachen (reichen ?) Varuṇa (d. h. im himmlischen Meere) geborenen, über die gleichsam gealterten (d. h. von Rissen durchfurchten und deshalb unwegsamen) Joche (d. h. Wegstrecken von der Länge je eines Vorspannes, vgl. *yojana* n. 1. Gespann, 2. von einem Gespann zurückzulegende Wegstrecke)". Ich konstruiere also *váruṇasya* nicht mit *yugá*, sondern mit *apsú*. Vgl. I 46,3ab *vacyánte vāṃ kakuhâso jūrṇáyām ádhi viṣṭápi* „in Sprüngen gehn eure Spitzentiere über die gealterte (d. h. rissige) Fläche (die unwegsame, weite Erde)". Es scheint mir evident, daß *jūrṇá viṣṭáp* und *yugá jūrṇéva* den gleichen Begriff bezeichnen, der also (I 46,3) mit Varuṇa selbst nichts zu tun hat.

Kap. II: Das Weltall wird im RV in drei Teile: Erde, Zwischenreich (*antarikṣa*)[1] und Himmel, und diese werden wiederum je dreifach geteilt. Auch der AV kennt drei Erden, drei Zwischenreiche und drei Himmel. Der Ausdruck *ṣáḍ urvís* meint im RV und AV „die drei Himmel und die drei Erden"[2].

Daneben bezeichnet er im AV die sechs Himmelsgegenden. Dies ist eine Neuerung, für die die Bedingung durch die Vermehrung der Zahl der Himmelsrichtungen von vier — dies die übliche Zahl im RV — auf sechs — vermittels Hinzunahme von Zenit und Nadir — gegeben war. Die Vorstellung von der Dreiteilung der drei Weltgebiete ist schon in spätvedischer Zeit erloschen. Nur der Ausdruck *tridiva* — ursprünglich wohl „Dreihimmel", dann „dritter Himmel, höchster Himmel" — hält sich.

An die Stelle der altvedischen drei Himmel treten in den Brāhmaṇa sieben Götterwelten, deren Benennungen teilweise an ältere Vorstellungen anknüpfen.

Für einzelne Teile des Himmels hat der RV verschiedene Ausdrücke: *rócana* n. ist der unsichtbare, als Lichtraum vorgestellte Teil des Himmels, der seinerseits wieder in dreifacher Aufteilung erscheint (*trí rócanā*). In eingehender, das gesamte Material aufarbeitender[3] Interpretation wird gezeigt, daß diese Bedeutung von *rócana* n. im RV durchweg festzuhalten ist, während sie später nur noch vereinzelt begegnet, wo dagegen ein im RV seltenes Adjektiv *rocaná* „glänzend, leuchtend" geläufig ist.

nā́ka m. ist im RV der als Firmament sichtbare Teil des Himmels, während das Wort später, wie schon in zwei jüngeren RV-Versen, ganz allgemein den Himmel bezeichnet, so des öfteren im AV, wo sich „Firmament" nicht mehr durchführen läßt[4].

Der Ausdruck *svárṇara* bezeichnet eine Stätte, die noch höher als der dritte Himmel liegt und der Ursprungsort des Soma ist. Hiervon ist in diesem Band aber nur bei besonderer Gelegenheit kurz die Rede (S. 275)[5]: die ausführliche exegetische Diskussion ist dem zweiten Band vorbehalten (S. 275, Anm. 2).

[1] Lüders braucht den üblichen Ausdruck „Luftraum", der aber nicht glücklich ist, da man in alter Zeit den Begriff der Luft nicht kennt, sondern das Gebiet zwischen Himmel und Erde zwar von Winden durchfahren, im übrigen aber für leer hält.

[2] Die Dreiteilung des „Zwischenreichs" ist offenbar nur dem System zuliebe angenommen. Sie ist praktisch ohne Bedeutung und der Ausdruck *ṣáḍ urvís* zeigt eben, daß sie sekundär ist.

[3] Diese restlose Aufarbeitung ist ein charakteristischer Zug der Arbeitsweise von Lüders. Sie hemmt zwar den raschen Fortschritt der Untersuchung und wird vielleicht manchem pedantisch erscheinen, ist aber in Wirklichkeit eine unumgängliche Notwendigkeit, will man sichere und präzise Ergebnisse erreichen. Sehr zur Nachahmung empfohlen sei auch Lüders' Gepflogenheit, grundsätzlich jede angeführte Vedastelle zu übersetzen.

[4] *nā́ka* gebildet wie *úpāka, ápāka*, also Kompositum mit einem im Indischen sonst verschollenen Richtungswort *nā* (slav. *na* „auf, darauf") im Vorderglied ? *úpāka, ápāka*: *avatá* „Brunnen" = *nā́ka*: gr. νῶτο- „Rücken"? *νω „auf, darauf": ἀνά = lat. *nōmen*, altind. *náman*: ὄνομα, θνᾱτός: θάνατος usw. ?

[5] Vgl. auch Einleitung S. 24ff., wo aber das *svárṇara* als im obersten Teil des Himmels befindlich dargestellt wird.

Kap. III: In nachvedischer Zeit denkt man sich die Erde als kreisrunde Scheibe. Es gibt aber einzelne Ausdrücke (*caturantā*) und Aussagen, aus denen als ältere Anschauung ihre viereckige Gestalt erschlossen werden kann. Diese ist für den RV bezeugt durch den Ausdruck *bhūmiṃ cáturbhṛṣṭim* (X 58,3) „die vierzackige Erde" und hat auch im Ritual deutliche Spuren hinterlassen (viereckige Gestalt der Āhavanīya- gegenüber der runden der Gārhapatya-Feuerstätte (Sonne) und der sichelförmigen des Dakṣiṇāgni (Mond)).

Die klassische Bedeutung von *kakubh* f. „Himmelsrichtung" beruht auf der alten Anschauung von der viereckigen Erde. In höchst geistreicher Diskussion wird nachgewiesen, daß *kakubh* im RV „Spitze" ist. Als Bezeichnung von Zugtieren meint es eigentlich das Vorspanntier („Spitzentier"), das im Dreigespann als Spitze ging, sonst bezieht es sich oft auf die Spitzen der Berge, gelegentlich auch auf die Buckel der Rinder. *kakubhas* „Himmelsrichtungen" sind also eigentlich die schon im RV so genannten, nach den Kardinalpunkten orientierten „Spitzen" der Erde.

Im klassischen Sanskrit ist die Erde von allen Seiten von Wasser umgeben, so auch in der spätvedischen Literatur und für den rigvedischen Dichter, der aus diesem Grunde von vier oder überhaupt mehreren Meeren (*samudra*) spricht. Daneben bezeichnet *samudra* aber auch das wirkliche Meer, das die Küsten Indiens umgrenzt. Lüders zeigt, daß in der Tat die vedischen Dichter den Ozean kannten — was namentlich früher öfters bestritten wurde —, daß aber ihre Kenntnis recht vage ist[1]. Er leugnet sicherlich mit Recht, daß sie irgendwo von der Seeschiffahrt sprechen, und klärt die hierfür angeführten Verse in ihrem wirklichen Sinn auf.

Neben dem Weltozean, den man sich als die Erde umschließend vorstellt, und dem wirklichen Meer, kennt der RV noch einen oberen oder jenseitigen (*para*) Ozean, d. h. ein himmlisches Meer. Bestimmte Aussagen späterer vedischer Texte, aber auch rigvedische Ausdrucksweisen machen das deutlich. Dieser „himmlische Ozean" ist nicht etwa nur eine Metapher für die Wolken (das „Wolkenmeer"), wie man häufig annimmt. Nach altvedischer Anschauung stammt der Regen nicht aus der Wolke, die nur eine vermittelnde Rolle spielt, sondern aus dem Himmel[2]. Bei einer Gegenüberstellung

[1] Daß sie von der Salzigkeit des Meeres nichts wußten, behauptet Lüders (S. 107) m. E. zu Unrecht. KZ LXIX 215, Anm. 1 glaube ich wahrscheinlich gemacht zu haben, daß *salilá* eigentlich „salzig" hieß. In der Beurteilung von RV VII 49,1 schließe ich mich aber nunmehr insofern Lüders (S. 113, 131) an, als ich zugebe, daß hier nicht vom Regen, sondern vom Süßwasser der Flüsse — die „sich reinigend aus der Salzflut des Himmels kommen" — geredet wird.

[2] Gotisch *milhman-* m. „Wolke" muß doch wohl — was sonst vorgetragen wird, erscheint mir ganz unwahrscheinlich — zu Wz. **melĝ* „streichen" (lat. *mulcere*) gehören, also eigentlich „der Streicher" = „der Melker" (Wortbildung wie πλέϝω: πλεύμων „Schwimmer" = „Lunge", Wz. **kleu* „hören": got. *hliuman-* m. „Hörer" = „Gehör" usw., Bedeutungsentwicklung wie bei *melĝ* „streichen" (altind. *mṛj*) und „melken" (lat. *mulgere*, ἀμέλγω, *melken* usw.) sein. Das läßt sich ausführen: „der [den Regen aus dem Himmel] melkt", was schönstens zu der vedischen Ausdrucksweise stimmen würde, die den Regen „Milch des Himmels" (RV V 63,5) nennt. Sl. **melkó* „Milch" (A. Meillet, Slave commun 62): Wz.

von „oberem" und „unterem" Meer braucht das letztere nicht immer das irdische zu sein; vielmehr ist mehrfach ein im unteren Teil des Himmels befindliches gemeint (so sicherlich RV X 98,5 I 54,7 I 79,3).

Nach einer Lücke im Manuskript, das hier die Anschauung von einer unterirdischen Wasserflut aus jüngeren vedischen Texten belegt haben muß, folgt eine Erörterung der mythischen Vorstellung von der Entstehung der Welt aus einem Urwasser[1]. Sie tritt erst in jüngeren rigvedischen Liedern auf und wird in der spätvedischen Literatur mehrfach in im einzelnen abweichender Form ausgemalt[2]. LÜDERS vermutet mit Wahrscheinlichkeit, daß diese mythologische Anschauung erst in spätvedischer Zeit für die Konstruktion des Weltbildes benutzt wurde, daß also die Idee eines unterirdischen Meeres einer jungen Entwicklung ihr Dasein verdankt[3]. In den vedischen Texten der jüngsten Periode verlegt man dann auch den himmlischen Ozean *über* den Himmel, so daß das Weltall von allen Seiten von Wasser eingeschlossen ist[4].

Kap. IV: Im RV ist *sindhu* — ganz entsprechend dem späteren Sprachgebrauch a) (als Feminin) Name des Indus, b) (als Maskulin) Name des Meeres, c) (als Fem. oder Mask.) Bezeichnung eines Stromes überhaupt. Man kann vermuten, daß das Wort zunächst Eigenname des Indus war, der dann auf das Meer übertragen wurde — wofür es moderne Analogien gibt — und weiterhin zur Bedeutung „Strom" kam.

Auch wenn von himmlischen Dingen die Rede ist, wird von *sindhu* gesprochen. Es zeigt sich, daß die Verwendung des Wortes hier in entsprechender Weise geschieht: a) als Fem. ist es Name des himmlischen Stromes, b) als Mask. Name des himmlischen Meeres, aus dem Indra das irdische füllt, und c) als Mask. oder Fem. bezeichnet es die himmlischen Ströme.

Man hat also, wofür LÜDERS interessante außerindische Parallelen anführt[5], zunächst den Himmelsstrom mit dem Namen des irdischen Haupt-

---

**melk* „streichen, melken" = ϝέργον: Wz. **u̯erĝ*. Zur gleichen Wz. auch sl. **molka* „Sumpf", das man mit BRÜCKNER (KZ XLV 104) nicht von **melkó* trennen wird: Wasser ist eben hier wie im Indischen (*payas*) mit einem Ausdruck für Milch benannt. Umgekehrt BRÜCKNER.

[1] Bemerkenswert — und überzeugend — die Auffassung von *adhukṣat* in RV X 149,1 als einem Impft. von einer Wz. *dhukṣ* „erregen, in Bewegung setzen", die auch der Dhātupāṭha kennt (S. 123f.).

[2] Die Interpretationen von LÜDERS können in zwei kleinen aber nicht ganz unwesentlichen Punkten präzisiert werden: *salilám* in AV XII 1,8 (S. 125) heißt „Salz, Salzklumpen" (KZ LXIX 215 Anm. 1) und KS VIII 2 ist nach ALSDORFS evidentem Vorschlag *mṛdum* „Schlamm" zu lesen (S. 126, Anm. 1).

[3] Wesentlich anders denkt hierüber J. HERTEL, *Himmelstore* 23ff., zu dessen Argumentation man auch H. LOMMEL, *Die Yäshts* 196ff. vergleiche.

[4] Übrigens spricht LÜDERS selbst an einer späteren Stelle (S. 273) von einem rigvedischen *samudrá*, der noch höher liegt als der Himmel. Es ist aber wohl gemeint: als der gewöhnliche, die untere Abteilung darstellende Teil des Himmels.

[5] Besonders hervorgehoben sei LÜDERS' interessante Deutung des homerischen Beiworts gewisser Ströme διιπετής als „im Himmel fliegend" (S. 11, 141 Anm. 5).

stromes bezeichnet und dann überhaupt die himmlischen und die irdischen Verhältnisse sich entsprechen lassen. Sogar die „sieben Indusse" der Erde hat man im Himmel ihr Widerbild finden lassen. Da das mit der geläufigen Ansicht von *einem* Himmelsstrom sich schwer vereinigen läßt, spricht man gelegentlich vom Himmelsstrom („Himmelsindus") als einem Fluß mit sieben Betten. Die Analogie beruht auf der Vorstellung, daß die irdischen Ströme „Herabkünfte" von himmlischen sind.

Aus einer Analyse der epischen Erzählungen von der Herabkunft der himmlischen Gaṅgā, als deren ursprünglicher Sinn die Füllung des Ozeans nachgewiesen wird, ergibt sich eine verblüffende Übereinstimmung der vedischen und klassischen Anschauungen. Nur der Name des irdischen und himmlischen Hauptstroms wechselt: dort ist es der Indus, hier die Gaṅgā.

Die Redaktion des Manuskripts, das hier durch mehrere (kleinere) Lücken beschädigt ist, war offensichtlich noch nicht so weit gediehen, wie die der vorhergehenden Kapitel. So finden sich hier — wie auch in den folgenden — einzelne Unebenheiten, die aber nicht daran hindern werden, in der Untersuchung ein besonders eindrucksvolles Ergebnis der Interpretations- und Argumentationskunst von Lüders zu erkennen. Sie bildet ein wesentliches Kernstück seiner Rekonstruktion.

Kap. V: Die Herabkunft der himmlischen Flüsse wird im RV vor allem als Tat Indras dargestellt. Dies ist die Bedeutung der Befreiung der Flüsse im Vṛtramythos, der also ursprünglich ein Weltschöpfungsmythos war. Auch die in ihrer polemischen Spitze nicht mehr ganz so aktuellen Auseinandersetzungen mit älteren Theorien sind wegen ihrer exegetischen Erörterungen höchst lesenswert. Im einzelnen neu und wichtig ist die Klarstellung der Rolle des Steins oder Felsens, gegen den Indra kämpft. In ihm waren die Wasser eingeschlossen, Vṛtra lag um ihn herum oder hielt ihn verschlungen[1]. Es scheint, daß Lüders' endgültige Auffassung (S. 174) dieser letzteren Vorstellung eine noch entscheidendere Bedeutung beimißt, als es im Manuskript geschieht. Mir wollen jedoch eigentlich die vorsichtigeren Formulierungen der Manuskript-Fassung, die die Anschauungen nicht ganz so festlegt und mit erheblichen Variationen der Ausmalung rechnet, besser gefallen, um so mehr als mir die sorgfältige Analyse

[1] Ganz deutlich wird das nur ausgesprochen RV I 54,10a b *apâm atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támo 'ntár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ* (S. 172). Schwierigkeiten macht hier der Ausdruck *apâm ... dharúṇahvaraṃ támas*, der m. E. auf dasselbe gehen muß, wie etwa *apâm bílam ápihitam* „die verschlossene Höhle der Wasser" in RV I 32,11. Also etwa: „Die finstere Felshöhle des Wassers, der Berg, befand sich im Bauch des Vṛtra". Statt „die finstere Felshöhle" sagt der Dichter in kunstvoller Vertauschung der Ideen: „die Finsternis, bei der Felsen (?) das [sie] Haltende waren". *hvara* „Felsen" begründe ich mit *pratihvará* „Felsabhang", *upahvará* „Felsen" (vgl. u. S. 90),eigentlich: „wogegen (*prati*) oder woran (*upa*) man strauchelt oder zum Stocken kommt (*hvarate*)", also „[im Weg (z. B. eines Flusses) stehender] Felsblock". *hváras* n. bezeichnet die Tücke, weil sie straucheln läßt, aber auch die Seihe, weil sie den geraden Weg des strömenden Wassers hemmt. Gegen Oldenburg und Geldner bemerke ich, daß *dharúṇahvara* ausweislich seines Akzentes Bahuvrihi ist — abgesehen davon, daß ich mir bei ihrer Übersetzung nur schwer etwas zu denken vermag.

der sprachlichen Darstellung des Vṛtramythos durch Renou bei Benveniste-Renou, *Vṛtra et Vṛθragna* S. 93ff. doch zu zeigen scheint, wie sehr der einzelne Dichter mit gewissen Formeln spielt, mag auch Renou sein Prinzip (S. 94, 172) seinerseits überspitzen. Daß Lüders auf Renou gar nicht eingeht, ist besonders schade.

Kap. VI: Der irdische Soma ist gewissermaßen der Abkömmling des eigentlichen, der im höchsten Himmel sich befindet und zu dem er durch das Opfer wieder emporgesandt wird. Durch die Klärung dieser Idee erschließt sich erst das rechte Verständnis der mystischen Somahymnen, namentlich das Buch IX des RV[1]. So sind z. B. die Wasser, in die sich Soma kleidet, zunächst zwar das irdische Wasser, mit dem der ausgepreßte Saft versetzt wird, im eigentlichen Sinne aber die himmlischen Ströme oder das himmlische Meer, die seine Ursprungsstätte sind. Über das örtliche Verhältnis von Meer und Strömen läßt sich sagen, daß das Meer offenbar über den Strömen liegt, diese also sein Abfluß sind.

Kap. VII (vom Herausgeber rekonstruiert): Die mittelalterlichen Vorstellungen von den vier, beziehungsweise sieben Himmelsströmen lassen sich in ganz entsprechender Weise im RV nachweisen. Die Siebenteilung des Himmels ist die volkstümlichere, die Vierteilung die gelehrtere (priesterliche) Idee, beruhend auf einer Projektion des irdischen Weltbildes, demgemäß die viereckige Erde von vier Meeren begrenzt wird, auf die Himmelswelt.

Kap. VIII: In den kreisenden (siebenfachen) Strom im untern Teil des Himmels versetzt man die Sonne, während sie zur Nachtzeit — irdischen Augen nicht wahrnehmbar — in das höher gelegene Meer eingeht.

Kap. IX: Durch diese Verbindung der Sonne mit dem himmlischen Wasser motiviert sich ihre Rolle als Regenspenderin, die ihr um so leichter angedichtet werden konnte, als seit ältester Zeit von der Sonne angenommen wird, daß sie in der Hitze das irdische Wasser zu sich zieht, so daß es sich bei ihr sammelt.

Kap. X: Ein bereits in der Abhandlung über den Vṛtrakampf (Kap. VI) angeschlagenes Thema wird noch einmal aufgenommen und entwickelt: die Einschließung der himmlischen Wasser, in denen die Sonne schwimmt, in einem Felsen oder Felsverlies („Steinkiste"), aus dem sie durch kosmische Tat — die bei Sonnenaufgang *en miniature* wiederholt wird — befreit werden. Die Erörterung enthält eine neue, überzeugende Interpretation des vielbesprochenen Hymnus RV VII 88 (S. 315ff.), dessen Seltsamkeiten sich damit grundsätzlich entschleiern, und eine Erklärung der ersten Strophe von V 45 (S. 325ff.). Zweifellos ist auch in diesem Falle Lüders' Scharfsinn die Aufhellung des Sinnes gelungen. Die grammatische Auffassung einer Reihe von Einzelheiten — Lüders schließt sich gerade hier mehrfach an Geldners unveröffentlichte Übersetzung an[2] — be-

[1] Man versteht nun übrigens auch, wieso in den berühmten Versen IX 113,7ff. gerade Soma gebeten wird, nach dem Tode in die Himmelswelt zu versetzen: er soll den Priester, der den Trank genossen und sich damit den Gott in mystischer Weise einverleibt hat, mit sich nehmen.

[2] Lüders gehörte zu den ganz wenigen Glücklichen, denen durch das Entgegenkommen von Ch. R. Lanman Geldners Übersetzung schon seit langen Jahren zugänglich war.

friedigt allerdings nicht. Es werden hier mehrere Solecismen[1] angenommen, die ich nicht für möglich halte und dergleichen auch LÜDERS sonst nicht zu vertreten pflegt. Ihre Beseitigung durch eine streng grammatische Konstruktion scheint mir aber gerade die Richtigkeit von LÜDERS' Auffassung des Versinhaltes erst recht deutlich zu machen. Ich würde übersetzen:

1. Herbei (*á*)[2] [ist gekommen] der den himmlischen Fels durch Wissen (*vidá*), durch Hymnen auseinandergehen Lassende (d. h. der Dichter), [herbei] sind gekommen die Singenden[3] (d. h. die Sänger), [auseinandergehen lassend den Fels] der nahenden Morgenröte (in dem sie gefangen war). Es hat sich die Verließtore abgedeckt, es ist aufgegangen die Sonne. Geöffnet hat ein Himmlischer die den Menschen freundlichen Tore.

2. Der Sūrya hat den Glanz auseinandergehen lassen wie eine *amáti*. Herbei gekommen ist die Mutter der Kühe (d. h. die Morgenröte), als sie [den Glanz] erkannte. Die [himmlischen] Flüsse, deren Fluten (*árṇas*) im Trockenen (*dhánu*) waren (d. h. die in einem ausgetrockneten Bett als schmächtige Rinnsale rannen), [sind ein Strom geworden,] dessen Flut (*árṇas*) Bedrängnis (**khádas*)[4] ist (d. h. ein einziger, sein Bett mächtig füllender Strom)[5]. Möge der Himmel fest sein[6] wie eine wohlgegründete Säule (damit er nicht unter der Last der Wassermassen zusammenbreche)!

3. Diesem Spruch (d. h. einem Spruch wie diesem) [ward einst geboren] die Leibesfrucht des Felsens (das himmlische Wasser) zur uranfänglichen Geburt der großen [Ströme]: möge [auch jetzt] der Fels sich auftun, möge es dem Himmel gelingen [die Last der Wasser zu tragen], mögen die Herbittenden (Dichter und Sänger) Gedeihen in wunderbarer Weise wirken[7].

Kap. XI: LÜDERS untersucht die Bedeutung von *upahvará*, dem Namen des Behälters des himmlischen Urquells. Er hatte sich früher, wie aus von ALSDORF beigefügten Notizen hervorgeht, für „Bergabhang" entschieden. In der letzten Fassung vertritt er die Bedeutung „Höhle". Ich zweifle

[1] Der Nom. sing. *viṣyán* als Vertreter der Pluralform; *arcín* in kausativem Sinn; *khádoarṇās* als Plural neben dem korrekten Plural *dhánvarṇasas*; Gleichwertigkeit von Aorist- und Imperfektinjunktiven usw.

[2] *vidá* kontrahiert aus *vidá á*. Das *aguh* von b schreit nach diesem *á*. Der Dichter hat es kunstvoll, aber dem Kundigen auffindbar, versteckt: nur wer mit dem Wissen (*vid*) hört, aus dem er dichtet, wird und soll ihn verstehen.

[3] Diese Bedeutung von *arcín* ist natürlich — dies gegen OLDENBERG — genau so möglich wie „strahlend". Es ist eine *kṛt*-Ableitung von Wz. *arc* „strahlen" und „singen".

[4] Zu Wz. *khād* (Präsens *khidáti*) „niederdrücken, bedrängen".

[5] *dhánvarnas* und *khádoarṇas* sind ἅπαξ λεγόμενα, aber als Bahuvrihi-Komposita aus bekannten oder doch ohne weiteres deutbaren (*khádas*) Gliedern mit Sicherheit verstehbar. Vgl. auch etwa *mádhvarṇas* „dessen Flut Honig ist".

[6] Sämtliche begegnende Injunktive des Imperf. fasse ich als Wunschformen, im Gegensatz zu den daneben stehenden Aoristinjunktiven, die berichten, was eben geschehen ist.

[7] *dasayanta*: Imperfektinjunktiv von einem zur Wz. *daṃs* (*daṃsas* n. „Wundertat", *dasmá* „wundertätig") gebildeten Präsensstamm *dasaya-* (wie *spṛhaya-* usw.). Von *das* „verschmachten, versiegen" (nicht „erschöpft sein") erwartete man ein Präsens nach Kl. I oder IV.

sehr, daß er daran recht tut; die grammatische Analyse führt auf „Felsen (der einen Weg blockiert)" (vgl. S. 337, Anm. 2 und o. S. 89, Anm. 2), und damit kommt man, wie mir scheint, im RV sehr wohl aus. Später hätte man dann „im Felsen" als in der „Felshöhle" mißverstanden, wodurch sich der klassische Sprachgebrauch *upahvare* = *rahasi* (und dann, da dieses = *antike* auch gleich diesem) einwandfrei verstehen läßt.

Auf die Einleitung, die ja auch für die folgenden Bände gilt, sei nur kurz verwiesen. Ich hebe hervor die Behandlung des Wassereides in Indien: das Eidwasser ist bei den Indogermanen Vertreter des Totenweltwassers, man ergreift mit ihm symbolisch den Tod[1]; den Nachweis, daß *ṛtá* auch im RV nur „Wahrheit" ist: ich hoffe, die noch weit verbreitete Deutung als „Ordnung" ist nun endgültig aus dem Felde geschlagen; schließlich die Deutung von Varuṇa als personifiziertem Eid. Zu diesem letzten Punkt habe ich noch meine Reserven, so sehr ich überzeugt bin, daß Lüders recht hat, wenn er meint, der Gott sei die Personifikation eines abstrakten Begriffes, wie es von seinen Genossen Mitra, eigentlich „Vertrag", und Aryaman, eigentlich „Gastfreundschaft", sich herausgestellt hat. Aber der Begriff des Eides scheint mir — vorläufig jedenfalls — etwas zu eng, wenn es auch außer Zweifel steht, daß Varuṇa intimste Beziehungen dazu hat. Auch möchte ich meinen, daß wir erwarten dürften, das Wort *váruṇa* irgendwo einmal, wie es bei *mitrá* und *aryamán* der Fall ist, in seiner appellativen Bedeutung anzutreffen. Es wäre seltsam, wenn die Dichter nicht wenigstens gelegentlich damit gespielt hätten.

Das große Werk von Lüders wird das Interesse vieler — nicht nur der Spezialisten und Indologen — wieder auf den Veda richten. Das ist meine Zuversicht. Zugleich hoffe ich, daß die unzähligen, durch das ganze Werk verstreuten schlagenden Interpretationen des großen Indologen auch wieder den Geist der Zuversicht unter den Exegeten aufrichten. Denn das ist nach meinem Urteil das Schönste, was hier bewiesen wird: der Rigveda ist nicht ein Buch mit sieben Siegeln; mit der allerdings notwendigen Sachkenntnis und mit einer sorgsamen und vernünftigen Methode kann man auch in den dunklen Worten der Seher einen klaren Sinn erkennen.

Paul Thieme, Halle/Saale

[1] Das hat mich auf eine, wie ich hoffe, auch anderen einleuchtende Deutung der Benennung des Zeugen im Griechischen gebracht, der ja typisch in der Situation des Schwörenden erscheint: μάρτυρ — bisher grammatisch wie semasiologisch unbefriedigend mit der Wz. **smer* „sich erinnern" in Verbindung gebracht — ist ein altes Kompositum aus **mṛt* f. „Tod" und dem Verbaladjektiv der Wz. **tuer* „ergreifen" (lit. *tvérti* „fassen, einzäunen", σορός „Urne" < **tuorós* „Fasser": W. Schulze, Kl. Schriften 379) in der Form *-tur*: idg. **mṛt-túr* „der den Tod Ergreifende".

Śānti. A contribution to Ancient Indian religious terminology I. Śānti in the Saṃhitās, the Brāhmaṇas and the Śrautasūtras. D. J. Hoens. — 's-Gravenhage 1951.

Ursprünglich hatte der Verfasser der vorliegenden Monographie eine vergleichende Untersuchung einiger religiöser Begriffe in der Bhagavad-Gītā und im Neuen Testament vor, unter diesen des Begriffs '*peace*' (*śānti*). Seine Untersuchung führte ihn auf eine Behandlung des Wortes *śānti*, wie es in den Opfertexten der Saṃhitā, Brāhmaṇa und Śrautrasūtra gebraucht wird (vergl. S. VIII), die er nun vorlegt. Dies weite Ausholen macht seiner Einsicht und Gewissenhaftigkeit die höchste Ehre. Die Bhagavad-Gītā ist kein Text, den man aus sich selbst verstehen kann: die Weltanschauung, die sie vorträgt, ist ein buntscheckiges Nebeneinander, ein nur oberflächlich harmonisiertes Durcheinander verschiedenartiger religiöser und philosophischer Anschauungen — ein Erbauungswerk, aber nicht die planvoll durchdachte Arbeit eines auf Klarheit dringenden Systematikers. Sie verstehen heisst: die Einzelheiten, die sie vorträgt, auf ihre Quellen zurückführen, sie als Ganzes geschichtlich erklären. Einer Vergleichung bedarf sie zunächst — nicht mit dem Neuen Testament, sondern — mit den uns erhaltenen älteren religiösen und philosophischen Werken Indiens. Dass diese auch selost noch detaillierter Durchforschung dringend bedürftig sind, zeigt des Verfassers sorgfältige Zusammentragung des Sprachgebrauchs der Opfertexte, wie er sich um die Präsensstämme *śāmya-*, *śamaya-* und die Nominalstämme *śānta* und *śānti* gruppiert.

Mit einer alle ihm zugänglichen Texte ausbeutenden Ausführlichkeit geht der Verf. sämtliche Textstellen durch, an denen einer der genannten Wortstämme begegnet (S. 1-177), indem er zunächst auf eine systematische Gliederung verzichtet, vielmehr dem Gang des Opfers folgend die jeweils einschlägigen Belege bespricht. Die vielleicht nicht unmittelbar einleuchtende Vollständigkeit in der Ausbreitung des Materials hat ihre Vorteile. Vor allem lässt sie die Idee der „Besänftigung" magischer Gefahren, die in der Sprache der Opferspekulation ganz überwiegend mit dem Gebrauch der Wz. *śam* beschworen wird, in ihrer sich immer und immer wieder zu Wort meldenden Wichtigkeit für die Auffassung der Opfervorgänge, die man hegte, in voller Anschaulichkeit ans Licht treten. Die sachlichen Erläuterungen und die Übersetzungen, mit denen der Verf. jede ausgehobene Stelle begleitet, sind von erfreulicher Genauigkeit und Korrektheit. Er steht hier auf einem Niveau, das eines Schülers der Universität Utrecht, der einstigen Wirkungsstätte W. Calands, des unbestritten besten Kenners der vedischen Ritualliteratur, würdig ist. Die religionswissenschaftliche Deutung der dafür in Betracht kommenden Zusammenhänge ist dem Kenner nicht neu. In stereotyper Weise handelt es sich eben um die „Besänftigung" drohender magischer Gefahren, die man sich als wirkende Kräfte, besonders gerne im Bilde des Feuers, vorstellt: das Verdienst des Verf., dass er sie auch in Fällen, in denen solche Deutung nicht ganz so unmittelbar auf der Hand liegt, mehrfach mit Erfolg anwendet.

Manchmal schwindelt einem allerdings auch angesichts der Sicherheit, mit der der Verf. die geheimsten Gedanken der sich in esoterischen Spekulationen ergehenden Priester — denn um diese handelt es sich, nicht um „the Indian mind", wie er gelegentlich sagt — zu kennen glaubt und aus der er den Wortlaut ihrer Äusserungen, die keineswegs immer so gar deutlich sind, beurteilt. Vielfach handelt es sich hier freilich um eine Ausdrucksweise: die zu beweisende These wird vorausge-

setzt: es versteht sich von selbst, dass sie erst, wenn die Einzelheiten sich mit ihrer Hilfe erklären lassen, als bewiesen gelten kann. Aber nicht immer ist der Verf. der Gefahr entgangen, den hypothetischen Charakter seiner Voraussetzungen selbst zu vergessen. Weil ein Wort *śāntatama* „das friedlichste" ist, stellt es den Ausdruck dar, den zu verwenden sich während des Opfers empfiehlt. Ich würde vermuten: weil es keine verletzende Kraft in sich trägt (etwas anders Hoens). Zweifellos ist es deshalb auch — nach Ansicht der Priester — „*most faustus*" (S. 3). Dieser Gedanke ist aber nicht ausgesprochen. Wir haben kein Recht *śāntatama* mit „*most faustus*" geradezu zu übersetzen, wie es der Verf. tut. Denn dann vertauschen wir das, was der Autor — ausdrücklich — sagt, mit dem, was er sich — vermutlich — denkt, den *artha* mit dem *bhāva*, in der Ausdrucksweise indischer Kommentatoren.

Die notwendige Ergänzung zur Diskussion der einzelnen nach dem Opfergang geordneten Belege muss eine systematische Übersicht des Sprachgebrauchs bilden, die der Verf. S. 177 ff. gibt. Zunächst hätte er bei dieser Übersicht, um eine mühelose Nachprüfung möglich zu machen, weit mehr Verweise auf die vorhergehenden Erörterungen geben sollen. So, wie sie gearbeitet ist, enthält sie eine Reihe von Behauptungen, für deren Begründung sich der Leser erst immer wieder mühsam durch das Labyrinth der vorhergehenden 177 Seiten hindurchsuchen muss. Sie hätte vielmehr den Ariadnefaden für eine rasche und sichere Orientierung liefern müssen.

Sie hätte noch mehr liefern sollen: ein klares Bild des Sprachgebrauchs in seinen verschiedenen Verzweigungen. Dass sie das, bei all ihrer Ausführlichkeit, nicht tut, dafür liegt der Grund tiefer. Der Verf. ist sich nicht darüber klar geworden, dass es sich hier darum handelte, erst einmal alle religionswissenschaftlichen Beurteilungen und Deutungen aus dem Spiel zu lassen und mit rein sprachwissenschaftlicher Fragestellung dem Problem gegenüberzutreten, was denn nun *śāmyati*, *śamayati*, *śānta* und *śānti* eigentlich b e d e u t e n. Denn was er als Bedeutungen („*meanings*") gibt, sind grösstenteils religionswissenschaftliche Ausdeutungen (zB. „*to conjure power*", „*of which evil aspects are removed*", „*faustus*" usw.) in einer Ausdrucksweise, die einem Professor der Religionswissenschaft in Utrecht oder Bonn anstehen mag, aber nicht dem Verfasser eines Brāhmaṇa, dem man sie solchergestalt unterschiebt. Wo eine derartige Ausdeutung nicht möglich ist, scheint der Verf. einigermassen verlegen: die „profanen" Belege sind ihm wohl eigentlich peinlich — er spricht dann etwa von „*more or less profane meaning*" (S. 177), wo von „*more or less*" gar keine Rede sein kann; *śānta* als Attribut eines „*holy word*" wird aufgeführt (S. 180), als Attribut eines alltäglichen Ausdrucks (vgl. S. 2) fällt es unter den Tisch. Sie scheren denn auch recht auffällig aus der „*logical order*" aus, in der er seine „Bedeutungen" aufzählt. Offenbar steht er unter der ganz ungerechtfertigten Suggestion, die Wz. *śam* sei an und für sich mit magischen Vorstellungen verknüpft: kann das nicht der Fall sein, findet er sich nur kopfschüttelnd ab, versucht durch ein „*more or less*" die vermeintliche Härte zu mildern, oder greift gar zur Annahme einer ganz neuen Wurzel (S. 175). Mit von der geläufigen Wz. *śam* gebildeten Formen in unverfänglicher Weise vom „Auslöschen" eines Feuers zu reden, ist, wenn man den Verf. hört, gar nicht recht möglich: es muss ein „Friedlichmachen durch Auslöschen", und das heisst bei ihm: ein Beschwichtigen magischer Mächte durch symbolische Handlung sein.

Ausdrücklich verzichtet der Verf. auf chronologische Ordnung des Sprachgebrauchs (S. 177 Anm. 145), auf sprachgeschichtliche Fragestellung überhaupt (S. 187). Es sei nicht möglich, hier zu Ergebnissen zu kommen, da die von ihm behandelten Texte sich in ihrem relativen zeitlichen Verhältnis nicht bestimmen liessen — was übrigens nur bedingt richtig ist.

Der Verzicht auf sprachgeschichtliche Fragestellung bedeutet den Verzicht auf sprachwissenschaftliche Erkenntnis. Um sie erfolgreich durchführen zu können, bedürfen wir nicht, wie der Verf. unterstellen möchte, einer detaillierten relativen Chronologie der Brāhmaṇa-Texte, sondern nur der Anwendung geläufiger sprachwissenschaftlicher Hypothesen. Sie sind ebenso unvermeidlich, ebenso nützlich und mindestens ebenso exakt verifizierbar wie Hypothesen in der Religionswissenschaft. Dass sich gerade im Fall der Wz. *śam* ein glattes und überzeugendes Ergebnis erreichen

lässt, möchte ich im folgenden kurz zeigen. Ich mache dabei dankbar von den reichen Sammlungen des Verfassers Gebrauch.

Ein einfaches morphologisches Element, das der Benennung eines Vorgangs dient, also eine „Wurzel" wie *śam*, wird eine Vorstellung benennen, die sich aus der Erfahrung, der Beobachtung der Umwelt mit Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit abstrahieren lässt. Vorstellungen, die auf spekulativen Annahmen beruhen und sinnlicher Erfahrung nicht zugänglich gemacht werden können— also alle „magischen" Vorstellungen— wird man nach der Analogie der durch direkte Erfahrung gewonnenen gestalten und auch — benennen. Also werden die Belege mit „profanem" Sinn die ursprüngliche Bedeutung der Wz. *śam* am besten erkennen lassen.

1) Zunächst erlaubt der Zusammenhang zB. an den folgenden Stellen eine deutliche Erfassung des Sinnes: ŚBM14.2.2.28 (Hoens111) *yadā śāmyanti vipruṣaḥ* „wenn die Wegspritzung [der Tropfen aus der kochenden Milch] zur Ruhe kommt (allmählich aufhört); BŚS 11.8 usw. (H. 141, 144, 167) *śāmyanti ghoṣāḥ* „die Töne [der Trommel, der Musik] verklingen;" MS 4.1.1. (H. 1) *vánaspátīn vā́ ugró devá údauṣat tā́ṃ śamyā́ ádhy aśamayan* „Der furchtbare Himmlische (Rudra) verbrannte (in Gestalt eines Waldbrandes) die Bäume; man löschte ihn [durch Einwirkung] von dem Śambaum (Prosopis spicigera) her" [1]; ŚBM 1 2.2.11 usw. *śāntir āpaḥ* (H. 3 usw.) „Wasser ist [Mittel zur] Löschung [von Feuer]".

Also liegt hier ein Bedeutung „ermatten, zur Ruhe kommen" zugrunde.

2) In anderen Fällen, namentlich, wenn es sich nicht um eine heftige Aktivität, wie das „Wegspritzen", oder um Begriffe handelt, die man sich vornehmlich in heftiger Aktivität vorstellt, wie das lodernde Feuer, die lauten Töne der Musik, bezeichnet *śam* nur „zur Ruhe kommen", ohne dass an ein Ermatten, ein allmähliches Erschlaffen gedacht wird:

a) ŚBM 2.2.1.2 (H. 26) *sa etenānnena śāntaḥ / uttarāṇi havīṃṣi śrapyamāṇāny uparamati* „Durch diese Speise zur Ruhe gekommen (beruhigt), wartet dieser (Agni) [ruhig] auf die folgenden Opferspeisen, während sie gekocht werden".

b) BŚS 19.12 usw. (H. [2] 176 f.) *tad etad parigharmyaṃ sarvaṃ samavaśamayan* „indem er alles, was an Gerät zum Pravargya gedient hat, zusammen (*sam*) herab (*ava*) zur Ruhe bringt (= zum Ausruhen niederlegt)".

c) Unter den Ausdrücken *ehi* „komm" (Imp. Präs., also imperfektiv: russ. *prichodi*), *āgahi* „komm her" (Imp. Aor., also perfektiv: russ. *pridi*), *ādrava* „eile her" und *ādhāva* „lauf her" ist *ehi* das *vacaḥ śāntatamam* „der ruhigste (friedlichste) Ausdruck" (ŚBM 1.1.4.12, H. 2 f.).

d) JB 1. 301 (H. 175 f.) *paśūn śamayet* „er würde das Vieh zur Ruhe bringen" (euphemistisch für „töten") [3]; KS. X 7: 132.5 *mā naś śamnīthāḥ kathā naś śamnīṣe* „Bringe uns nicht zur Ruhe (= töte uns nicht), wieso bringst du uns zur Ruhe (= tötest du uns)?"

Dass wir recht tun, wenn wir diese Verwendungstypen der Wz. *śam* nicht nur in logischer, sondern

---

[1] Einer der seltenen Fälle, wo Hoens das grammatische Verständnis misslungen ist. *śamyā́[ḥ]* kann nicht Instrumental sein, es gehört als Ablativ zu *ádhi*, das nicht mit *śam* komponiert zu denken ist. Für lediglich perfektivierende Funktion eines Präverbs *adhi* (Hoens S. 184: *adhi + śamayati „to appease completely"*) dürfte er kaum ein Beispiel aufzutreiben in der Lage sein. Die Ausdrucksweise, wie ich sie verstehe, entspricht einem lateinischen *a* mit Ablativ in einer Wendung wie Ovid, Met. I 66 *tellus ... pluvio madescit ab austro* „die Erde wird nass [durch Einwirkung] vom regenbringenden Südwind her (= durch vom Südwind herrührenden Regen)". In unserm Fall wäre etwa zu denken: „durch vom Śamībaum (der sehr hartes, schwer brennbares Holz hat) herrührenden Widerstand".

[2] Der hier am liebsten ein ganz neue Wurzel annehmen möchte.

[3] VS. 23.33 usw. *śamyantu*, 39.42 *śamyatu*; MS. 3.12.21 *śamayantu* und *śāmyantīḥ* (H. 175) ist nur schlechte Überlieferung für *śimyantu* (TS. 5.2.11) usw.

auch in historischer Anordnung an die Spitze rücken, zeigt der Vergleich des Gebrauchs von Formen der Wz. καμ (die *śam* lautlich genau entspricht) bei Homer.

Man vergleiche zu 1): Δ 27 καμέτην δέ μοί ἵπποι „es ermatteten meine Pferde", μ 280 κάμνεις „du ermattest", μ 232 ἔκαμον δέ μοι ὄσσε „es ermatteten meine Augen";

zu 2): d) καμόντες „die zur Ruhe gekommenen" = „die Gestorbenen": zB. Ψ72 ψυχαί, εἴδωλα καμόντων „Die Seelen, die Abbilder der Gestorbenen";

a) κομέω (lautlich = *śamayati*) „pflegen, warten", ursprünglich gewiss: „zur Ruhe kommen lassen" (durch Gewährung von Schutz: ζ 207, durch Darbieten von Nahrung [vgl. *annena śāntaḥ*]: ρ 319, λ 250, und überhaupt durch Wartung: ω 212 usw.).

Δ 243 ff. νεβροί/αἵ τ' ἐπεὶ οὖν ἔκαμον ... θέουσαι/ἑστᾶσ', οὐδ' ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίνεται ἀλκή „Die Hirschkälber, nachdem sie nun laufend ermatteten ...., sind stehen geblieben, und keine Kraft erhebt sich in ihren Herzen" vereinigt gewissermassen beide Aspekte: das Ermatten nimmt die Kraft (ἀλκή) (1)), das zur Ruhe Kommen führt zum Stehenbleiben, womit die Anknüpfung an 2 b) gegegen ist.

Aber wir brauchen nicht erst nach Griechenland zu gehen, schon der RV erlaubt es, den Sprachgebrauch der Brāhmaṇa nach oben anzuknüpfen und somit historisch zu beurteilen.

Hoens meint ållerdings, Wz. *śam* komme im RV nicht vor (185). Damit schliesst er sich der *communis opinio* an, die — in Nachfolge des PW — eine Wz. *śam* „ruhig werden" von einer Wz. *śam* „sich mühen, arbeiten" trennt (vgl. zB. H. Lüders, *Phil. Ind.* 593). Wenn man die vielfach verzweigte Ausdrucksweise der Brāhmaṇa verstanden hat, wie es das von Hoens gesammelte Material verhältnismässig bequem ermöglicht, muss man aber ohne weiteres erkennen, dass die Wz. *śam* auch im RV nur die Bedeutung: „ermatten; zur Ruhe kommen" hat. Es handelt sich hier zunächst um ein Partizipium *śaśamāná*, neben dem einige finite Perfektformen (*śaśamé* usw.) stehen, das also ein Part. Perf. sein und die Bedeutung haben muss „an dem sich das Resultat des Vorgangs des Ermattens, des zur Ruhe Kommens zeigt" = „ermattet; zur Ruhe gekommen."

„Ermattet" (das zu 1) stimmt) lässt sich fast an allen Stellen einsetzen. Ich gebe einige charakteristische Belege:

RV I 86.8 *śaśamānásya ... svédasya ... vidā́* „ihr wisst von dem Schweiss des Ermatteten"; V 42.10 *yó vaḥ śámīm śaśamānásya nindā́t / tucchyā́n kā́mān karate siṣvidānáḥ* „Wer das Mattwerden (*śámī* f.) des euch (Dativ [1]) Ermatteten tadelt, der möge sich, [selbst] in Schweiss geraten, seine Wünsche [damit] zu leeren machen." [2]

III 18.4 *bṛhád váyaḥ śaśamānéṣu dhehi* „lege hohe Kraft in die Ermatteten"; X 92.7 *índre bhūjaṃ śaśamānā́sa āśata*„ Bei Indra haben die [durch Hunger] Ermatteten Speisung erlangt".

X 11.5 *víprasya vā yác chaśamānā́ ukthyàm / vā́jaṃ sasavā́m̐ upayā́si bhū́ribhiḥ* „oder wenn du (Agni) hinkommst zum Preislied des Dichters, ermattet den Sieg gewonnen habend über viele (eigtl.: [im Wettlauf] mit vielen)": Agni wird mit einem erschöpften, aber siegreichen Rennpferd (vgl. καμέτην... ἵπποι) verglichen, das das Siegerlob erhält. X 142.6 *út te śúṣmā jihatām út te arcír / út te śaśamānásya vā́jāḥ* „Wenn du ermattet bist, dann mögen sich erheben dein Schnauben [3], dein Glanz, deine Siegeskräfte": Agni wird mit einem Rennpferd verglichen, das, schnaubend, schweissschaumglänzend, erschöpft, kurz vor dem Ziel noch einmal seine Kräfte zusammenrafft und den Sieg gewinnt.

---

[1] Vgl. VIII 90.1 *śaśamé devátātaye* „ist abgemattet (hat sich abgemattet) der Götterschaft; VI 2.4 *yás te sudā́nave ... dhiyā́ mártaḥ śaśámate* „welcher Sterbliche dir, der gutes Nass (Labung) hat, durch sein Denken (Dichten) ermattet ist."

[2] Vgl. B 388 f. ἱδρώσει μέν τευ τελαμών.../...πέρι δ'ἔγχει χεῖρα καμεῖται „Von Schweiss wird sich nässen der Tragriemen von manchem, ... und um den Speer die Hand wird ermatten (er wird ermatten hinsichtlich seiner Hand)".

[3] Verf. *Festschrift Schubring* 5 Anm. 4.

IV 22.8 *ā́ tvā śámī śaśamānásya śaktíḥ* „herbei möge dich [lenken] die Kraft des durch Mattwerden Ermatteten": seine letzte Kraft soll dich herbei ziehen. Danach ist auch V 29. 12d zu beurteilen.

Neben einem medialen Perfektpartizip stehen im RV nicht selten finite Formen mit aktiven Endungen (Typus: *śaśramāṇá*: *śaśramur*), die dann aber häufig durch mediale ersetzt werden (Renou, *Valeur du Parfait* 121 ff.). Dies ist in unserm Fall geschehen (Ind. *śaśamé*, Konj. *śaśámate*). Aber wie im RV neben einem *suṣupāṇá* ein *suṣupur*, einem *śaśramāṇá* ein *śaśramur* liegt, entspricht dem rigvedischen *śaśamāná* ein homerischer Perfekt-Konjunktiv κεκάμω usw. (A 168, H 5, P 658), der an allen Stellen charakteristischen alten perfektischen Sinn hat [1]. Man vergleiche nur:

φ 150 οὐδέ μιν ἐντάνυσεν· πρὶν γὰρ κάμε „und nicht spannte er ihn (den Bogen) [fertig], denn vorher ermüdete er (Aorist)": es kommt nur auf das Mattwerden während der Anstrengung selbst an;

ἐπὴν κεκάμωσιν ... / πόντον ἐλαύνοντες, καμάτῳ δ'ὑπὸ γυῖα λέλυνται „wenn sie ermattet sind (Perf.) rudernd, und durch die Ermattung ihre Glieder locker (schlaff) geworden sind": es kommt auf den der Anstrengung folgenden Zustand der Ermattung an, wie die Paraphrase „ihre Glieder sind schlaff geworden", die gleichfalls ein Zustandsperfekt enthält, noch zusätzlich deutlich macht [2].

Sogar die charakteristische homerische Konstruktion von καμ mit dem Part. des Verbs, das die Tätigkeit benennt, bei der man ermattet (Typus: κάμε ... ἀνέλκων, κεκάμωσιν ... ἐλαύνοντες) hat eine Entsprechung im RV: zB. I 141.1; IV 31.8; VIII 66.1 *śaśamānā́ya sunvaté* „dem der [Soma] pressend ermattet ist"; II 20.3 *yáḥ śáṃsantaṃ yáḥ śaśamānám útī́ pácantaṃ ca stuvántaṃ ca praṇéṣat* „der den, der rezitiert, der den, der backend und preisend ermattet ist, mit seiner Hilfe herausgeleitet [aus der Bedrängnis]".

Auch für den Bedeutungstyp 2) bietet der RV sichere Beispiele.

Zu 2d) gehört natürlich *śamitŕ* „Schlächter" [3], eigentl. „der zur Ruhe Bringer".

Zu 2a): I 24.4 *yáś cid dhí ta itthā́ bhágaḥ śaśamānáḥ purā́ nidáḥ / adveṣó hástayor dadhé* „Der Wohlstand, der so [dass er] zur Ruhe gekommen [ist] vor der [scheelsüchtigen] Schmähung [4], [so, dass er] ohne Feind [ist], in deine [schützenden] Hände genommen ist".

3) Da wo nicht kausales *śam* mit einem direkten Objekt konstruiert ist, bietet sich der Sinn an: „durch Arbeit bereiten": zB. TB 3.2.5.8 *sa idaṃ devebhyo havyaṃ suśami śamiṣva* „Prepare carefully this offering for the gods".

---

[1] Aristarch und anderen waren die Formen — nicht verwunderlicherweise — anstössig, und sie haben sie dementsprechend fortkonjiziert. Tatsächlich tragen sie den Stempel historischer Legitimität.

[2] Das Part. heisst bei Homer immer κεκμηώς, offenbar eine griechische Neubildung, die zu dem alten Perfektstamm κεκαμ- nicht stimmt, und gewiss ein altes, rigvedischem *śaśamāná* entsprechendes, mediales Part. ersetzt.

[3] In Āprī-Hymnen, die beim Tieropfer rezitiert werden, auch von Agni gesagt, der also, wie sonst mit dem *hotŕ*, hier mit dem Schlachtpriester identifiziert wird. V 43.4 werden die Arme des Soma Pressenden „die Töter des Soma" (*sómasya ... śamitā́rā*) genannt.

[4] Geldner, *Übersetzung*: „vor Tadel geschützt" mit der Anm.: „*śam* parare, *śaśamāná* paratus". Sonst übersetzt er *śaśamāná* mit: „der (das Opfer) Herrichtende" (II 20.3); „der den Gottesdienst besorgt" (IV 23.4); „nachdem er den Dienst versehen" (X 11.5); „diensteifrig" (I 86.8) usw.; *aśamiṣṭhās* „du hast den Dienst versehen" (III 29.16); *áśamiṣṭa hí* „denn er war schon (für das Opfer) hergerichtet" (V 2.7). Ich hoffe gezeigt zu haben, dass wir nicht genötigt sind, derart ins Blaue hinein zu raten. Dass die erratene Lösung *śam* = *parare* nicht richtig ist, zeigt sich schon darin, dass sie selbst immer neue Rätsel aufgibt. Sie führt ins Dunkel, in dem man nur mehr oder weniger geschickt herumtappen kann.

fully this sacrificial gift for the Gods" (H. 2). Angeredet ist der Stössel, der im Mörser die für den Opferkuchen bestimmten Körner zerstampft.

Es ist doch eigentlich selbstverständlich, dass wir bei der Beurteilung einer solchen, gewisslich zunächst auffälligen, Ausdrucksweise nicht sofort, wie es allerdings allgemein geschieht, zu dem verzweifelten Auskunftsmittel greifen dürfen, eine neue Wz. *śam* „durch Arbeit bereiten" aus dem Nichts hervorzuzaubern. Wir werden zu einer näher liegenden Vermutung greifen und annehmen, dass es sich hier um ein Idiom „sich abmatten an" handelt, dessen Entstehung nun gar nicht so schwer zu begreifen wäre. Es liegt ja beinahe auf der Hand, dass wir einer elliptischen Ausdrucksweise gegenüberstehen, die eine vollständigere ersetzt, in der neben *śam* ein in den Zusammenhang passendes Part. zu denken ist — in unserem Falle „zerstampfend". Vgl. den rigvedischen Ausdruckstypus *śaśamānā́ya sunvaté*. Ich übersetze demnach TB 3.2.5.8 „Diese Opferspeise den Himmlischen [zerstampfend] ermatte mit gutem Mattwerden" [1] = „matte dich für die Himmlischen an dieser Opferspeise ab".

Dass die vorgetragene Annahme richtig ist, dass die vorausgesetzte Ellipse, wenn sie nicht aus uralter Zeit ererbt ist [2], sich doch jedenfalls mit grösster Leichtigkeit einstellen konnte, erweist schlagend der homerische Sprachgebrauch, wo immer wieder die beiden Typen, der vollständige und der elliptische Ausdruck, miteinander wechseln:

T 368 τά οἱ Ἥφαιστος κάμε τεύχων

„die ihm verfertigend Hephaistos ermattet war" = „die H. ihm unter Mühen gefertigt hatte",

Σ 614 ἐπεὶ πάνθ' ὅπλα κάμεν κλυτὸς ἀμφιγυήεις

„nachdem Hephaistos alle Waffen [verfertigend] ermattet war" = „unter Mühen gefertigt hatte".

Der Unterschied des Sprachgebrauchs des RV und der späteren Ritualtexte ist einmal äusserlich: das rigvedische Perfektpartizip (*śaśamāná*) mit seinem alten resultativen Sinn ist ersetzt durch das Verbaladjektiv auf *-ta* (*śānta*), das in der Sprache der Brāhmaṇa immer ausschliesslicher die Funktion eines Perfektpartizips übernimmt (vgl. Renou, *Parfait* 95 ff.); rigvedisch *śámī* f. [3] „Mattwerden", durch das mit geläufigem Mittel gebildete Verbalsubstantiv *śānti* f. Dass die Verbalstämme *śāmya-*, *śamnā-*, *śamaya* im RV nicht belegt sind, ist Zufall, wie es sich mindestens für

---

[1] Bahuvrihi-Adverb mit *śámī* „Mattwerden" im Hinterglied, formell ein Neutrum, gebildet gemäss Wackernagel II 1 § 42 c β, γ. Der Sinn liesse sich paraphrasieren: *suṣṭutā́ śamī́ yathā́ syā́t*: es soll eine Ermattung sein, die dem Subjekt nicht schadet.

[2] Vielleicht ist eine solche Ellipse schon einmal im RV anzunehmen: III 29.16 *yád adyá tvā́ prayati yajñé asmín hotaś cikitvó 'vṛṇīmahīhá / dhruvám ayā́ dhruvám utā́śamiṣṭāḥ* „Dass wir dich (Agni) heute, hier, o einsichtiger *hotṛ*, erwählten, als dieses Opfer fortging — du hast gesiedet (*s*-Aorist von *yas*?), es fest [machend] (so dass es doch hierblieb), und du wurdest matt, es fest [machend]." Wenn meine Auffassung von *ayās*, die von der üblichen abweicht, richtig ist, liegt es nahe, das „Sieden" auf das Ausflackern des Feuers beim Opferguss, das „Mattwerden" auf sein sich wieder Beruhigen zu beziehen.

[3] Wohl zu unterscheiden von *śamī́* „Prosopis spicigera", das die Brāhmaṇa kennen, ursprünglich ein *vṛkī*-Nomen (Wackernagel III § 86 ff.), wie der Akzent von *śamyaì* TB 1.1.3.12 beweist (Wackernagel III § 88 c β). Es kann kaum etwas anderes sein als das korrekt movierte Femininum zu *śáma* „hornlos" (H. Lüders, *Phil. Ind.* 591 ff.), m. „Hummelbock, hornloses Tier (einer Gattung, deren Vertreter gehörnt sind)". Offenbar verhält sich — hinsichtlich Wortbildung und Bedeutung — nsl. *múl* „ohne Hörner" zu nsl. *múlica* „Weizen ohne Grannen" (W. Schulze, *Kl. Schriften* 619), wie *śáma* „hornlos" zu *śamī́* „Prosopis spicigera". Die Blüten dieser Prosopis bilden zylindrische Ähren (*spica*): aber diese „Ähren" sind natürlich grannenlos.

die letzten beiden durch Hinweis auf die griechischen Entsprechungen: κάμνω und κομέω, schlüssig beweisen lässt.

Was den Sinn anlangt, ist es bemerkenswert, dass als Subjekt des „Ermattens" oder des „zur Ruhe Kommens" im RV durchweg nur lebendige Geschöpfe in Frage kommen: Menschen (vornehmlich Dichter und Opferpriester) und Tiere (vornehmlich Pferde). Ist einmal das Feuer (wie III 29.16; X 11.5; X 142.6) oder der Wohlstand (I 24.4) Subjekt, so stellt sie sich der Dichter im Bilde lebender Wesen vor, und ihr Matt- oder Ruhigwerden ist nichts als dichterische Fiktion: das Feuer schnaubt und glänzt wie ein im Zustand der Erschöpfung den Rennsieg gewinnendes Ross (X 142.6), es erglüht wie ein von Anstrengung erhitztes Rind (IV 22.8 *śaśamānásya ... śuśucānásya ... góh*), strengt sich an wie ein *hotṛ* (III 29.16: doch siehe sogleich!); der Wohlstand kommt zu Schutz und Ruhe wie ein Verfolgter (I 24.4: vgl. κομέειν im Zusammenhang von ζ 206 f.). Das entspricht genau homerischem Sprachgebrauch, der durchweg nur Menschen und Pferde als Subjekt von καμ (mit Ausnahme von μ 232, wo die Augen Subjekt sind), nur Menschen, Pferde und Hunde als Objekt von κομέω kennt.

Ganz anders in den Brāhmaṇa. Hier finden wir Aktivitäten (*vipruṣ, ghoṣa*) als Subjekt von *śāmya-* (oben 1)), Geräte als Objekt von *śamaya-* (2b)). Mit Beziehung aufs Feuer gesagt, bezeichnet *śam* das tatsächliche Ruhigerwerden, Sichberuhigen, auch das Erlöschen. Nur an einer Stelle scheint sich im RV der spätere Sprachgebrauch anzubahnen: wenn meine Vermutung zu III 29, 16 (o. S. 400 Anm. 2) richtig ist, darf man hier *śam* auf das Sichberuhigen des Feuers mitbeziehen.

Erst von dem so gewonnenen Standpunkt aus lässt sich der Sprachgebrauch der Magie beleuchten: weil die Śamī einst ein wirkliches Feuer löschte, bewirkt die Verwendung eines Śamīzweiges *śānti* „Ermatten, zur Ruhe Kommen, Erlöschen [magischer gefährlicher Mächte]"; weil man vor wirklichen Gefahren Ruhe finden kann, kann man es auch vor magischen; usw. Auch die Magier des Opfers sprechen im alltäglichen Leben eine Sprache, in der nicht nur von magischen Gefahren und deren Beschwichtigung die Rede ist, sondern auch und ganz besonders von den unverfänglichen Zusammenhängen eben der Alltäglichkeit. Diese Sprache ihres täglichen Umgangs brauchen sie — stilisiert zwar, aber dem Wortlaut nach auch dem Laien verständlich — bei ihren Spekulationen, die schliesslich und endlich nichts sind als eine Projizierung bekannter Beobachtungen und durch Erfahrung nachprüfbarer, geläufiger Schlüsse in das geheimnisvolle Gebiet, das sinnlicher Erfahrung unzugänglich ist. Zwar scheint es ihnen von mächtigster Wirklichkeit zu sein, sie können es sich aber gar nicht anders vorstellen als in Analogie zu den Verhältnissen, die sie sichtbar und wahrnehmbar umgeben. Wie sie die Analogien im Einzelnen aufgefasst und gestaltet haben, wie sie — in unserem Falle — mit den Möglichkeiten der zwischen „Ermatten", „zur Ruhe Kommen", „Erlöschen" schillernden Bedeutung des Verbs *śam* spielen, indem sie es dem Hörer überlassen, ob er die abstrakte Beziehung, die der Ausdruck herstellt, in eine bestimmte Anschauung überführen oder gar mehrere nebeneinander gelten lassen will — das eben zeigt ihr Sprachgebrauch. Wir dürfen ihn unter Anwendung religionswissenschaftlicher Hypothesen deuten. Aber wir verfälschen ihn, wenn wir schon bei der Übersetzung unsere Deutung in den Wortlaut aufnehmen. Ein solches Verfahren ist umso gefährlicher, wenn es sich um eine Sprache handelt, deren Wortbedeutungen häufig erst noch erschlossen werden müssen. Denn bei der Feststellung einer Wortbedeutung lässt sich sprachgeschichtliche Untersuchung nun einmal nicht durch religionsgeschichtliche ersetzen — so verbreitet solche Auffassung heute sein mag. Unklarheit in dieser Frage ist der grundsätzliche und empfindliche Mangel der so fleissigen, von solidem Können zeugenden und als Materialsammlung höchst verdienstvollen Arbeit von Hoens.

Frankfurt a. M. P. Thieme

Jacob Wackernagel †, Altindische Grammatik II 2: **Albert Debrunner**, Die Nominalsuffixe. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1954. 977 S.

Der zweite Band von Wackernagels und Debrunners 'Altindischer Grammatik' bringt nach einigen allgemeinen Bemerkungen zur Wortlehre (II 1 [1905] S. 1—23), die als Einleitung zu allen folgenden Bänden gedacht sind, die Behandlung der „Nominalen Stammbildung": Bd. II 1 S. 24—329 erörtert die Nominalkomposition („I. Zusammensetzung"), der nun in II 2 (1954) das Thema „Die Nominalsuffixe" (ein genauerer Titel wäre: „Nominale Stammbildung. II. Die Nominalsuffixe") folgt. Bd. III „Nominalflexion-Zahlwort-Pronomen" (1930) hätte, wenn theoretische Konsequenz praktischen Erwägungen durchaus übergeordnet worden wäre, den „Nominalendungen" gelten müssen. Tatsächlich bietet er in den Kapiteln „Zahlwort" und „Pronomen" mancherlei Dinge, die in die Stammbildung unter „Nominalsuffixe" und in eine Semasiologie gehörten. Auch bedeutet der Ausdruck „Nominalflexion" — entsprechend läßt Ed. Schwyzer, Griech. Grammatik I (1939) auf ein Kapitel III „Nominalsuffixe" (S. 455ff.) als Kap. IV „Nominaldeklination" (S. 544ff.) folgen, — wenn man ihn streng beim Wort nimmt, einen Rückfall in antike Anschauungsweise, die, vom Nominativ Sing. als dem Normalkasus ausgehend, die obliquen Kasus als seine 'Abbeugungen' auffaßte. Dieser von den griechischen Grammatikern stammenden Auffassung, der die abendländische Sprachwissenschaft zwei Jahrtausende lang blindlings gefolgt ist, hat die sprachliche Entwicklung der in Europa gesprochenen indog. Sprachen vorgearbeitet, die dem Nominativ tatsächlich eine formelle Sonderstellung schuf[1]). Theoretisch ist sie bedingt durch die Vorstellung, die Wortganzheiten seien die letzten, in weitere bedeutungstragende Elemente nicht mehr analysierbaren, Einheiten der Sprache. Auch im alten Indien fehlen auf analoge Vorstellungen hinweisende Ausdrucksformen nicht ganz: *vipari* + *namaya-* „in verschiedener Weise umbiegen" = „eine Wortform in eine andere verwandeln", *ūha-* „Verschiebung", *vyaya-* „Variierung", beide = „Ersetzung einer gegebenen Kasusform durch eine andere". Aber sie stammen aus der Praxis des Opferers, der mit fertigen Wörtern hantiert, vorhandene, überlieferte Wortformen in andere umzugestalten hat: die grammatische Theorie, die das fertige Wort aus den Elementen (Wurzel, Suffix, Endung) aufbaut und der der systematische Zusammenhang nur eben dieser Elemente, aber nicht der der fertigen Wörter wichtig ist[2]), hat nichts mit ihnen zu schaffen[3]).

[1]) Vgl. W. Schulze, Kleine Schriften S. 91—94.

[2]) Thieme, OLZ 1931 S. 1080f.

[3]) Die von dem Mīmāṃsaka-Dogma vom *śabdanityatva-* abhängige Sprachphilosophie, die *śabda-*, ursprünglich „Sprachlaut", im Sinne von „Wort" interpretiert, hat dann später die Auffassung Pāṇinis umgedeutet. Sind für Pāṇini die einzelnen Endungen, Suffixe, Wurzeln und Laute in ihren verschiedenen Formen *ādeśa-* „Substitutionen" („des éléments de substitution" in der Ausdrucksweise von Meillet,

Natürlich folgen Wackernagel und Debrunner — wie die gesamte moderne Sprachwissenschaft — in der Darstellung der aus der altindischen Grammatik stammenden analytischen Beschreibungsmethode. Auf die an und für sich nebensächliche Frage der Nomenklatur wäre ich gar nicht eingegangen, wenn sich nicht bereits an diesem Punkte ein wesentliches Charaktermerkmal des Werkes offenbarte: ein durchaus auf die Feststellung und Untersuchung des Tatsächlichen und seine übersichtliche, leicht faßliche und kontrollierbare Darbietung gerichtetes Verfahren, das sich einer längst erarbeiteten und bewährten Methode bedient, aber darauf verzichtet, die theoretischen Grundlagen dieser Methode und ihre Implikationen darzulegen, ja nicht einmal immer auf eine theoretisch korrekte Ausdrucksweise Wert legt. Da ich hierauf zurückkommen muß, begnüge ich mich hier mit einem einzelnen Beispiel. Gleich der erste Satz, der die Darstellung eröffnet: „Nominalstämme, die ohne Bildungselement aus anderen Wörtern abgeleitet sind, gibt es vom Standpunkt der indischen Nationalgrammatik aus in mehrfacher Weise", ist unrichtig formuliert. Die indische Nationalgrammatik leitet Nominalstämme nie aus andern „Wörtern" ab, sondern bildet sie stets aus den (abstrakten) Elementen: Wurzel + Suffix, oder: Nominalstamm (= Wurzel + Suffix) + Suffix, und niemals „ohne Bildungselement".

Auch die Anordnung des weitschichtigen und komplexen Materials, das gerade in dem vorliegenden Band der Grammatik verarbeitet ist, folgt nicht möglichen theoretischen Gesichtspunkten, sondern ist durch praktische Rücksichten motiviert. Nach Abhandlung des Suffixes „Null" werden die Suffixe in der dem Sanskritalphabet entsprechenden Reihenfolge ihrer Lautform aufgeführt und behandelt. Das hat die glückliche Folge, die Benutzung des Werkes unendlich zu erleichtern. Auch ohne den versprochenen Index von Hauschild ist es verhältnismäßig einfach,

Introduction[5] p. 117), so wird hier die Meinung vertreten, daß in Wirklichkeit jeweils ganze Worte für ganze Worte substituiert werden, Pāṇinis analytische Auffassung also nur eine Art Beschreibungsmethode sei. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß Pāṇini mit der Sprache als abstraktem System zu tun hat, die Mīmāṃsakas und Sprachphilosophen ihren Blick auf die gesprochene Rede, vornehmlich insofern sie kristallisiert ist in der heiligen Überlieferung (*śruti-*), richten. Vgl. die Diskussion Patañjalis I S. 75 Z. 8—14, die mit dem Vers schließt:

sarve sarvapadādeśā Dākṣīputrasya Pāṇineḥ
ekadeśavikāre hi nityatvaṃ nopapadyate

„Alle [Substitutionen] des Sohnes der Dākṣī Pāṇini sind [zu betrachten, nicht als Substitutionen von einzelnen Wortteilen für andere, sondern als] Substitutionen für ganze Worte. Wenn nämlich die Veränderung einzelner Wortteile [entsprechend der Ausdrucksweise des Pāṇini als tatsächlich geschehend angenommen wird], ergibt sich nicht die Ewigkeit [der Worte, die als Dogma feststeht]."

Ich bemerke noch, daß der Ausdruck *vikāra-* „Veränderung", der gegenüber dem Ausdruck *ādeśa-* „Substitution" einen geringeren Grad richtiger theoretischer Einsicht verrät, nicht von Pāṇini herrührt, sondern von Kātyāyana eingeführt ist, der auch sonst die grammatische Theorie mit Elementen, die aus niederen Sphären stammen, versetzt. Vgl. meine Charakteristik Kātyāyanas in Indian Culture, vol. IV p. 203ff., die ich heute noch genauer ausführen und vielseitiger begründen könnte.

sich zurechtzufinden, zur Not könnte man sogar des Inhaltsverzeichnisses[4]) entraten. Gelegentliche Mißgriffe und Widersprüchlichkeiten im Ansatz und daher dann auch in der Anordnung eines Suffixes[5]) haben keine ernstlichen Folgen. Eine wesentliche Hilfe bieten auch die dankenswert zahlreichen Querverweise. Weniger mechanisch und nicht ganz so vollständig in den Dienst leichter Auffindbarkeit gestellt ist Schwyzers Anordnung im entsprechenden Kapitel seiner Grammatik, die neben der Lautform Gesichtspunkte der Funktion berücksichtigt. Die Vorteile, die auch diese Zwischenlösung für sich buchen kann — inhaltlich zusammengehöriges darf öfters beisammen bleiben, — liegen auf der Hand.

Es ist reizvoll, die Behandlung der Nominalsuffixe des Sanskrit in Debrunners Darstellung mit der der griechischen in Schwyzers Grammatik auch im einzelnen zu vergleichen. Den fast tausend (genau: 940 einschließlich der Nachträge) Seiten Debrunners entsprechen bei Schwyzer nicht ganz hundert (S. 455—543 von Bd. I) mit allerdings wesentlich größerem Satzspiegel und überwiegendem Kleindruck. Die größere Knappheit Schwyzers hat teilweise äußere Gründe, an erster Stelle den Verzicht auf Bedeutungsangaben, der für den Nicht-Fachgräzisten recht unbequem ist und in einer Sanskritgrammatik praktisch unmöglich wäre. Auch hat Debrunner bei allem Bemühen um Kürze ihr doch die Übersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung nicht geopfert, während Schwyzer sich einer gelegentlich ausgeklügelt wirkenden Knappheit befleißigt: ein einziger kurzer Satz enthält hier oft — allerdings stets in sorgfältiger Formulierung — den Extrakt langer und lebhafter Debatten, nicht selten sind auch z. B. Theorien über die ursprüngliche (idg.) Funktion eines Suffixes mit der Definition seiner Rolle im Griechischen in einer einzigen kunstvollen Periode zusammengearbeitet. Debrunner scheidet streng und behandelt jedes Problem für sich in einer Form, die sich der Untersuchung nähert. Mit Gelassenheit wird das Material so vollständig wie möglich ausgebreitet: entsprechende Bildungen in anderen idg. Sprachen und, davon gesondert, im Iranischen, die Akzent- und Ablautsverhältnisse, die unterschiedlichen Funktionen und die Geschichte des jeweiligen Suffixes im Sanskrit, ohne daß übrigens ein starres Schema in der Reihenfolge beobachtet wird. Die meiste Freude und den größten Gewinn wird an dieser Art der Darstellung wohl nicht derjenige haben, der sie nur zur schnellen Orientierung über eine Frage nachschlägt, sondern wer die mannigfachen Probleme kennenlernen will, die sich an die einzelnen Bildungsweisen anschließen, und selbständig urteilend und sich entscheidend mitzuarbeiten bereit ist. Auch im Falle eines Widerspruchs gegen eine vorgetragene Lösung, wird ihm die Auseinandersetzung stets eine Erweiterung und Vertiefung seines Wissens bringen. Es wird gerade der interpretierende Philologe sein, der die eigentliche Neigung Wackernagels und Debrunners, die der konkreten Einzelheit

[4]) Irreführend ist hier die Angabe zu § 94—129. Lies: *-anaka-* bis *-avi-*.
[5]) Vgl. z. B. Edgerton, JAOS vol. 75 p. 60 zu § 112d S. 217.

gehört, bejahen und sich nutzbar machen wird. Ihn wird es wohl auch am wenigsten stören, daß nun auch hier, in der Einzelerörterung, das Allgemeine und Abstrakte mit geringerer Sorgfalt behandelt wird. So ist, um ein typisches Beispiel herauszugreifen, die grundlegende Definition der Bildungsweise und der Funktion des Suffixes *-ti* in § 465a S. 622 von enttäuschender Unklarheit. In einer wieder an antike Anschauung gemahnenden Terminologie soll hier das Suffix dazu dienen, „Nomina aus Verba zu bilden", während es heißen sollte: „aus Verbalwurzeln (d.h.sprachlichen Elementen, an die auch verbale stammbildende Elemente treten können)[6]) Nominalstämme zu bilden", und zwar nicht nur „in der Bedeutung von Abstrakta", sondern: „in der Funktion von Verbalabstrakta oder Nomina actionis." Nur langsam, gleichsam zögernd entschließt sich die Erörterung dazu, die Abstraktionen, die von Anfang an mit Selbstverständlichkeit gehandhabt werden (§ 465b: „v. *ūti-* 'Genuß, Hilfe' . . . v. *av(i)-* 'Freude haben, begünstigen'"), beim rechten Namen zu nennen: schließlich, in § 466b, erscheint auch innerhalb dieser Erörterung der Ausdruck „Wurzel" und wird dann festgehalten.

Der Unterschied zwischen primärer (Wurzel + Suffix) und sekundärer (Nominalstamm + Suffix) Nominalstammbildung ist für das Verständnis der Sanskritwortbildung von kapitaler Wichtigkeit[7]). Wir verdanken seine scharfe Erfassung dem Pāṇini[8]), dessen Termini *kṛt* (an die Wurzel tretendes stammbildendes Suffix) und *taddhita* (an den Nominalstamm tretendes stammbildendes Suffix) so sehr Allgemeingut geworden sind, daß sie ohne weitere Erläuterung oder Verweis im Text gebraucht werden

[6]) Daneben erscheinen Wurzeln, die nur mit nominalem Stammsuffix (und zwar nur einem einzigen primären), meistens Suffix „Null", auftreten: § 16. Die S. 57 gestreifte Frage, ob das Verbum aus dem Nomen oder umgekehrt entstanden sei, ist offenbar unrichtig gestellt. Beide Standpunkte wären falsch. Verbal- wie Nominalstamm sind selbständige Weiterbildungen aus der Wurzel, deren relatives Alter zu bestimmen wir keine Möglichkeit haben. Nicht in allen Fällen allerdings eignet sich die Wurzel zur verbalen Stammbildung. Der Ursprung des Nomens aus dem Verbum wird bekanntlich von Yāska diskutiert (Wackernagel I S. LXVIIIf.), der genau wie die Griechen eine fertige Wortform aus der anderen ableitet. Die moderne Sprachwissenschaft sollte über dieses Problem genau so hinaussein wie Pāṇini, der es natürlich gar nicht erörtert.

[7]) Mir scheint, daß Schwyzer den Unterschied auch bei der Darstellung der griechischen Nominalstammbildung hätte stärker zur Geltung bringen sollen. Weder die Tatsache, daß die Grenzen gelegentlich schwer zu erkennen sind oder nicht genau beachtet werden, noch auch gar gewisse neuere Theorien, die für das Vor-Urindogermanische den Unterschied als nicht vorhanden annehmen, bieten eine Rechtfertigung dafür, die vorhandene Unterscheidung zu verwischen. Selbst wenn alle kṛt- und taddhita-Suffixe die jeweils gleiche Form zeigten, bliebe der Unterschied der Funktion. Ein mit stammbildendem Element aus einer Wurzel abgeleiteter Nominalstamm ist etwas grundsätzlich anderes, als ein aus einem andern Nominalstamm mit einem weiteren stammbildenden Element abgeleiteter.

[8]) Wackernagels Erörterung, Altind. Gramm. I S. LXVIIIf. leidet unter der nach meinem Urteil irrigen Annahme, Yāska sei älter als Pāṇini. Vgl. Thieme, ZDMG 89 S. *23*f. Ich würde heute meinen Standpunkt sehr viel entschiedener vertreten können.

können (z.B. § 18a S. 59), der auch dem Unterschied in der praktischen Darstellung selbstverständlich völlig gerecht wird. Um so weniger einsichtig ist es mir, warum denn so häufig der konsequente Gebrauch des Terminus „Wurzel" vermieden wird und wir statt dessen das verwirrende „Verbalstamm" (z.B. auch § 216 S. 341) oder statt „Ableitung aus der Wurzel" „verbale Ableitung" lesen. Unter Verbalstamm versteht man doch technisch — und gemäß der in Bd. II 2 § 3b S. 10 gegebenen Definition — eine Wurzel + (Präsens- oder Aorist-)Stamm bildendem Element. Unter „nicht wurzelhafter Verbalstamm" ist in § 216dα S. 342 (1.) eine aus einem Denominativstamm sekundär abstrahierte Wurzel[9]), (2.) eine aus einem Kausativstamm sekundär abstrahierte Wurzel, und, in § 216dβ S. 343, (3.) ein Präsensstamm verstanden, während in § 466a S. 626 die mit dem Element (Determinativ) *-s-* erweiterte Wurzel *śruṣ* den 'primären Verbalstämmen' (gemeint sind „nicht mit einem Determinativ erweiterte Wurzeln") gegenübergestellt ist. Nur mit Mühe kann man aus den Beispielen herausfinden, was z.B. in § 142b S. 245 mit „nichtabgeleiteten Verben" gemeint ist.

Die Form untersuchender Darstellung, wie auch die überwiegende Konzentration auf die korrekte Darlegung der einzelnen Sachverhalte ist natürlich bedingt — nicht nur durch die Vorliebe der beiden Verfasser für das historische Detail, sondern auch — durch die Eigenart des Beobachtungsmaterials, das dem Bearbeiter eine Reihe von bedeutenden Schwierigkeiten bietet, die sich dem Verfasser einer griechischen Grammatik nicht, oder doch nicht in annähernd gleichem Maße, entgegenstellen. Wir haben auf dem Gebiet des Sanskrit nur von wenigen Texten philologisch zureichende Ausgaben; die Bestimmung des historischen Verhältnisses der Quellen zueinander und ihre individuelle Bewertung, schließlich die Durchforschung des weitschichtigen Wortschatzes sind noch längst keine abgeschlossenen Themen. So kann denn auch manches, was in dem Werk vorgetragen wird, nur als vorläufig gelten, so bewundernswert reiche Beiträge zu unserer Kenntnis es auch als Ganzes bringt. Es ist in vielerlei Hinsicht geradezu bahnbrechend, ein Anfang, ein allerdings großartiger und als solcher klassischer, mehr noch als ein Abschluß, der nur noch dem Filigranarbeiter zu tun übrig ließe. Jedenfalls aber haben sich Wackernagel und Debrunner die erdenklichste Mühe gegeben, jeden einzelnen der von ihnen in so überwältigend reicher Fülle vorgeführten

[9]) Das Prinzip ist richtig erkannt und nutzbar gemacht für die Erklärung der mit *-ti-* gebildeten Verbalabstrakta: AV + *gupti-* (zu denominativem *gopāyati*, aus dem man eine Wurzel *gup* [RV Perf. *jugupur*] abstrahierte), Pat. *valgūti-* (zu denominativem *valgūyati*, aus dem man eine Wurzel *valgū* abstrahierte), usw. (§ 466a Anm. S. 627). Insbesondere *valgūti-* scheint mir keinen Zweifel zu lassen, daß die Kāśikā recht hat, wenn sie *kaṇḍūti-* „[sich] Kratzen, [sich] Jucken" zu (ursprünglich denominativem) *kaṇḍūyati* bildet. Man sieht nicht, warum Debrunner in ausdrücklichem Widerspruch zur Kāśikā, *kaṇḍūti-* geradenwegs aus dem Nominalstamm *kaṇḍū-* herleiten will, indem er „ein unbekanntes Vorbild" postuliert. Richtig schon Liebert, Nominalsuffix *-ti-* S. 85.

Belege nach seinem Alter und dem Wert seiner Quelle zu charakterisieren[9b]). Im allgemeinen darf man sagen, daß bei allen häufigeren Formationen die Geschichte des Typus innerhalb der Entwicklung des Sanskrit zureichend klar wird. Wenn hier noch Wünsche offen bleiben, so wäre es unfair, sie als Beschwerde gegen das Werk zu richten, dem vielmehr gerade in Hinsicht des Geleisteten das höchste Lob gebührt. Es ist vielmehr die eigentliche Sanskritphilologie, die noch eine Reihe wichtiger Aufgaben zu lösen hätte. „Altindisch" im Titel der Grammatik meint ja „Sanskrit" im weitesten Sinn — vom Veda bis in die neuere Zeit (der Terminus ad quem bleibt im Dunkeln). „Sanskrit" — das ist die Hochsprache, die uns im RV als die Sprache der religiösen Dichter, später als die Umgangs- und Literatursprache der gebildeten (*śiṣṭa-*) Brahmanen von *Āryāvarta-* und schließlich als die gelehrte Sprache der Dichter und Denker entgegentritt, die nicht mehr aus dem frischen Quell einer Alltagssprache schöpfen konnten.

Ehe ich auf einzelne mir grundsätzlich wichtig erscheinende Aspekte des hiermit angedeuteten Fragenkomplexes eingehe, bemerke ich noch, daß zu einem nicht geringenTeil der größere Umfang des Debrunnerschen Werkes gegenüber Schwyzers Darstellung auf seiner oft reicheren Fragestellung beruht. So gibt es durchgehend höchst erwünschte, oft kostbare Auskunft über das Ausbleiben von Bildungen, die man erwarten könnte (z. B. kein *-ti-*Stamm zu Wurzel *śī*: § 465d Anm. S. 626, zu *seṭ-*Wurzeln wie *vraj-i-*: § 466b Anm. S. 628; kein Wurzelnomen zu *ās*: § 2a S. 1, wo auf das Nebeneinander von *upāste: upaniṣad- f.* [Ch. Up. I. 1. 1, 7, 8 und 10] hätte hingewiesen werden können).

Besonders anregend und lehrreich sind die Diskussionen über die Abgrenzung funktionell verwandter Suffixe. Beispielsweise verweise ich auf die Erörterung der verschiedenen Funktionen und (Akzent-)Formen von *-tṛ-* (§ 498a S. 669f., § 503 u. 504 S. 680—692), die natürlich in Aus-

[9b]) Als „unbelegt" und nur durch spätere Grammatiker (Kāśikā, Gaṇar.) verbürgt wird § 6cδ S. 13 *jūr-* f. „Glut" (zu *jvar* „glühen") gekennzeichnet. In § 5c Anm. S. 9 wird auf Pat. zu vārtt. 3 zu Pāṇ. 3. 2. 178 (II S. 136 Z. 18) verwiesen, wo es heißt: *jūr jvarater jūryater vā* „*jūr* ist ein [als Nomen ag. gebrauchtes] Wurzelnomen, abgeleitet von *jvar* oder *jṝ* („alt, morsch werden")." Patañjalis Bemerkung wird wohl von Debrunner richtig auf *jūr* in RV 2. 14. 3d bezogen, da nur dann sein Zweifel an der richtigen Ableitung einen Sinn hätte. Daß überhaupt ein zu *jvar* gehöriges Wurzelnomen *jūr-* existierte, muß für ihn festgestanden haben, da es expressis verbis von Pāṇ. 6. 4. 20 (zitiert § 10c*a* Anm. S. 26) gelehrt wird. Ich würde wohl die Hinweise wie folgt koordinieren: Wurzelnomen *jūr-* von *jvar* nach Pāṇ. 6. 4. 20. Als Nomen ag. aufgefaßt von Pat. II S. 136 Z. 18, als Nomen act. von Kāśikā, Gaṇar. Literarisch belegt in RV 2. 14. 3d, wo man allenfalls auch Bildung zu *jṝ* erwägen könnte: *índraṃ sómair órṇuta jûr ná vástraiḥ* „Bedeckt den Indra mit Somagüssen, wie eine Glut (*jūr-* als Nom. act. von *jvar*) mit Gewändern [bedeckt wird, um sie zu löschen]": Lüders, Varuṇa I S. 151; oder: „wie ein Greis" (*jūr-* als Nomen ag. von *jṝ*: zweite Alternative des Patañjali): Geldner, Übersetzung; oder: „wie ein Fiebernder" (*jūr-* als Nomen ag. von *jvar*: erste Alternative des Patañjali). Unentscheidbar bleibt auch die Frage, ob Pat. auch ein Nom. act. *jūr-* gekannt hat.

einandersetzung mit den grundlegenden Arbeiten Benvenistes und Renous vor sich geht. Ich gehe darauf nicht näher ein und überlasse es künftiger Forschung zu entscheiden, ob Debrunners Synthese als endgültig anzusehen ist. Der eigentliche Wert der Behandlung solcher Dinge in diesem Band der Grammatik liegt jedenfalls weniger in der endgültigen Formulierung einer Lehrmeinung, als in dem Charakter der Untersuchung, die zu einem eindringenden, scharf beobachtenden Nachspüren wird, das dem mit der inhaltlichen Erschließung der Texte beschäftigten Exegeten die wertvollsten Aufschlüsse im einzelnen und ein Muster der Art, wie die empirische Induktion zu führen ist, bietet.

Etwas ausführlicher gehe ich ein auf das Problem der Unterscheidung der Funktionen der Possessivsuffixe *-vant-/-mant-* einerseits und *-in-* andrerseits (§ 213ff. S. 332ff.), um die sich schon die altindischen Grammatiker (nach Pāṇini) bemüht haben.

Schwyzers Definition der Funktion des Suffixes *-ϝεντ-* im Griechischen als bedeutend „versehen mit . . .[10]“ (Griech. Gramm. I S. 527) stimmt zu Pāṇinis lakonischer Angabe 5. 2. 94 *tad asyāsty, asminn iti matup* „das [taddhita-Suffix] *matup-* (i. e. *-mant-(-vant-)*) [wird an einen Nominalstamm gefügt, wenn ausgedrückt werden soll:] ‘dies ist sein (= dies hat er), dies [befindet sich] an (in) ihm’.“ Diese Bestimmung ist mir immer schon, für das Sanskrit wie für das Griechische — trotz Schwyzers ausdrücklichem Eintreten dafür: KZ 63 S. 66 — als nicht ganz ausreichend erschienen. So klingt denn auch gleich Debrunners allgemeine Bemerkung in § 704bα wie eine stillschweigende Polemik gegen Schwyzer: „. . . und zwar meist ‘reichlich versehen’ . . . eher vom Besitz erfreulicher als unerfreulicher Dinge gebraucht . . .“, und zugleich wie eine Bestätigung des vārtt. 1 zu Pāṇ. 5. 2. 94 *sanmātre ced atiprasaṅgaḥ*. „Wenn [man gemäß Pāṇ. 5. 2. 94 das Suffix *-mant-/-vant-* an einen Nominalstamm fügen wollte], sobald [die durch diesen bezeichnete Sache] lediglich ‘vorhanden ist’, würde sich eine zu weite Anwendung fälschlich ergeben“, und der spezifierenden Hinzufügung, die ein alter von Patañjali zu diesem vārtt. zitierter Vers (Debrunner § 704bε S. 873) für notwendig hält: „[es muß zu Pāṇ. 5. 2. 94 hinzugefügt werden:] ‘wenn Menge (*bhūman-*) . . . wenn Lob (*praśaṃsā*) . . . [ausgedrückt werden soll]’.“ Wirklich ausreichend wird die Definition dadurch allerdings auch nicht. Nicht nur, daß die so aufgestellte Regel Ausnahmen erleiden müßte (*ākrośanavant-* wird sofort von Debrunner als solche notiert), sie deckt auch nicht alle Verwendungen, ganz abgesehen davon, daß sich die beiden Einschränkungen nicht ohne weiteres zu einer sinnvollen Einheit zusammenfügen. Die richtige begriffliche Formulierung findet man selbst, wie häufig in Debrunners Werk, wenn man sich vom Allgemeinen zum Besonderen wendet und die sorgfältige Erörterung des Sprachgebrauchs, die die folgenden Paragraphen bringen und der bei Schwyzer kaum etwas Gleichwertiges ent-

[10]) „geartet wie“ ist, jedenfalls in dieser allgemeinen Verwendung, griechische Sonderentwicklung. Vgl. Debrunner zu *māvant-* usw. § 706a S. 876.

spricht, mit der eingehenden Sorgfalt studiert, der sie in höchstem Maße würdig ist: Die ursprüngliche und im Sanskrit noch lange lebendige Funktion des Suffixes ist es offenbar, den Besitzer (im weitesten Sinne) einer Sache als durch diesen Besitz charakterisiert zu kennzeichnen.

Nicht jeder, so behauptet Patañjali, Mahābhāṣya II S. 393 Z. 13f. ausdrücklich, von dem man sagen kann: *vrīhir asya, yavo'sya* „er hat Reis", „er hat Gerste", kann man auch als *vrīhimān* oder *yavamān* bezeichnen. Das heißt man nur den, von dem man sagen will, daß er viel Reis oder Gerste hat, denn Reis oder Gerste hat schließlich jedermann irgendwann einmal (Pat. II S. 393 Z. 23f.): der Grund ist offenbar, daß Reis oder Gerste als Charakteristikum einer Person gewöhnlich nur dann in Frage kommen, wenn sie besonders reichlich vorhanden sind. 'Gestalt' (*rūpa-*) hat ebenfalls, wie Patañjali bemerkt, jedermann. Als *rūpavān* wird bezeichnet, wer um der Gestalt willen — und das ist in diesem Zusammenhang natürlich die schöne Gestalt — gelobt werden soll: der Grund, daß die (schöne) Gestalt für ihn charakteristisch ist. Selbstverständlich kann auch Unerfreuliches charakteristisch werden: in diesem Fall tritt das Suffix an den Nominalstamm, „wenn", in der Ausdrucksweise Patañjalis, „ein Tadel (*nindā*) ausgedrückt werden soll (*vivakṣāyām*)". Ein treffliches Beispiel bietet das aus J. B. 3. 120 von Debrunner zitierte *ākrośanavant-*: *ākrośanavanto bhaviṣyāmaḥ. pitaram ahāsiṣur iti naḥ vakṣyanti* „[Wenn wir unseren Vater aussetzen], werden wir durch Schimpf charakterisiert sein. Man wird von uns sagen: Sie haben ihren Vater im Stich gelassen." Die Söhne fürchten, daß Schimpf sie als Kennzeichnung verfolgen, sie etikettieren wird. Nicht jeder, so dürfen wir im Sinne Patañjalis hinzufügen, dem einmal diese oder jene Beschimpfung oder üble Nachrede zuteil wird — und wer könnte dem ganz entgehen? — kann als *ākrośanavant-* bezeichnet werden.

Eine offenbar analoge Auffassung liegt der Bildung der griechischen, oder jedenfalls der homerischen, Adjektive auf *-ϝεντ-* zugrunde. Wenn ein Hain (ἄλσος) als *δενδρηεντ-* (ι 200) bezeichnet wird, so deshalb, weil er durch Bäume charakterisiert ist, und das doch wohl insofern sie besonders zahlreich oder stattlich sind. *νῆσος δενδρήεσσα* (α 51) dagegen — soweit hat Schwyzer KZ 63 S. 66 gewiß recht — braucht nicht eine baumreiche Insel zu sein, sondern nur eine Insel, die überhaupt Bäume trägt und sich dadurch charakteristisch von einem Felseneiland dem der Baumwuchs überhaupt fehlt, unterscheidet. *χαρι-ϝεντ-* entspricht dem indischen *rūpavant-*: so bezeichnet man also jemanden oder etwas, der oder das durch *χάρις* charakterisiert ist, bei dem sie als auszeichnendes Merkmal hervortritt: irgendeine *χάρις*, irgendeine angenehme Gabe, irgend etwas, an dem man sich freuen kann, hat wohl jeder (pessimistischer Schwyzer l. c.: „es ist ja schon viel, wenn überhaupt von *χάρις* die Rede sein kann", der also interpretieren müßte: „durch das Vorhandensein von *χάρις* überhaupt [im Gegensatz zu der Menge, die keine *χάρις* besitzt] charakterisiert").

Was sich für *-vant-/-mant-* feststellen läßt, gilt zunächst auch für *-in-*. Auch hier handelt es sich nicht nur um ein 'Ansichhaben', 'Damit-Versehensein' (§ 213a S. 332), sondern um ein charakteristisches Besitzverhältnis. So gilt denn die kārikā zu vārtt. 1 zu Pāṇ. 5. 2. 94 für beide Kategorien von 'Possessivsuffixen' in gleicher Weise, wenn auch Patañjali für die einzelnen hier angegebenen Sinnbezirke Bildungen teils nur mit *-vant-*, teils nur mit *-in-* als Beispiele anführt[11]). Der ganze, in üblicher Weise knappest formulierte Vers lautet:

bhūma-nindā-praśaṃsāsu nityayoge 'tiśāyane
saṃsarge 'stivivakṣāyāṃ bhavanti matubādayaḥ.

„Die Suffixe *matup* usw. (i. e.: *-mant-*, *-vant-* und *-in-*) entstehen (i. e.: sie werden an einen Nominalstamm gefügt), wenn das Vorhandensein [des betreffenden durch den Nominalstamm genannten Begriffs oder seines Vertreters] (als Eigentum oder Bestandteil von etwas: Pāṇ. 5. 2. 94) ausgedrückt werden soll, sofern Fülle [des durch den Nominalstamm bezeichneten Besitzes], Tadel oder Preis [des zu bezeichnenden Besitzers], ständige Verbindung [des Besitzes und des Besitzers], Übermaß [des Besitzes] oder (symbolische) Identifizierung [von Besitzer und Besitz] (ausgedrückt werden soll)."

Es scheint klar, daß die hier aufgezählten Motive, die zur Anfügung des Suffixes führen sollen — ich frage nicht, ob sie vollständig gegeben oder glücklich unterschieden und angeordnet sind — in Wahrheit nur verschiedene Gesichtspunkte darstellen, unter denen eine Charakterisierung vorgenommen werden kann. Charakteristisch kann sein der Besitz von Vielem oder eines Übermaßes (*bhūman-*, *atiśāyana-*), seine Unzertrennlichkeit vom Besitzer, sei diese nun natürlich gegeben (*nityasaṃyoga-*) oder willkürlich hergestellt (*saṃsarga-*)[12]), seine Tadel- oder Preiswürdigkeit (*nindā*, *praśaṃsā*).

Auch wenn wir uns nicht allzu ängstlich an Patañjali klammern, der — gemäß seiner Gewohnheit — für jedes Motiv nur je zwei, jeweils mit dem gleichen Suffix gebildete, Beispiele gibt, werden wir doch Mühe haben, in jedem Fall eine *-vant-* und eine *-in-*Bildung aufzutreiben. Es wirkt sich nämlich nun ein Unterschied zwischen der Funktion von *-vant-/-mant-*

[11]) In dieser Hinsicht könnte Debrunners Ausdrucksweise in § 213b Anm. S. 333 leicht in die Irre führen.

[12]) Die Verbindung gewisser Bäume mit milchartigem Saft (*kṣīra-*) oder Dornen (*kaṇṭaka-*) ist natürlich. Der Saft oder die Dornen sind für sie „symptomatisch". So gibt Pat. als Beispiele für *-in-* bei *nityasaṃyoga-*: *kṣīriṇo vṛkṣāḥ*, *kaṇṭakino vṛkṣāḥ* (II S. 393 Z. 18). Die Verbindung eines Asketen mit seinem Stabe, oder einer ehrwürdigen Person mit dem Schirm, dem Zeichen der Würde, ist durch die Willkür der Konvention geschaffen, der Stab oder der Schirm sind für sie „symbolisch". So gibt Pat. als Beispiele für *-in-* bei *saṃsarga-*: *daṇḍī*, *chattrī*. *saṃsṛj* „vermischen" ist hier, in der Gegenüberstellung mit *saṃyuj* „verbunden sein", in einem Sinne gebraucht, der dem griech. *συμβαλ-* entspricht, insofern es die Grundlage von *σύμβολον* „Symbol" ist.

einer- und *-in-* andrerseits aus, dem Debrunner mit lehrreichen Beispielen und zahlreichen treffenden Einzelbeobachtungen nachgeht, betreffs dessen er aber so wenig wie die zitierte kārikā zu begrifflicher Klarheit gelangt. Seine Beispiele (vor allem in §§ 213—215) erlauben aber eine genaue Definition des Unterschieds, wie er ursprünglich bestand und auch noch zur Zeit Patañjalis lebendig war. Ich würde ihn wie folgt ausdrücken:

Mit einer Formation auf *-vant-/-mant-* wird jemand oder etwas als der Besitzer (im weitesten Sinne) von irgend etwas (das durch den dem Formans vorausgehenden Nominalstamm genannt oder bezeichnet ist) charakterisiert.

Mit einer Formation auf *-in-* wird jemand oder etwas als der Besitzer (im weitesten Sinne) von einer ihm eigentümlichen Sache (die durch den dem Formans vorausgehenden Nominalstamm bezeichnet ist) charakterisiert.

Indra ist *vajrín-* (§ 212a), weil er als Träger einer ihm eigentümlichen Keule charakterisiert ist, die sich von den üblichen Vertretern der Gattung „Keule" unterscheidet. Die beiden Nāsatya sind *aśvín-* (§ 212a, § 215), nicht weil sie durch Pferde überhaupt charakterisiert sind, sondern durch die ihnen eigentümlichen (Flügel-)Rosse. *kṣīrin-* kann von der Kuh (AV) oder von Bäumen (Pat.) gesagt werden (§ 215a, § 213b). Es besagt: „die ihr (ihnen) eigentümliche Milch (Kuhmilch, bzw. Pflanzenmilch) enthaltend". Ein zu gegebener Gelegenheit mit irgendwelcher Milch gefüllter Topf dagegen ist *kṣīravant-* (AV) (§ 215a) „durch di[illegible] ihm enthaltene Milch charakterisiert". Ein *daṇḍin-* ist ein durch den ihm eigentümlichen (Asketen-)Stock charakterisierter Asket, ein Fächer wird als *daṇḍavant-* bezeichnet, weil er — im Unterschied zu andern Fächern — überhaupt einen Stock (Stiel) hat. Der Elefant kann als *hastin-* oder *dantin-* (§ 215c) bezeichnet werden, weil er eine ihm eigentümliche Hand, den Rüssel, und Zähne, die sich von gewöhnlichen unterscheiden, besitzt; die Flammen des Feuers als *dhūmin-* „durch den ihnen eigentümlichen Rauch charakterisiert", dagegen ein bei bestimmter Gelegenheit durch irgendwelchen Rauch charakterisierter Berg als *dhūmavant-* (§ 215c) (vom Vesuv würde man als *dhūmin-* sprechen können); die Vögel sind *parṇin-* (so auch j. Aw. *parənin*): „die mit den ihnen eigentümlichen Flügeln", der Pfau *barhin-* als „der mit dem ihm eigentümlichen Schweif"; ein *mantrin-* (§ 215a) ist jemand, der durch die durch sein Studium erworbenen und daher ihm eigentümlichen (vedischen) Sprüche oder durch die ihm kraft seiner Klugheit eigentümlichen Ratschläge charakterisiert ist. Die wohl im Suffix *-in-* zusammengefallenen idg. *-jen-/-jon-/-in-* und *-ən-/-ən-/-n-*[13] (§ 219b und c S. 349f.) stimmen dazu, besonders das letztere: griech. *γνάθων* „durch ihm eigentümliche Backen (*γνάθο-*) charakteri-

[13]) In der Ansatzform dieses Suffixes folge ich K. Hoffmann, Münchener Studien 6 (1955) S. 35ff.

siert" = „Pausback", lat. *Naso* „durch eine ihm eigentümliche Nase charakterisiert". Es ist leicht zu erkennen, wieso gerade diese Art possessiver Adjektiva sich besonders gut zur Substantivierung eignen (§ 213b S. 333): die Bezeichnung ist so charakteristisch, daß sie ohne weiteres zur Benennung werden kann. Z.B. durch ihnen eigentümliche Schlingen charakterisiert sind die Vogelsteller: daher *pāśin-* m. „Vogelsteller" (§ 215a); durch ihnen eigentümliche, von der gewöhnlichen Norm abweichende 'Schöpfe' charakterisiert sind z.B. das Feuer und der Pfau: daher *śikhin-* m. „Feuer" und „Pfau': ein bei besonderer Gelegenheit durch einen besonders stattlichen Schopf charakterisiertes Feuer ist *śikhāvant-* „flammend" (§ 215b S. 337). Die 'Körper' (*deha-*) werden als *antavant-* erklärt, weil sie dadurch charakterisiert sind, daß sie irgendwann irgendein Ende haben, die 'Seele' heißt *śarīrin-*, insofern sie mit einem ihr eigentümlichen, individuellen Körper verbunden ist (z.B. Bhag. Gītā II 18).

Der Unterschied in der durch die Funktion der Suffixe bedingten Bedeutung ist natürlich nicht immer erheblich. So können z.B. (vgl. § 213a) Pflanzen als *puṣpavatī-* bezeichnet werden (RV 10. 97. 3), also „durch Blüten charakterisiert" (und daher *prasūvarī-* „Nachkommenschaft habend [und bringend]"), oder auch als *puṣpiṇī-* (RV 10. 97. 15) „durch ihnen eigentümliche Blüten charakterisiert" (im Gegensatz zu „Pflanzen ohne Blüten": *apuṣpā*). *rūpavant-* wäre ursprünglich „durch schöne Gestalt charakterisiert": *rūpin-* „durch ihm eigentümliche schöne Gestalt charakterisiert"; *balavant-* „durch Kraft charakterisiert", *balin-* „durch ihm eigentümliche Kraft charakterisiert". Man darf in solchen Fällen versuchen, den theoretisch postulierten Unterschied exegetisch nutzbar zu machen, aber man wird sich hüten, ihn zu urgieren. Daß er für den Zusammenhang nicht wichtig zu sein braucht, zeigen deutlich Verse wie RV 4. 2. 5 *gómān . . . ávimān . . . áśvī . . .* (§ 213b Anm.) oder Varianten wie *karṇin-, phalin-* (TS) gegenüber *karṇavant-, phalavant-* (andere Saṃhitās: § 213a), schließlich die nicht seltene Ersetzung des einen Suffixes durch das andere aus phonetischen Gründen (§ 213b). PB braucht *vajrin-* im Sinne von „durch das Wort *vajra-* charakterisiert" (von einer Verszeile), wo die Bildung mit Suffix *-vant-, -mant-* allein richtig gewesen wäre — das Wort *vajra-* ist nicht nur dieser Zeile eigentümlich —, aber durch das geläufigere *vajrin-* verdrängt ist (§ 214c). Auch ist das Suffix *-in-* im allgemeinen auf die Anfügung an Stämme auf *a-* (und *ā*) beschränkt. Gelegentlich sind verschiedene Auffassungen des gleichen Verhältnisses nebeneinander möglich, und die Sprache erhebt die durch die eine oder andere Möglichkeit gegebene Ausdrucksweise zum Usus: ved. *śatín-, sahasrín-* „hundertfach, tausendfach", j. Aw. *vīsaitivant-, θrisaθvant-* usw. „20fach, 30fach" (§ 214a). *śatín-* beruht auf der Auffassung: „durch hundert ihm eigentümliche [Teile] charakterisiert" (jedes Ding hat seine eigenen, durch Art und Größe von den Teilen anderer Dinge unterschiedenen Teile), *vīsaitivant-* „durch 20 [Teile] charakteri-

siert" (der Blick ruht auf der abstrakten Qualität der Zählbarkeit, die den Teilen aller Dinge gemeinsam ist).

Daß aber der Unterschied noch lange „lebendig war", wie ich sagte, das heißt: daß das Gefühl, das sich an die geläufigen Typen halten konnte, ihn noch lange erfaßte, ohne daß er doch in seinem begrifflichen Wesen ganz verstanden wurde, dafür haben wir die sichersten Anhaltspunkte. Eine kārikā zu Pāṇ. 5. 2. 115 (vgl. Debrunner § 213b Anm. S. 334) lautet:

ekākṣarāt kṛto jāteḥ saptamyāṃ ca na tau smṛtau

„Diese [von Pāṇ. 5. 2. 115 in gleicher Funktion wie *-mant-*/*-vant-* als an Stämme auf kurzes *a* antretend gelehrten Suffixe *-in-* und *-ika-*[14]) sind als] nicht gelehrt [zu betrachten] hinter einsilbigem [Nominalstamm] (vgl. Debrunner § 213b), nach einer *kṛt*-Bildung, nach der Gattung, und im Sinne von 'enthaltend'."

Indem ich darauf verzichte, den Inhalt des Verses vollständig zu analysieren — schon Patañjali hat Schwierigkeiten mit dem Ausdruck *kṛtas* „[nicht] nach einer *kṛt*-Bildung" — hebe ich die Angabe *jātes* „[nicht] nach der Gattung" hervor, die auf durchaus richtiger Beobachtung beruht. Der als *hastin-* bezeichnete Elefant ist nicht charakterisiert durch den Besitz eines Dinges, das ohne weiteres unter den Allgemeinbegriff, die Gattung (*jāti-*), Hand (*hasta-*) subsummiert werden kann, sondern eines bestimmten eigenartigen Vertreters (*vyakti-*) der Gattung „Hand", des Rüssels; ein *pāśin-* „Vogelsteller" ist charakterisiert durch einen eigenartigen Vertreter der Gattung „Schlinge", ein *kesarin-* „Löwe" durch einen eigenartigen Vertreter der Gattung „Mähne", während *vṛkṣavant-* (entsprechend hom. *δενδρηεντ-*) ein Berg (oder eine Insel) genannt werden kann, den die Gattung Baum (*vṛkṣa-*) überhaupt, durch beliebige Vertreter, charakterisiert.

Noch bei Kālidāsa läßt sich die begriffliche Grundlage der Funktion von *-in-* durch destillierende Interpretation, wenn ich so sagen darf, nachweisen. Śāk. Vers 1 Z. 3 (Debrunner § 213b Anm.): *yayā prāṇinaḥ prāṇavantaḥ* „[diejenige Gestalt Śivas, der Wind,] durch die 'die durch den ihnen eigentümlichen [Lebens-]Atem Charakterisierten' (= die Lebewesen) 'Atem als Charakter besitzen' (= überhaupt atmen können)". Und noch die Kāśikā ist in der Lage, eine sinnvolle Erklärung der Regel Pāṇ. 5. 2. 95 zu liefern, die allzu kurz definiert: *rasādibhyaś ca* „[*matup* (*-mant-*, *-vant-*) tritt] auch an die Nominalstämme *rasa-* usw. [an die nach 5. 2. 115 *-in-* oder *-ika-* gefügt werden müßte]". Sie sagt, daß mit „*rasa-* usw." die Nominalstämme *rasa-* „Geschmack", *rūpa-* „Gestalt", *gandha-* „Geruch",

---

[14]) Vgl. Debrunner § 194b*α* S. 308, § 196 S. 311f. Edgerton, *k*-Suffixes § 29aA scheint mir mit Recht einen vom Sprachgefühl hergestellten Zusammenhang von *-in-* und *-ika-* vorauszusetzen. Er hätte sich geradezu auf Pāṇ. 5. 2. 115 berufen können.

sparśa- „Gefühl", *śabda-* „Laut" als Namen der allgemeinen Sinneswahrnehmungen gemeint seien. Das ist ganz einleuchtend und beruht wohl auf einer scharfsichtigen Interpretation[14a]) der von Patañjali zu Pāṇ. 5. 2. 95 gegebenen Gegenbeispiele, die voraussetzen, daß er unter „*rasa-* usw." Nominalstämme wie *rūpa-* und *sparśa-* verstanden hat. In der Kategorienlehre wird das Element „Erde", das durch die Qualität „Schmeckbarkeit" charakterisiert ist, als *rasavant-* bezeichnet. Ein Tänzer heißt *rasika-* (Pat. II S. 394 Z. 21), weil er „durch einen ihm eigentümlichen Geschmack charakterisiert", d.h. durch die von ihm ausgedrückte besondere ästhetische Stimmung (*rasa-*) wie Liebe, Heldenhaftigkeit oder Leid. Elemente, die durch die Qualität „Gestalt" („Sichtbarkeit") charakterisiert sind, werden als *rūpavant-* bezeichnet, ebenso schöne Frauen, die die allgemeine Qualität „schöne Gestalt" als charakteristisches Merkmal haben, wie etwa die Apsarasen. Aber Urvaśī, die unter ihnen hervorragt, kann *rūpiṇī* genannt werden. Pat. II 394 Z. 21 hat den Schlüssel zur Beurteilung nicht gefunden, liefert aber das aufschlußreiche Beispiel: *Urvaśī vai rūpiṇy apsarasām* „Urvaśī fürwahr ist 'von ihr eigentümlicher Schönheit' unter den Apsarasen [die alle 'durch Schönheit ausgezeichnet': *rūpavatī-*, sind]". Alle Elemente, die durch die Qualität „Gefühl" („Fühlbarkeit") charakterisiert sind, unter ihnen das Element *vāyu-* „Wind" sind *sparśavant-*. Aber ein *sparśiko vāyuḥ* (Pat. II S.. 394 Z. 22) ist gewiß ein besonderer Wind „von ihm eigentümlichem (z.B. erfrischendem oder sanftem) Gefühl".

Aus dem unübersehbar weiten Gebiet, das mit dem schon oben S. 186f. berührten Thema der Bewertung der Quellen umschrieben ist, wähle ich das Problem der Bewertung der einheimischen Grammatiker, wobei ich natürlich nur einzelne Dinge und auch diese nur beispielsweise behandeln kann. Eine ausführliche, kritische Geschichte der altindischen Sprachwissenschaft, die ein so hochinteressantes und bedeutendes Kapitel menschlicher Geistesgeschichte überhaupt darstellt, ist vorläufig noch eines der großen Desiderata der indischen Philologie, für dessen Erfüllung noch weithin die Voraussetzungen fehlen. Wenn ich also überhaupt etwas sage, so geschieht es in dem Wunsche, die Diskussion gewisser grundsätzlicher Fragen anzuregen, die mir notwendig scheint. Der Beurteilung Debrunners im einzelnen kann ich mich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle anschließen: es ist mir geradezu schwer gefallen, Beispiele aufzutreiben, wo ich abweiche. Die überzeugende Beurteilung von Angaben der indischen Grammatiker, die das Werk in reicher Fülle enthält, verdanken wir aber, wie ich glaube, vor allem der an vielen Sprachen und mancherlei Texten gewonnenen Erfahrung und geschulten Urteilskraft von Wackernagel und Debrunner, nicht so sehr

[14a]) Die gleiche Interpretation liegt dem im Gaṇapātha unter *rasādayaḥ* gegebenen gaṇa zugrunde, der außerdem *ekācas* (aus der kārikā zu vārtt. 1 zu 5. 2. 115) und *guṇāt* (möglicherweise aus der Interpretation von vārtt. 3 zu 5. 2. 94 gewonnen) hinzufügt.

festen, allgemeinen Prinzipien. Um solche Prinzipien, die das subjektive Ermessen so weit wie möglich einschränken, geht es mir im folgenden.

Der vorliegende Band der 'Altindischen Grammatik' enthält besonders viele Verweise auf Pāṇini und seine Schule. Das ist erwartungsgemäß, ist doch die 'Grammatik' des Pāṇini ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Aufgabe nach eine „Wortbildungslehre" (*śabdānuśāsana-*)[15]). Diese Verweise stellen nicht nur eine unschätzbare Hilfe dar, wenn man den Versuch machen will, die Wackernagel-Debrunnersche historisch-deskriptive Analyse der Nominalstämme mit der rein deskriptiven der altindischen Grammatik zu vergleichen und die Leistungen derselben zu würdigen, sie enthalten außerdem wertvolle Beiträge zur Kritik und zum Verständnis. Ich nenne als Beispiele die offenbar richtigen Bemerkungen, daß Pāṇ. 5. 3. 118 einen Nominalstamm **śrumat-* nur ansetzt, um eine Grundlage für die Analyse von *śraumata-*, *śraumatya-* (Patronymika) zu gewinnen, da ihm *śromata-* (nur RV) nicht geläufig war (§ 600 Anm. S. 754); oder — in 4. 4. 114 — einen Nominalstamm **sanuta-*, um *sánutya-* „abseits liegend" als Bildung begreiflich zu machen, das in Wahrheit wie *sanu-tár* „abseits" von einem im Altindischen selbständig nicht mehr vorhandenen Indeklinabile **sánu-* mit Suffix *-tya* (vgl. Pāṇ. 4. 2. 104) historisch abzuleiten ist (§ 513 b nebst Anm. S. 698); oder — in 3. 2. 181 — einen Nominalstamm **dhátra-* „was gesaugt wird", um die Bedeutung von *dhātrí* „Amme" verstehen zu können (§ 516 Anm. 3 S. 701).

Daß auch Pāṇinis Grammatik derartige 'ghost-words' wie **śrumat-*, **sanuta-*, **dhátra-* enthält, ist nicht verwunderlich. Alle sprachwissenschaftliche Erklärung ist letzten Endes nichts als der Versuch die zunächst unübersichtlich und disparat erscheinenden Einzelheiten einer gegebenen Sprachform in systematische Zusammenhänge einzuordnen, sei es nun, daß man einen synchronischen oder einen historischen Zusammenhang ins Auge faßt. Nun ist es oft gar nicht möglich, einen derartigen Zusammenhang zu erkennen, ohne Voraussetzungen zu machen, das heißt ohne die Rekonstruktion prähistorischer oder im synchronischen System möglicher, aber in der Rede nicht verwirklichter Sprachformen. Es wird natürlich unser Bestreben sein, unsere hypothetischen Annahmen auf das Notwendigste, auf ein immer wieder nachzuprüfendes Minimum zu beschränken: die Größten unserer Wissenschaft, unter ihnen gerade J. Wackernagel, sind uns darin vorangegangen. Aber es wäre ein Irrtum — es ist der charakteristische Irrtum des Positivismus — zu glauben, wir könnten überhaupt ohne Annahmen arbeiten und 'nur das Material sprechen lassen', wie man wohl sagt. Das Material für sich allein ist stumm, es antwortet nur der Hypothese. Auch eine kühne Hypothese ist oft 'notwendig', wenn sie nämlich einen Zusammenhang evident macht, der ohne sie dunkel bliebe: ihre Widerlegung kann nur durch eine neue Hypothese geschehen, die einfacher ist und womöglich einen neuen,

---

[15]) Vgl. Wackernagel, Altind. Gramm. I S. LXVII.

vollständigeren Zusammenhang zu erkennen erlaubt. Es ist ja z.B. bereits eine Hypothese, wenn wir annehmen, daß eine bestimmte Bildung zu einer gewissen Zeit nicht vorhanden war, weil sie in den Texten dieser Zeit nicht belegt ist. Ihre Richtigkeit läßt sich nur erweisen, wenn sich zeigen läßt, daß die betreffende Bildung in die sonst beobachteten Zusammenhänge dieser Zeit nicht hineinpaßt, dagegen in die einer späteren Periode[16]). Die von Pāṇini vorausgesetzten **sanuta-* und **śrumat-* können wir zurückweisen, da sie als Bildungen innerhalb eines üblichen Systems nicht zu rechtfertigen sind, **dhâtra-*, weil wir *dhātrī* „Amme" mit einer einfacheren Annahme, die andere Gegebenheiten (die Verwendung von Entsprechungen der Wurzel *dhā* „säugen" in verwandten Sprachen im Sinne von „säugen") in den Zusammenhang rückt, einleuchtend machen können. Sehr oft ertappen wir Pāṇini nicht auf derartigen, als irrig erweisbaren Annahmen[17]). Es ist vielmehr wunderbar, wie er in der ganz

[16]) Das weiß natürlich Debrunner so gut wie irgendeiner. Im Einzelfall scheint er mir mehrfach geneigt zu sein, eine erst später belegte Form ohne zureichenden Grund für eine „Neubildung" zu erklären. *śvāśurá-* „dem Schwäher (*śváśura-*) gehörig" (§ 34c S. 105, wo irrtümlich „Schwager" statt „Schwäher") ist Vertreter eines als idg. erweisbaren Typus (insbes. vgl. ahd. *swagur*: § 34a S. 104) und wäre natürlich im Sanskrit jederzeit möglich. Es ist selbstverständlicher Teil des sprachlichen Systems, von dem es nur fraglich wäre, wann er in der Rede zuerst verwirklicht wurde. Es scheint erst Kathā S. S. belegt. Das wäre auch *śvaśuryà-* „Schwager", wenn es nicht zufällig von Pāṇ. 4. 1. 137 ausdrücklich gelehrt und so rund 1½ Jahrtausende früher beglaubigt wäre. Patañjali hat übrigens nicht nur *śvaśuryà-*, das sonst vor Kathā S. S. zu fehlen scheint, sondern auch *śvâśuri-* und das als „wohl Neubildung" von Debrunner verdächtigte *śvāśurá-* (II S. 243 Z. 8). Patañjali betrachtet es allerdings als Ableitung von *śvâśuri-* „Enkel des Schwähers". Aber nach Debrunner selbst (§ 189d S. 303) setzt ja *śvâśuri-* „Enkel des *śváśura-*" ein *śvāśurá-* „Sohn des Schwähers", also eine dem ahd. *swagur* auch in der Bedeutung genau entsprechende Form voraus, die nun ihrerseits um rund 1000 Jahre früher nachweisbar ist, als das germanische Zeugnis. W. Schulze, Kleine Schriften, S. 63, dem die Zeugnisse des Patañjali ebenfalls entgangen waren, hat also richtig geurteilt, als er von *śvāśura-* als „zufällig erst spät belegt" sprach.

Auch der Beurteilung von *balīyas* (B) *abalīyas* (AV) als einer sekundären Neubildung (Debrunner § 273e S. 452) vermag ich mich nicht anzuschließen. Es fehlt in der spätvedischen Sprache einfach an einleuchtenden Mustern, nach denen man sie sich als vollzogen vorstellen könnte. Denn *śrīmant-*: *śreyas-* = *balavant-*: x, wie Debrunner vorschlägt, kommt nicht in Frage. Abgesehen von der Unstimmigkeit des Lautlichen, die nur der scharf abstrahierende Grammatiker zu überhören imstande ist, steht es ja wohl fest, daß das Sprachgefühl der vedischen Zeit den Komparativ *śreyas* gerade nicht mit *śrīmant-*, sondern mit *bhadra-* verbunden hat (Debrunner § 273bβ S. 450 verweist treffend auf AV 7. 8. 1, TS 5. 7. 2. 4, ich füge hinzu: RV 10. 71. 2 *śréṣṭham* 3 *bhadrâ*), Pāṇ. 5. 3. 60 betrachtet es als Komparativ zu dem *bhadra-*, aber nicht *śrīmant-* „Glücksglanz habend", synonymen *praśasya-*. *balīyas-*, *baliṣṭha-* scheint mir nur erklärlich in prähistorischem Zusammenhang mit altsl. *bol(j)ijь*, *bol(j)ьši* (vgl. Debrunners Anm. S. 453), wie ich Language, vol. 31. p. 446 auseinandersetze.

[17]) Die drei beispielsweise zitierten Konstruktionen beruhen übrigens, wie ich bei dieser Gelegenheit nicht näher ausführen will, auf sehr scharfsinnigen Beobachtungen und Überlegungen. Ihrem Typus nach sind es natürlich „Rückbildungen", wie sie auch der Sprecher in der Rede gelegentlich vornimmt und die zum

überwiegenden Mehrzahl seiner Analysen, vom tatsächlich Gegebenen ausgehend und sich strikte daran haltend, das Richtige — auch vom historischen Standpunkt aus betrachtet — trifft. Bei der geschichtlichen Würdigung dürfen wir im übrigen nicht vergessen, daß er seine Grammatik nicht für des Sanskrits Unkundige verfaßt hat, sondern für Menschen, die es als eine lebende Sprache handhabten und natürlich, ohne daß sie eines Hilfszeichens, wie es unsere Sternchen sind, bedurften, sofort erkennen konnten, ob er eine tatsächlich gebrauchte oder nur konstruierte Grundform für seine Ableitung voraussetzte.

Praktisch ergibt sich aus solchen Beispielen der im Grunde von vornherein selbstverständliche Schluß, daß Pāṇini mit Kritik benutzt werden muß. Das ändert nichts daran, daß er eine Quelle allerersten Ranges ist. Es gibt ja überhaupt keine Quelle, aus der wir ohne Kritik schöpfen dürfen. Selbst unser RV kann grundsätzlich durch die Überlieferung verstümmeltes Material enthalten, so hervorragend diese im ganzen ist (Debrunner weist verschiedentlich auf Verdächtiges hin). Kein Dichtwerk der klassischen Zeit ist ohne 'künstliche' Bildungen, wenn auch gewisse Werke wie Bhāgavata Purāṇa, Bhaṭṭikāvya oder Nalodaya als besonders extrem in ihrer Vorliebe für dergleichen mit Recht gekennzeichnet werden. Wackernagel selbst hat (Grammatik I S. XLIX) auf einige der Grammatik entnommene Wortformen bei Kālidāsa hingewiesen. Wer sucht, wird mehr finden. Es sei nur noch eine Einzelheit erwähnt. Im Zusammenhang mit Indra, von dem er natürlich weiß, welche überragende Rolle er im RV spielt, verwendet Kālidāsa mehrfach von Pāṇini als „vedisch" gekennzeichnete Wortformen. Hierher gehört Kum. Sambh. 2. 1. *turāsāham*, gebraucht als Name des Indras, von einer von Pāṇ. 3. 2. 63 ausdrücklich als vedisch gekennzeichneten Stammform auf *-sāh-*, zu der der Nominativ gemäß 8. 3. 56 *turā-ṣāṭ* (so RV von Indra) lautet, der anderweitig unbelegte Akkusativ aber von Kālidāsa unter Beachtung von Pāṇ. 8. 3. 56 (vgl. Kāśikā hierzu) gebildet ist. Ebenfalls hierher zu stellen wäre *arihan-* (Debrunner § 3b Anm. S. 5), das in Ragh. V. 9. 18 begegnet: . . . *harihayo 'rihayogavicakṣaṇaḥ* „[er erschien wie] der dessen Rosse die *hari-* sind (Indra), kundig in feindeerschlagenden Künsten." Die Wiederholung der Silbenfolge *-rihayo-* ist natürlich beabsichtigt: entsprechende Wiederholungen an der gleichen Versstelle sind im ganzen Gesang durchgeführt — ein Kunststück, das bei der Beurteilung der gebrauchten Formen natürlich auch berücksichtigt werden muß. Pāṇ. 3. 2. 87 erkennt als korrekt für seine Sprache nur die Komposita: *brahmahan-*, *bhrūṇahan-*, *vṛtrahan-* an, also zwei rechtliche Termini und einen Götternamen, notiert aber in 3. 2. 88, daß „im Veda"

Usus werden können: *fugare: fuga = pugnare:* x, also *pugna*, um das Schulbeispiel zu nennen. Die in der Sprache verwirklichten Rückbildungen unterscheiden sich nur dadurch von denen des Grammatikers, daß sie das Werk weniger fein gesponnener Abstraktion sind und eine naheliegende, dem naiven Gefühl unmittelbar einleuchtende Entsprechung herstellen.

han- als Nomen ag. auch hinter anderen Vordergliedern erscheint. Und hierauf beruft sich gewiß Kālidāsa, stillschweigend zwar, aber kaum verkennbar. Er hält sich gewissermaßen an einen Grundsatz, der von Patañjali wie folgt formuliert ist: *chandovat kavayaḥ kurvanti* (I S. 313 Z. 14) „Die Dichter machen es [gelegentlich] wie der Veda."[18]) Die Tatsache also, daß eine bestimmte Bildung, die von den älteren Grammatikern gelehrt oder auf gewisse Fälle eingeschränkt ist, in einem jüngeren Dichtwerk „belegt" ist, ergibt keineswegs immer ein ausreichendes Kriterion für die positive oder negative Beurteilung Pāṇinis. In Fällen wie *turāsāham, arihan-* darf Pāṇini nicht am Sprachgebrauch des Kālidāsa, sondern dieser muß am Zeugnis des Pāṇini gemessen werden.

Denn es ist ganz etwas anderes, ob Pāṇini zur Erklärung einer bestimmten Wortform eine andere, unbelegte voraussetzt: hier dürfen und müssen wir kritisch prüfen, oder ob er den Aufbau einer bestimmten Form lehrt, ohne deren Vorhandensein seine Analyse sinnlos wäre, und ob er weiter einen bestimmten Sprachgebrauch ausdrücklich einschränkt. Warum sollte er die Verwendung von *-han-* als Hinterglied auf bestimmte, namhaft gemachte Ausdrücke in der Sprache seiner Zeit und Gegend beschränken, wenn sie in freier Neubildung üblich gewesen wäre? Warum sollte er ferner z. B., nachdem er *sātí-* als Bildung aus Wurzel *san* + *ktic* gelehrt hat, die Bildung eines *satí-* mit dem gleichen Suffix aus der gleichen Wurzel ausdrücklich erlauben (6. 4. 45)? Ich sehe da keinerlei Rechtfertigung für ein „angeblich" (Debrunner § 467a Anm. S. 630)[19]).

In Übereinstimmung mit Pāṇ. 3. 2. 142 lehrt Debrunner (§ 217a S. 344) ein *doṣin-* als primäre Ableitung von der Wurzel *duṣ* „schlecht werden, verderben" (abstrahiert aus *duṣyati* „wird schlecht", *duṣṭi-* usw.) mittels des kṛt-Suffixes *-in-* (Pāṇ.: *ghinuṇ*). Ich möchte ihm hier beitreten gegenüber einer Bemerkung Edgertons in seiner im übrigen höchst lehrreichen und scharfsinnigen Besprechung (JAOS vol. 75 p. 56—66), wo es heißt (S. 62): „despite Pāṇ. 3. 2. 142 *doṣin-* seems to me surely secondary, to *doṣa-* (BR 7. 1755 'mit Fehlern behaftet'; pw 3. 124), not primary with Debrunner."

Zunächst wäre zu sagen, daß wir uns keineswegs im Widerspruch zu Pāṇini befinden, wenn wir von dem Nominalstamm *doṣa-* ein *doṣin-* mit dem taddhita-Suffix *-in-* (Pāṇ.: *in*) ableiten: er gibt uns die Erlaubnis dazu durch den Wortlaut seiner Regel 5. 2. 115, wonach wir das taddhita *-in-* an jeden auf kurzes *a* auslautenden Nominalstamm anfügen dürfen, wenn wir sagen wollen „dieses hat er, dieses ist an (in) ihm." Die Frage, ob diese Bildungsmöglichkeit in der Sprache Pāṇinis tatsächlich verwirklicht war, läßt sich mit völliger Gewißheit weder bejahen noch verneinen, da in den in Frage kommenden Texten der vedischen Prosa das Wort nicht

[18]) Damit gibt Patañjali aber kaum den Kunstdichtern ganz allgemein „das Recht, von den Regeln [der Grammatik] abzuweichen", wie Wackernagel I S. XLVII nebst Anm. 5 anzudeuten scheint.

[19]) Über den Nominalstamm **santi-* der Kāśikā s. u. S. 205f..

nachweisbar scheint[20]. Mit Sicherheit dagegen, so möchte ich mit Debrunner behaupten, können wir annehmen, daß Pāṇini ein *doṣin-* kannte, das sein — sehr geübtes — Sprachgefühl nicht auf *doṣa-* „Fehler", sondern auf die aus *duṣyati*, *duṣṭi-* usw. abstrahierte Wurzel *duṣ* „schlecht werden, makelhaft werden, verderben" bezog, weil es eben nicht im Sinne von „durch [einen oder mehrere] Fehler charakterisiert", sondern von „durch Schlechtwerden charakterisiert" gebraucht wurde. Nur mit dieser Annahme ist es erklärlich, daß Pāṇini in 3. 2. 142 ausdrücklich die Wurzel *duṣ* unter denjenigen nennt, an die *-in-* ('*ghinuṇ*') als kṛt-Suffix antritt (im Sinne von *tacchīla-* usw. [Pāṇ. 3. 2. 134], d.h. „durch das von der Wurzel genannte Geschehen charakterisiert").

Der Historiker darf, wie Debrunner überzeugend darlegt (§ 218b), annehmen, daß die kṛt-Bildungen auf *-in-* ihrem Ursprung nach auf der Umdeutung von taddhita-Bildungen beruhen. Das heißt aber nicht, daß jede einzelne kṛt-Bildung als Umdeutung erklärt werden kann. Es ist offensichtlich, daß, nachdem einmal gewisse Adjektive auf *-in-*, wie z.B. *arkín-*, ursprünglich „durch die ihm eigentümlichen Strahlen charakterisiert", als kṛt-Bildung empfunden wurde, also als „strahlend" usw., neue kṛt-Ableitungen (wie z.B. *upamantrin-* zu *upa* + *mantraya-*) frei geschaffen wurden (§ 218a), und zwar schon in der ältesten Sprache (vgl.

[20]) In der Tat scheinen mir gerade die ältesten Belege mit gleichem, wenn nicht besserem Recht als *kṛt*-Bildungen interpretierbar, wie wohl schon Wackernagel und Debrunner gefunden haben: Gaut. Dh. Ś. 13. 6 *avacane ca doṣiṇaḥ syuḥ* „wenn [die Zeugen] nicht aussagen, sollen sie *doṣin* sein". Das kann doch sehr wohl verstanden werden: „[als] durch Sichversündigen charakterisiert", 17. 22 *aprayacchan doṣī* „wer [seine Tochter vor der ersten Periode] nicht in die Ehe gibt, ist ein durch Sichversündigen Charakterisierter", wozu man etwa Manu vergleiche: 5. 32 *. . . khādan māṃsaṃ na duṣyati* „wer [unter den gegebenen Einschränkungen] Fleisch ißt, versündigt sich nicht" (vgl. auch Manu 5. 30; 8. 349; 10. 127), oder den von Patañjali I S. 2 Z. 19—20 zitierten Vers, wo es heißt: *duṣyati cāpaśabdaiḥ* „und durch falsche Worte (d.h. durch ihren Gebrauch beim Sanskritsprechen) versündigt man sich (wird man makelhaft)". Mārk. Pur. 35. 21 *rajo 'gnir aśvo gauḥ . . . duṣṭasaṃgād adoṣinaḥ* „Luft, Feuer, Roß und Rind sind nicht 'schlecht werdend' auf Grund von Berührung mit Schlechtem". Vgl. z.B. Ch. Up. 8. 10. 1 *na vaiṣo 'sya doṣena duṣyati* „nicht wird dieses ['Selbst'] makelhaft durch die Makelhaftigkeit dieses Körpers", Manu 9. 318 *śmaśāneṣv api tejasvī pāvako naiva duṣyati* „auch auf Leichenstätten wird dieser Glanzhafte, Reine (das Feuer) nicht makelhaft".

Dagegen begegnet in Boehtlingks Indischen Sprüchen (1870) ein klarer Beleg — der einzige seiner Art, den ich mit Hilfe der Wörterbücher feststellen kann — für ein taddhita *doṣin-* Spruch 122:

aṇv api guṇāya guṇinām mahad api doṣāya doṣiṇāṃ sukṛtam. „Auch ein geringes gutes Werk gereicht denen, 'die durch die ihnen eigentümlichen guten Eigenschaften charakterisiert sind' (= den von Charakter Guten, wie dem in der nächsten Zeile als Beispiel genannten Rinde) zum Vorzug, auch ein großes gutes Werk denen, 'die durch die ihnen eigentümlichen schlechten Eigenschaften charakterisiert sind' (= den von Charakter Bösen, wie der als Beipiel genannten Schlange) zum Makel."

doṣin-, wo es als deutliches taddhita, in der Gegenüberstellung zu *guṇin-*, gebraucht wird, bezeichnet also gerade nicht den, der durch einen einzelnen Akt sich mit Makel befleckt, worauf *doṣin-* als kṛt, wie in den angefügten Belegen interpretiert, hinauskommt.

auch § 217d). Ob Pāṇinis *doṣin-* zum ersten oder zweiten Typ gehört, bliebe zum mindesten offen.

Ich gestehe, daß ich eigentlich der zweiten Alternative zuneige. Ein taddhita *doṣin* würde ja nach dem oben (S. 190ff.) Bemerkten ursprünglich gar nicht „mit Fehlern behaftet" geheißen haben, sondern: „durch einen ihm eigentümlichen (durch ihm eigentümliche) Fehler charakterisiert". In der Ausdrucksweise der kārikā zu Pāṇ. 5. 2. 115: das taddhita *-in-* dürfte gar nicht an *doṣa-* antreten, wenn es den Gattungsbegriff (*jāti-*) „Fehler" bezeichnet. Möglicherweise ist es doch kein Zufall, daß wir, gerade in der älteren Sprache, eine Reihe von taddhita-Bildungen auf *-in-* von Nominalstämmen haben, die spezifische Defekte und Gebrechen benennen (Pāṇ. 5. 2. 128, Debrunner § 215b), aber keinen Beleg eines taddhita auf *-in-* von dem generellen *doṣa-*.

Eine Quelle ersten Ranges, wie Pāṇini, für die Feststellung des klassischen Sprachgebrauchs der älteren Periode ist das Mahābhāṣya, also die Angaben und der Sprachgebrauch des Kātyāyana, des Patañjali und der von diesem zitierten Quellen. Die sorgfältige Berücksichtigung dieses ebenso umfangreichen wie schwierigen, im Gegensatz zu Pāṇini durch übersichtliche Indizes[21]) nicht erschlossenen Werkes stellt einen besonderen Ruhmestitel des gesamten zweiten Bandes der Grammatik dar. Bescheiden versteckt in äußerlich unscheinbare, knappe Hinweise, offenbart sich hier dem sorgfältigen und einigermaßen sachkundigen Benutzer eine außerordentliche, höchster Bewunderung würdige Leistung, die wir wohl in erster Linie Wackernagel zuschreiben dürfen. Ich bezweifele, daß es sonst einen Indogermanisten gibt oder je gegeben hat, der sie hätte vollbringen können.

Die selbstverständliche Kritik, mit der wir auch dieser Quelle gegenübertreten müssen, wird sich paaren müssen mit Kritik gegenüber unserem eigenen Wissen. Es ist wohl notwendig, davor zu warnen, eine im Mahābhāṣya gelehrte oder gebrauchte Wortform allzu leichtherzig als 'Grammatikerfiktion' beiseite zu schieben. Vielleicht ist es sogar notwendig, ausdrücklich zu sagen, daß es überhaupt keine klassische Sanskritprosa gibt, die mit so viel Recht wie die Prosa des Patañjali den Anspruch auf Mustergültigkeit erheben könnte. Sie ist rein, präzise und frei von aller Künstelei; in dem raschen Hin und Her von Frage und Antwort, Einwand und Widerlegung, und gerade auch in ihrer ellipsenreichen Knappheit, eine überzeugende literarische Stilisierung dem Leben abgelauschter Gesprächsrede. Allerdings ist es das Leben der Schule und Wissenschaft, und die Vorzüge werden nur zugänglich, wenn man, wie Patañjali als selbstverständlich voraussetzt, die Technik der Interpretation und Anwendung des Pāṇini beherrscht. Wenn z.B. in Gesamtdarstellungen wie Einzeluntersuchungen, die der Sanskritsyntax gelten, das Mahābhāṣya so gut wie gar nicht verhört wird, so scheint der

[21]) Erst seit 1927 besitzen wir den vollständigen Wortindex von Pathak und Chitrao (Poona, Bhandarkar Or. Research Institute).

Grund dafür, da es nicht die Unergiebigkeit des Patañjali sein kann, der Mangel an Vertrautheit mit der Technik des Pāṇini, der auch vielen Indologen das Werk unzugänglich erscheinen läßt. Schließlich mag es nicht unangebracht sein, darauf hinzuweisen, daß es in der gesamten Sanskritliteratur kein Beispiel gibt für eine auch nur annähernd ähnlich kritische Haltung gegenüber einer Überlieferung, wie das Vārttika des Kātyāyana und das Bhāṣya des Patañjali. Es sind drei starke Bände, gefüllt von der ersten bis zur letzten Seite mit sorgfältigen kritischen Überlegungen, betreffend nicht nur Einzelheiten, sondern auch die großen grundsätzlichen Probleme des Verhältnisses von Grammatik und Sprache und geführt im Geiste ruhiger Unvoreingenommenheit in positiver oder negativer Richtung. Gewiß ist die Kritik vorwiegend logischer und grammatisch-technischer Art. Zu einem keineswegs geringen Teil aber fließt sie aus dem Vergleich eigenen lebendigen Sprachgebrauchs und des Ergebnisses eigener genauer Beobachtung mit den Formulierungen des Pāṇini. Ich hoffe, es ist mir gelungen, im Laufe meiner Diskussion der Funktionen von *-vant-/-mant-* und *-in-* an dem Beispiel einiger Hinzufügungen des Mahābhāṣya zu zeigen, wie sehr die kritische Auseinandersetzung auch Dinge des Sprachgebrauchs betrifft und die Erkenntnisse und Definitionen des großen Grammatikers zu vertiefen und zu bereichern vermag.

Sowohl Patañjali (I S. 8 S. 23—S. 9 Z. 5) als auch Kātyāyana (Einleitung vārtt. 2—5) sind sich darüber klar, daß in der Grammatik des Pāṇini gelegentlich Wortformen gelehrt werden, die in der Umgangssprache (*loka-*) ihrer Zeit und Gegend (*deśa-*) nicht verwendet werden. Damit wird Bezug genommen nicht nur auf von Pāṇini ausdrücklich als vedisch charakterisierte Bildungen, sondern z. B. auch auf Formen wie die 2. Pers. Plur. des Perfekts: *ūṣa, tera, cakra, peca* (Pat. S. 8 Z. 23, S. 9 Z. 11—13). Nun formuliert Patañjali mehrfach das Prinzip: *yathālakṣaṇam aprayukte* „in bezug auf eine [in der Umgangssprache und im Veda] nicht gebrauchte Form [ist] entsprechend der [grammatischen] Definition [zu verfahren]" (I S. 84 Z. 7; S. 482 Z. 24; III S. 47 Z. 2; S. 66 Z. 22; S. 181 Z. 8; S. 186 Z. 3; S. 233 Z. 5; S. 311 Z. 12). Daraus schon wird es handgreiflich, daß er tatsächlich gelegentlich mit Wortformen argumentiert, die er weder dem lebendigen Sprachgebrauch, noch der vedischen Überlieferung entnimmt, sondern auf Grund irgendwelcher grammatischer Vorschriften bildet. Die Frage ist nur, wie weit er in dieser Hinsicht gegangen ist. Nach meiner bescheidenen Erfahrung möchte ich doch glauben, daß er recht behutsam verfahren ist. Die Regeln des Pāṇini sind ja in der Tat nicht selten in einer Weise formuliert, daß sie, um einen unzweideutigen Sinn zu ergeben, der Interpretation bedürfen. Patañjali selbst hat das Prinzip vertreten: *vyākhyānato viśeṣapratipattiḥ* . . . „aus der Interpretation ergibt sich der spezifische Sinn [einer mehrdeutigen Formulierung]" und die Ansicht ausgesprochen, daß Pāṇini selbst es durch sein Verfahren erkennen läßt (I S. 35 Z. 16). Diese

Interpretation kann sich natürlicherweise nur auf den Sprachgebrauch — insbesondere den der gebildeten Brahmanen (*śiṣṭa-*) der Landschaft *Āryāvarta-* (Pat. III S. 174 Z. 6—15) — berufen. Grundsätzlich aber darf man auch weiter schweifen. Wortformen, die in der einen Gegend nicht üblich sind, mögen es in einer anderen sein (Einleitung värtt. 5): man muß versuchen, sie aufzutreiben: *upalabdhau yatnaḥ kriyatāṃ mahān hi śabdasya prayogaviṣayaḥ* „man muß sich Mühe geben, [solche Wortformen, die man in seiner eigenen Gegend nicht vernimmt, in einer anderen Gegend] zu vernehmen. Denn groß ist das Gebiet, in welchem das korrekte Wort (*śabda-* im Gegensatz zum *apaśabda-*) verwendet wird" (Pat. I S. 9 Z. 19f.). Schließlich auch wird man bei näherem Hinsehen erkennen, daß Patañjali das Prinzip *yathālakṣaṇam aprayukte* gar nicht in dem allgemeinen Sinn anwendet, in dem man es zunächst verstehen möchte und in dem es ursprünglich wohl gemeint war, sondern sich nur darauf beruft, wenn sich aus einer theoretisch bildbaren, aber tatsächlich nicht gebrauchten Wortform ein Einwand gegen eine Hinzufügung oder Uminterpretation einer panineischen Regel ergibt. In diesem Fall, so meint Patañjali, muß 'die Definition [des Pāṇini]' so angewendet werden, wie sie von Pāṇini selbst gemeint und formuliert ist.

Ich mache das Prinzip an einem einfachen Beispiel klar. Gemäß Pāṇ. 6. 1. 68 fallen die Nominativendung *-s* und die Personalendungen *-t* und *-s* nach einem Konsonanten ab. Als eine Einschränkung (*niyama-*) dieser Regel muß 8. 2. 24 interpretiert werden, wonach nach dem Konsonanten *r* nur ein *s* abfällt. Wir bekommen demnach korrekt die 2. Pers. Sing. *abibhar* aus **abibhar-s*, aber nicht die 3. Pers. *abibhar* aus **abibhar-t*. Kātyāyana bemerkt demgemäß im värtt. 3 zu Pāṇ. 6. 1. 68, daß ausdrücklich hinzugefügt werden muß, daß gemäß dieser Regel auch ein *t* abfällt, wenn es auf *r* folgt — entgegen Pāṇ. 8. 2. 24. Patañjali meint nun (III S. 47 Z. 1—2), diese Hinzufügung sei nicht notwendig, da man 8. 2. 24 *rāt sasya* „Schwund eines *s* nach *r*" auffassen kann als: **rāt tsasya*, das in der Aussprache mit *rāt sasya* zusammenfiele. Dann läßt sich die Regel interpretieren: „Schwund eines *s* und *t* nach *r*." Wenn wir aber so interpretierend die Regel 8. 2. 24 ausdeuten — und auf die Hinzufügung des Kātyāyana zu 6. 1. 68 verzichten, — dann ergibt sich bei der Bildung des Nominativs des Wurzelnomens **kīrt-*, das wir aus der aus *kīrtayati* usw. abstrahierten Wurzel *kīrt* formen könnten, ein Dilemma. Sollen wir sagen: **kīr*, was sich aus der vorgeschlagenen Interpretation von 8. 2. 24 ergäbe (*prāpnoti*), oder :**kīrt*, was die wünschenswerte Form wäre (*iṣyate*)? Nun wird das Wurzelnomen **kīrt-* in der Rede gar nicht gebraucht. Wir halten uns also an den Grundsatz: *yathālakṣaṇam aprayukte*, d.h. wir bilden diese theoretische Form, indem wir den schlichten Wortlaut des Pāṇini zugrundelegen, und bekommen demgemäß den 'erwünschten' Nominativ **kīrt*. Im Falle von *abibhar*, so dürfen wir ergänzend hinzufügen, haben wir den Sprachgebrauch der *śiṣṭa-*, auf welchem fußend wir 'Interpretation' (*vyākhyāna-*) anwenden müssen:

gemäß dem Grundsatz *vyākhyānato viśeṣapratipattiḥ* haben wir die gegebene Form *abibhar* durch die spezielle Auslegung von 8. 2. 24 als *rāt tsasya* zu rechtfertigen. Wenn man, so denke ich, den Patañjali richtig versteht, was natürlich nur unter Berücksichtigung aller Fälle, in denen er das Prinzip anwendet, möglich ist, und durch die hochtechnische Einkleidung hindurchsieht, wird man erkennen, daß es sich in Wahrheit nicht um eine 'Spitzfindigkeit' handelt — auch die Argumentationsmethoden moderner historischer Linguistik werden dem Laien als solche erscheinen, — sondern um eine gesunde kritische Haltung. Wenn wir schon, so meint Patañjali in Wirklichkeit, rein theoretische Formen konstruieren, müssen wir davon absehen, interpretative Kniffe und Pfiffe, eine *phakkikā*, wie die Späteren sagen, anzuwenden, und vielmehr dem natürlichen, selbstverständlichen, nicht erst elaborierten Sinn der Formulierung des Pāṇini folgen.

Wenn es nicht an und für sich schon wahrscheinlich wäre, würden wir zum mindesten aus dem hier Erörterten den Schluß ziehen müssen, daß man dem Pāṇini nicht erfundene, einer Theorie zu Liebe gebildete Wortformen als Einwand gegen eine Regel entgegenhielt.

Pāṇ. 7. 2. 9 lehrt, daß unter anderem vor dem Suffix *-ti-* kein '*iṭ*' erscheint (Debrunner § 466b). Patañjali zitiert zu dem vārtt., das die Hinzufügung von einzelnen, nicht vollständig spezifizierten Ausnahmen fordert, als Beispiele die Ausdrücke *upasnihiti-*, *nikuciti-*, *nipaṭhiti-* (III S. 283 Z. 7f.). Es besteht keinerlei Grund zu irgendwelchem Zweifel, daß diese Bildungen in der Sprache des Patañjali vorhanden waren, ob sie nun anderweitig 'unbelegt' sind oder nicht. Eine ganz andere Frage, ob sie als Vertreter eines uralten Typs, oder nicht viel mehr als verhältnismäßig junge Analogiebildungen aufzufassen sind. Debrunner scheint andeuten zu wollen, daß Patañjalis *upasnihiti-* irgendwie eine Verballhornung von RV 8. 85 (96). 13d *ápa snéhitīr* . . . sei. Zu dieser Annahme scheint mir um so weniger ein Anlaß gegeben, als *sníhiti-* im Sinne von 'Feuchtigkeit' in TA 4. 23 wirklich vorkommt. Ich würde entschieden die Auffassung vertreten, daß das von Patañjali gegen Pāṇini gerichtete Beispiel *upasnihiti-* deutlichst zeigt, daß die Auffassung Lieberts (Nominalsuffix *-ti-* S. 63), das *sníhiti-* des TA sei dem Zusammenhang zuliebe künstlich geschaffen, nicht richtig ist.

Zu Pāṇ. 3. 2. 178 will Kātyāyana vārtt. 3 hinzufügen, daß Wurzelnomina auch aus der reduplizierten Wurzel gebildet werden, was den Tatsachen entspricht (Debrunner § 2b S. 2). Wenn Patañjali dem seinerseits hinzufügt, daß von der Wurzel *dṝ* (im aktiven oder passiven Sinn) ein *dadṛt* gebildet wird (II S. 136 Z. 17f.), werden wir ihm nicht mißtrauen. Es ist dies zwar das einzige sichere Beispiel, wo das Suffix „Null" an auf kurzem Vokal auslautende reduplizierte Wurzelform tritt, die entsprechend mit *-t* erweitert ist (§ 12a S. 42): üblicher ist hier das Suffix *-i-* (vgl. *cakr-i-*: aw. *čaxri* usw.), Debrunner § 186a S. 291f.). Aber der Wert des Beispiels wird nicht im mindesten dadurch beeinträchtigt,

daß es „nur" bei einem Grammatiker vorkommt, da dieser Grammatiker Patañjali ist und es ausdrücklich dem Pāṇini entgegenhält. Es ist wertvoller, als irgendwelche Belege bei Kunstdichtern, einschließlich Kālidāsa, es je sein können. Da wir in den übrigen Fällen jeweils einen entsprechenden Präsensstamm — häufig ein Intensivum — neben dem reduplizierten Wurzelnomen haben und *dṝ* kein mit *da-* reduplziertes Präsens kennt, dürfen wir allenfalls vermuten, daß das dem Patañjali bekannte *dadṛt-* durch Dissimilation aus einem älteren **dardṛt-* hervorgegangen ist, das dem Intensiv-Präsens (RV: *dardarti, dardṛhi, dardṛtam* usw.) genauestens, auch in der Ablautform der Wurzel, entspräche.

Von derartigen, nach Lage der Dinge völlig unverdächtigen Bezeugungen uns selbst nicht bekannter Wortformen, müssen wir strikte solche Angaben trennen, die eine Vorschrift Pāṇinis oder eine Hinzufügung Kātyāyanas, für die sich ein geläufiges Beispiel nicht auftreiben läßt, belegen sollen.

Zunächst sollten wir uns hüten, Patañjali mehr sagen zu lassen, als er tatsächlich sagt. Debrunner läßt (§ 2b Anm. S. 3) den Patañjali ein Wurzelnomen **gardabh-* mit dem Nom. Sing. **gardhap* zu *gardabhayati* (wohl: „er macht zum Esel", vgl. Pāṇ. 3. 1. 21) lehren. Ein solcher Nominalstamm wäre nach moderner Ausdrucksweise aus der aus *gardhabhayati* „macht zum Esel" oder *gardabhati* „verhält sich wie ein Esel" (Pat. II S. 21 Z. 16) — beides selbstverständlich Denominative zu *gardabha-* „Esel" — sekundär abstrahierten Wurzel *gardabh* mit Suffix „Null" gebildet, in der Ausdrucksweise der Pāṇinīya würde an eine Wurzel *gardabh* das später wieder verschwindende Suffix *kvip* gemäß Pāṇ. 3. 2. 178 getreten sein. Es ist aber evident, daß Patañjali einen derartig gebildeten Nominalstamm, der ja nur eine theoretische Möglichkeit wäre, gar nicht im Auge hat: ausdrücklich spricht er von einer „suffixlosen" (*apratyaya-*) Form, und das wäre eben kein mit *kvip* gebildeter Nominalstamm. Er will also nur sagen, daß ein Grammatiker, wenn er die 'Wurzel' *gardabh* wie einen Nominalstamm handhabt, was in der technischen Ausdrucksweise der Grammatik ohne weiteres möglich ist, und diese grammatische Abstraktion zum Subjekt einer Aussage machen will, gemäß Pāṇ. 8. 2. 37 den Nominativ *gardhap* zu bilden hätte: Pat. III S. 404 Z. 7 . . . *ihāpi yathā syāt: 'gardabhayater apratyayo gardhab' iti* „[die im Vorangegangenen erwogene Interpretation von Pāṇ. 8. 2. 32 muß notwendigerweise angenommen werden,] damit [nämlich Pāṇ. 8. 2. 37] auch in folgendem Falle zur Anwendung kommen kann (was ohne diese spezielle Interpretation nicht möglich wäre): *'gardabhayater apratyayo gardhap'* („*gardabh* ist die suffixlose [Wurzel] des [Präsens] *gardabhayati*")."

Andererseits aber läßt sich z. B. nicht daran rütteln, daß Patañjali zu vārtt. 3 zu Pāṇ. 1. 4. 3 einen — nun allerdings sehr unwahrscheinlich aussehenden — Nominalstamm *kumārī-* „sich ein Mädchen wünschend" voraussetzt (I S. 314 Z. 5, Debrunner § 2b Anm. S. 2). Er leitet ihn mit

kvip gemäß Pāṇ. 3. 2. 178 von einer aus dem Denominativ *kumārī-ya-ti* „wünscht sich ein Mädchen" abstrahierten Wurzel **kumārī-* „sich ein Mädchen wünschend" (Pāṇ. 3. 1. 36) ab. Sein Beispiel *kumāryai brāhmaṇāya* müssen wir entsprechen dem Zusammenhang seiner Erörterung übersetzen: „einem (dem) sich ein Mädchen wünschenden Brahmanen". Da nicht nur ein Wort dieser Bedeutung, sondern der ganze Typus, den es vertreten soll, außer in der von Patañjali abhängigen, sich auf ihn ausdrücklich oder stillschweigend berufenden Literatur, fehlt, und sich auch sonst kaum etwas anführen ließe, was die Wirklichkeit eines solchen Nominalstammes in der Rede als einigermaßen probabel empfehlen könnte, dürfen wir hier wohl mit Debrunner von „grammatischer Theorie" sprechen und unterstellen, daß die Umgangssprache ein solches **kumārī-* „sich ein Mädchen wünschend" nicht kannte.

Es ist jedoch damit, daß wir hier eine, von Patañjali nicht ausdrücklich als solche gekennzeichnete Fiktion anerkennen, keineswegs Tor und Riegel dafür geöffnet, unbedenklich auch in anderen Fällen von einer Erfindung zu sprechen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die Wortform *kumāryai*, die Patañjali anführt, als Dat. Sing. von *kumārī* „Mädchen" an und für sich korrekt und üblich ist. Fiktiv ist nur die spezielle Interpretation als „dem sich ein Mädchen wünschenden"[22]. Wer *upasnihiti-*, *dadṛt-* usw. für fiktiv hält, muß ja viel weiter gehn: hier hätte Patañjali, ohne es anzumerken, eine Wortform gebildet, die es nicht gibt, wie auch ein Nominalstamm **gardabh-* eine Erfindung wäre, nicht nur hinsichtlich der ihm zuzuschreibenden Bedeutung. So würde ich z. B. auch sehr zögern, die von Patañjali (III S. 210 Z. 1) zu Pāṇ. 6. 4. 82 angeführte Wortform *paramaniyas* (Nom. Plur.) anzuzweifeln und mit Wackernagel, Altind. Gramm. III § 91a Anm. S. 180, als „wohl nur konstruiert" zu betrachten.

Zunächst einmal besteht kein Anlaß, dem Patañjali ein Wurzelnomen *nī-* „Führer" (Nom. Sing. *nī-s*) mit dem Nom. Dual *niyau* und Plural *niyas* (III S. 209 Z. 24) nicht zu glauben. Es wäre ein weiterer Vertreter eines Typus, der zwar nicht sehr beliebt ist, für den es aber weder im Veda (Debrunner § 5a—c S. 9) noch im klassischen Sanskrit (Debrunner § 5d S. 10) an unverdächtigen Bezeugungen fehlt. Im besonderen sind die von Pat. zu vārtt. 1 zu Pāṇ. 3. 2. 178 angeführten Nominalstämme *pac-*, *chid-* (II S. 135 Z. 18) als Nomina agentis entsprechend belegt. *bhid-* (zu 3. 2. 178) und *nī-* (zu 6. 4. 82) sind es nicht. Woher sollen wir den Mut

---

[22]) Patañjali nimmt sie dem vārttika zuliebe an. Ich bemerke nur kurz und ohne das schwierige technische Detail zu erörtern, daß es mir nicht ausgemacht erscheint, daß Kātyāyana wirklich eine derartige Bildung im Auge hatte. Kātyāyana, vārtt. 2 und 3 zu 1. 4. 3, meint wohl — neben anderem — lediglich, daß Nominalstämme von dem Typ *hiraṇya-vī* „in Gold eingewickelt" (Wurzel *vī* + *kvip* gemäß Pāṇ. 3. 2. 76), auch wenn sie als Feminin gebraucht werden, den Dativ usw. auf *-e* nsw. bilden (vgl. RV Gen. Pl. Fem.: *hiraṇyavīnām*): Wackernagel III § 91b*α* S. 180.

nehmen, hier einen durch die Lückenhaftigkeit unseres Materials oder unserer Kenntnisse[23] bedingten Zufall auszuschließen?

Sehr viel üblicher ist allerdings die Bildung solcher Nomina agentis 1. von der mit Präverb komponierten Wurzel[24]), Typus *praṇī-* aus [*pra* + *nī*] + *kvip* (Suffix „Null"), nicht etwa aus *pra* + [*nī* + *kvip*], 2. von der mit einem syntaktisch von der Wurzel abhängigen Nomen komponierten Wurzel, Typus *senānī-* aus [*senā* + *nī*] + *kvip* (vgl. Debrunner § 3a u. b S. 4f.), nicht etwa aus *senā* + [*nī* + *kvip*]. Dieser letztere Typus gehört zu den sogenannten *upapada*-Komposita, von uns auch „synthetische Komposita" genannt, über die man Wackernagel II, 1 § 75 S. 174ff. und etwa Thieme, Pāṇini and the Veda (Allahabad 1935) S. 24ff. vergleiche. So wie z. B. *kumbhakāra-* „Töpfer" nicht hergeleitet wird aus *kumbha-* „Topf" + (nicht existierendem) *kāra-* „Macher", sondern aus der mit ihrem Objekt konstruiert gedachten Wurzel: *kumbhaṃ kṛ* „einen Topf machen" mittels des Suffixes *aṇ* (Pāṇ. 3. 2. 1), wird auch gemäß Pāṇ. 3. 2. 61 *senānī-* nicht aufgefaßt als Kompositum aus *senā* „Herr" und *nī-* „Führer", sondern aus der mit ihrem Objekt konstruiert gedachten Wurzel *senāṃ nī* mittels des Suffixes *kvip*. Das alles ist scharf und richtig gedacht und entspricht genau dem, was Edgerton l. c. über die Bildungen aus mit Präverb zusammengesetzter Wurzel sagt (in ihm wohl nicht bewußter exakter Übereinstimmung mit Pāṇini).

Im klassischen Sanskrit bildet man z. B. den Nom. Dual und Plural von *senānī-* als *senānyau* und *senānyas*, da hier die Kasusendungen (*sup*) an einen mehrsilbigen Stamm (*aṅga-*), nämlich *senānī-* antreten, von *nī-* „Führer": *niyau* und *niyas* gemäß Pāṇ. 6. 4. 82, da hier der Stamm einsilbig (*ekāc*) ist. Wenn wir nun ein, durchaus mögliches, Kompositum *paramanī-* „oberster Führer" haben, so ist es ja evident, daß das nicht ein mit *senānī-* auf gleicher Stufe stehendes *upapada-* („synthetisches") Kompositum ist, das mit Suffix „Null" (*kvip*) aus der mit *parama-* komponierten Wurzel *nī* abgeleitet ist, sondern ein Karmadhāraya aus *parama-* + *nī-* „Führer". Die Kasusendungen treten also an den einsilbigen Stamm *nī-* und die erhaltenen Formen *niyau, niyas* werden nachnachträglich mit *parama-* komponiert. Praktisch ausgedrückt: die Auflösung von *senānyau* würde lauten: *senāṃ nayata iti*, die von *paramaniyau: paramau niyāv iti*; in theoretischer Formel: *senānyau* = ([*senā* + *nī*] + *kvip*) + *sup*, *paramaniyau* = *parama* + [(*nī* + *kvip*) + *sup*].

---

[23]) Für die im klassischen Sanskrit „überhaupt mögliche, wenn auch selten vollzogene" Komposition eines als Nomen act. verwendeten Wurzelnomens mit nominalem Vorderglied (Debrunner § 8e S. 22), für die nur zwei Beispiele aus dem unendlichen Ozean der Sanskritliteratur herauszufischen geglückt ist, vermag ich — zufällig — in einem einzigen Vers (Kāvya Prak. 1. 2, zitiert von Mallinātha z. B. in der Einleitung zu seinem Kommentar zu Kum. Sambh.) gleich drei Belege nachzuweisen: *arthakṛt-* f. „Schaffung von Nutzen", *vyavahāravid-* f. „Erkennen von Verhaltensweisen", *upadeśayuj-* f. „Anwendung von [durch] Unterweisung [Gelerntem]".

[24]) Vgl. hierzu Edgertons grundlegende Erörterung JAOS vol. 75 p. 58—59.

Die unterschiedliche Behandlung — im klassischen Sanskrit — eines wurzelschließenden langen *ī* vor vokalisch anlautender Endung, je nachdem es den Auslaut eines ein- oder mehrsilbigen Stammes bildet (im ersten Falle: *iy-*, im zweiten *y*), hat ihre Spuren in der Überlieferung des RV, dessen Sprache diesen Unterschied nicht kannte, hinterlassen: neben *bhiyā* haben wir hier *avadya-bhiyá* (RV 10. 107. 3d) aus *avadya* + [(*bhī* + *kvip*) + *sup*] entsprechend Patañjalis *paramaniyas*, aber neben *dhiyé* z. B. *ādhyè* aus ([*ā* + *dhī*] + *kvip*) + *sup*, *yajñanyàm* aus ([*yajña* + *nī*] + *kvip*) + *sup* entsprechend Patañjalis *senānyas*. Ich zweifele also nicht nur nicht an der Echtheit von Patañjalis Beispielen, sondern ich muß befinden, daß er die Ratio des Unterschiedes richtig erkannt hat, die Wackernagel, der III § 91a und b S. 180 die trefflichsten Beispiele[25]) liefert, verborgen geblieben ist.

Wenden wir uns von Patañjali, der ein Gelehrter von höchsten Graden war — hinsichtlich seiner Beherrschung der Technik seiner Wissenschaft, hinsichtlich seiner Beobachtungsfähigkeit und hinsichtlich seines kritischen Sinnes, — zu späteren Kommentaren, so müssen wir um ein beträchtliches Stück hinabsteigen. Einen ihm ebenbürtigen, ihm kongenialen Erklärer finden wir erst wieder in Nāgojībhaṭṭa (18. Jahrhundert). Insbesondere haben wir allen Grund, einem Kommentar wie der Kāśikā — besonders beliebt wegen der Vollständigkeit ihrer Behandlung Pāṇinis und ihrer verhältnismäßigen, aber oft trügerischen Einfachheit — mit dem größten Mißtrauen gegenüberzutreten.

Handelt es sich bei Kātyāyana und Patañjali im Prinzip nur um eine Untersuchung, ob die Regeln Pāṇinis korrekt formuliert sind, ist die Kāśikā der erste uns bekannte Kommentar, der den Versuch macht, die Grammatik des Pāṇini — mit Hilfe der Hinzufügungen, Änderungen und Interpretationen des Mahābhāṣya — dem praktischen Zweck dienstbar zu machen und festzustellen, welche Sprachformen als korrekt anzusehen sind. Sie ist nicht mehr in der Lage, die Korrektheit und den Sinn von Pāṇinis Formulierungen an dem Usus einer lebendigen Rede, an der gesprochenen Sprache der *śiṣṭa-* von *Āryāvarta*, festzustellen, wie Patañjali, sondern sie unternimmt es, den Usus eines schulmäßig erlernten und gebrauchten Gelehrtenidioms mit Hilfe der Grammatik zu regulieren. Das heißt aber, daß sie auf Schritt und Tritt gezwungen ist, den Grundsatz: *yathālakṣaṇam aprayukte*, in seinem weitesten und gefährlichsten Sinne anzuwenden.

Dabei unterlaufen ihr gelegentlich die auffälligsten Fehler. Längst bemerkt (Wackernagel I S. LXI Anm. 4), schon von Bhaṭṭojīdīkṣita (17. Jahrhundert) in der Siddhānta Kaumudī angekreidet, ist die irrige Behauptung, der Stamm *āsan-* trete in gewissen Fällen gemäß Pāṇ. 6. 1. 63 für *āsana-* „Sitz" (richtig natürlich: für *āsya-* „Mund") ein. Dabei

[25]) Z. B. noch AV 6. 132. 1 *ādhyá*: hier hat die Überlieferung der vedischen Form **ādhiyā* (schreibbar als *ādhyā̀*), die allein in den Vers paßt, ein frühklassisch korrektes zweisilbiges *ādhyá* untergeschoben.

ist es dem Verkünder dieser Weisheit nicht einmal aufgefallen, daß es sich in dem von ihm dazu zitierten Beispiel (*āsani kiṃ labhe madhūni*)[26]) natürlich nur um „Mund" handeln kann. Charakteristisch ist es auch, daß die Kāśikā das von Kātyāyana (vārtt. 1 zu Pāṇ. 5. 2. 107) aus *kha-* „Loch, leere Stelle" abgeleitete *khara-*, gemeint ist natürlich *khara-* „fester Grund (Platz, wo nichts wächst)", mit *khara* „Esel" identifiziert, worin ihr Debrunner leider, wenn auch sehr verzeihlicher Weise, folgt[27]).

Wenn also z. B. die Kāśikā auf Grund von Pāṇ. 6. 4. 45 neben den von Wurzel *san* abgeleiteten Nominalstämmen *sāti-* und *sati-*, die auch Patañjali voraussetzt, ein **santi-* (Debrunner § 467b Anm. S. 631, der wohl mit Recht ein Ausrufungszeichen hinzufügt) bildet, dürfen wir gern unsere Zweifel haben und diese Form nicht ohne weiteres dem Pāṇini aufbürden. Es ist nämlich keineswegs notwendig, sie aus Pāṇ. 6. 4. 45 *sanaḥ ktici lopaś cānyatarasyām* zu entnehmen, was sich ohne weiteres interpretieren läßt: „Vor dem Suffix *-ti-* (*ktic*) kann für die Wurzel *san* beliebig [entweder *sā-* gemäß 6. 4. 42, oder *san-*] und Schwund [des letzten Lautes] dieses [Substituts] [substituiert werden]." So hat es offenbar Patañjali aufgefaßt (III S. 198 Z. 14f.), der nur den technischen Einwand erhebt, daß der Ausdruck „beliebig" (*anyatarasyām*) in der Formulierung nicht notwendig sei, da „beliebig" (*vibhāṣā*) aus 6. 4. 43 ergänzt werden kann. Ein „anderer", den er zitiert, vertritt sogar die Auffassung, daß Pāṇini nur '*sanaḥ ktici*' hätte zu formulieren brauchen und es uns zu überlassen, die Ausdrücke: „Schwund" (*lopas*), „Substituierung von ‾" (*āttvam*), „beliebig" (*vibhāṣā*), aus den vorhergehenden Regeln (6. 4. 37, 41, 43) zu entnehmen. Erst die Kāśikā interpretiert: „vor dem Suffix *-ti-* wird für [den Auslaut von] *san* [beliebig] *ā* substituiert (*sāti-*) [oder nicht (*santi-*)] und Schwund [des Auslauts von *san*] beliebig (*sati-*)."

Nichts ist wichtiger für unsere Bewertung einer Grammatikerangabe als eine genaue Scheidung der verschiedenen Autoren auf Grund einer Untersuchung ihres Verhältnisses zur gesprochenen Sprache, ihrer ausgesprochenen oder stillschweigend vorausgesetzten Absichten und ihrer kritischen Fähigkeiten. Hier bleibt allerdings noch sehr viel, fast alles zu tun. Als auf einen wohl ersten Versuch zu einer Charakterisierung einer Reihe von Pāṇinīyas verweise ich auf meine Abhandlung „Beitrag zur Geschichte und Würdigung der einheimischen indischen grammatischen Scholastik", NGGW 1935 Phil. Hist. Kl. III S. 171—216.

---

[26]) Es handelt sich offenbar um das Bruchstück eines Verses, das der lyrischen (Spruch-)Dichtung — „Was bekomme ich in/auf [Deinem] Munde? Honig!" — entnommen ist, und zwar um eine gerade Zeile einer Puṣpitāgrā(⏑⏑⏑–⏑⏑–⏑–⏑–⏑–), der die vier ersten Silben fehlen. Ich bemerke das ausdrücklich, weil dadurch der Schluß, der Verfasser der Kāśikā habe das Beispiel von einem älteren „Erklärer" übernommen (Wackernagel I S. LXI), wenig zwingend erscheint. Er konnte es wohl selbst auftreiben. Seine Gedankenlosigkeit — Bhaṭṭojīdīkṣita sagt: *pramāda-* — ist so oder so erstaunlich, aber nicht ohneAnalogie auch bei modernen Gelehrten.

[27]) Vgl. Thieme, Language vol. 31, p. 439f.

Auf einem ganz anderen Blatt als die Bewertung der uns von dem grammatischen Dreigestirn: Pāṇini, Kātyāyana und Patañjali, als vorhanden bezeugten Wortformen, steht natürlich unsere Beurteilung ihrer theoretischen Analysen. Es ist selbstverständlich, daß wir — im Besitz nicht nur des durch die verwandten Sprachen gelieferten Vergleichsmaterials, sondern auch historischer Fragestellung und Methode — ihre rein deskriptiv-synchronisch gemeinten Zergliederungen in jedem einzelnen Fall kritisch prüfen müssen. Es ist die — im Grunde zufällige, historisch gewordene — Eigenart des Sanskrit, daß es in den Elementen wie Methoden der Wortbildung die indogermanischen Elemente und Methoden in verhältnismäßig leicht erkennbaren Entsprechungen treu bewahrt hat. Durch diesen Zufall ist die überwiegende Übereinstimmung der deskriptiven Analyse des Pāṇini mit unserer historischen bedingt. Wie oft können wir nicht hinsichtlich eines durch Pāṇini formulierten Tatbestandes in Debrunners Ausdrucksweise (§ 503e S. 682) sagen: „Die Regel hat das Präjudiz für sich, ererbt zu sein"! Das geschieht so häufig, daß wir es geradezu verlernt haben, uns zu wundern, und dazu verführt werden, dem Paṇini die Absicht unterzuschieben, eine historische Analyse des Sanskrit geben zu wollen, die ihm weltenfern gelegen haben muß, und ihn an dieser untergeschobenen Absicht zu messen.

Indem ich darauf verzichte, diese an und für sich reizvolle Frage an dieser Stelle weiter zu verfolgen, mache ich nur noch kurz darauf aufmerksam, daß in der Qualität der Analysen der verschiedenen Grammatiker gewaltige Unterschiede vorhanden sind. Im ganzen gesehen steht Pāṇini auf einsamer, nie wieder erreichter Höhe. Ein „Suffix" nimmt er nur an, wo er eine charakteristische Funktion und eine charakteristische Methode der Anfügung nachweisen zu können glaubt. Auch wo er irrt, ist er geistreich, stellt er auf Grund scharfsinniger Kombinationen Zusammenhänge her, findet er eine überraschende Ratio einer scheinbar vereinzelten Anomalie. In der Regel können wir seine Annahmen nur zertrümmern, wenn wir das schwerste Geschütz: den Vergleich von Wortformen verwandter Sprachen, aufführen. Erst dann wird es oft möglich, seinen zu engen Zusammenhang durch einen umfassenderen und seine Ratio durch eine bessere zu ersetzen. Schon Kātyāyana ist ihm nicht mehr ebenbürtig. So sind z.B. des letzteren Vorschläge, in *pitāmaha-* und *mātāmaha-* ein Suffix *-āmaha-* oder *-maha* abzutrennen (vārtt. 2 und 4 zu Pāṇ. 4. 2. 36: Debrunner § 167 S. 281), nicht mehr wirkliche Analysen, sondern mechanische Zerschneidungen.

Die tatsächlich im Gegensatz zu Pāṇinis funktioneller Analyse stehende Methode der mechanischen Zerschneidung, die in ausführlicher Untersuchung von ihren Ursprüngen in Yāskas Nirukta über ihre Spuren im Vārttika des Kātyāyana und ihre Diskussion bei Patañjali (hauptsächlich zu Pāṇ. 3. 3. 1: Pat. II S. 138, insbes. Z. 20) geschichtlich zu verfolgen wäre, erreicht ihren Höhepunkt im Uṇādi Sūtra, das ganz gewiß nicht, wie immer noch gelegentlich angenommen wird, von Pāṇini

stammen kann. Darf man schon betreffs Kātyāyanas „Suffix" *-āmaha-* fragen, ob es wert ist, daß ihm ein eigener Paragraph in einer modernen historischen Grammatik gewidmet wird, so wird mir eine entsprechende Frage zum Alp angesichts der Menge von Hinweisen auf die ganz unkritischen Zusammenstellungen von zufällig sich reimenden und daher als mit gleichem Suffix gebildet gelehrten Wortstämmen des Uṇ. S. *dīnāra-* (entlehnt aus griech. *δηνάριον*) als Bildung auf ein Suffix *-āra-* (Uṇ. S. 3. 140: Debrunner § 174 a Anm.) ist gar nicht einmal der schlimmste Fall[28]). Der „Altindischen Grammatik" entsteht freilich durch diese Zitate kein Schade. Debrunner läßt keinen Zweifel über seine Auffassung betreffs solcher Pseudoanalysen und ersetzt sie, wo es möglich ist, durch das Richtige. Vielleicht ist jedoch die Befürchtung nicht unangebracht, daß der Nichtspezialist, der nun einmal gewohnt ist „die indischen Grammatiker" als eine homogene Masse zu betrachten, von den reichlichen Proben aus, die von den Zerschneidungen des Uṇādi Sūtra gegeben werden, urteilen und sich ein Zerrbild von den wirklichen Leistungen der funktionellen Analyse des Pāṇini, die nicht auffällig genug unterschieden ist, machen wird. Es ist mir ein gewisser Trost, daß mit der gleichen Unparteilichkeit auch moderne etymologische Pseudoanalysen erwähnt werden, an denen ein Wackernagel und ein Debrunner unmöglich Gefallen finden können, und die mir dem Niveau des Uṇādi Sūtra durchaus zu entsprechen scheinen. So kommt mir, um mich mit einem einzigen Beispiel zu begnügen, ein isoliertes „Suffix" *-abaka-*, das Uṇ. S. 4. 96 durch Zerschneidung von *stabaka-* „Büschel" (Debrunner § 106 S. 212) erhält, nicht wesentlich schlechter vor als das in § 121 S. 219 durch Zerschneidung von *aṭavī* „Wald" gewonnene, isolierte „Suffix" *-avī-*, das an *aṭ* „schweifen, wandern" getreten sein soll. Eine „Analyse" ist nichts wert, solange das angebliche Suffix nicht irgendwo sonst nachgewiesen ist, seine Funktion sich nicht bestimmen und die Bedeutung des Ganzen sich nicht mit größerer Wahrscheinlichkeit, als sie ganz offenbar hier gegeben wäre, aus den vorausgesetzten Teilen zusammensetzen läßt[29]).

---

[28]) Manches mag allerdings auf den ersten Blick fürchterlicher aussehen, als es in Wahrheit ist. Der als mit Suffix *-iṣa-* gebildet gelehrte Stamm **aviṣa-* (Uṇ. S. 1. 46) ist gewiß nicht mit *a-viṣa-* „giftlos" zu identifizieren (so Debrunner § 236 S. 367). Ujjvaladatta behauptet **aviṣa-* sei ein Wort für „Ozean". Möglicherweise ist aber **aviṣa-* gelehrt als Grundlage für *aviṣyā-* (RV), das gemäß Pāṇ. 4. 2. 49 davon ableitbar wäre. (Die richtige Beurteilung natürlich gemäß Debrunner § 142 a β: *ā*-Abstraktum zu dem Präsensstamm *aviṣya-*.) Für diese Vermutung spricht das Uṇ. S. 1. 50 gelehrte **avyathiṣa-*, für das Ujjvaladatta die Bedeutungen: „Ozean" und „Sonne" lehrt und neben dem er ein **avyathiṣī* „Erde" und „Nacht" zu kennen vorgibt, das aber Debrunner, in kritischer, wohl begründeter Abweichung von Ujjvaladatta, sicherlich richtig mit *avyathiṣyai* (negierter Inf. zu *vyath*: Kāth., Kap. S., Whitney, Grammar § 977) kombiniert.

[29]) Die, wie ich heute noch glaube, richtige Erklärung des Wortes *aṭavi-* „Wildnis" als einer Entlehnung aus einer Volkssprache, in der *aṭavi-* aus **avaṭi-* < **a-vṛti-* „kein Gehege habend, unumhegt = wild" umgestellt war, habe ich KZ 67 S. 183 ff.

Ich wage zu behaupten, daß Pāṇini derartiges nicht in seine Aṣṭādhyāyi aufgenommen hätte.

Von einer längeren Liste der Einzelheiten, die mir bei der ersten Durcharbeitung des Bandes als Einwand, Ergänzung oder Kommentar herausfordernd aufgefallen sind, sehe ich ab. Soweit es sich um Widersprüchlichkeiten handelt, die nicht fehlen, wird sie nach Erscheinen des Index jeder leicht selbst feststellen können. Anderes ist teils offensichtlich, teils wird es künftige Diskussion richtig stellen. Es steht zu hoffen, daß dazu jeder von seinem Spezialgebiet aus beitragen wird, nachdem nun durch das Werk eine neue Diskussionsgrundlage geschaffen und die Mitarbeit in so vielseitiger Weise erleichtert ist. Ich erwähne nur ein paar Punkte, die mir wichtig erscheinen, weil hier die linguistische Beurteilung von Bedeutung für die vedische und vorvedische Religionsgeschichte ist.

Die § 273bδ S. 451 als feststehende Gleichung vorgetragene Entsprechung ved. *panita-*, *panīyas-*, *paniṣṭa-*: aw. *spənta-*, *spanyah-*, *spənista-* ist trügerisch. Meillet, BSL 23 c. r. S. 68, hat längst gezeigt, daß das *sp-* des awestischen Wortes auf arischem *śv-* beruhen muß. Vgl. noch z. B. Lommel, IF Anz. 43 S. 29, dessen zaudernde Haltung ich angesichts der von Meillet aufgedeckten Tatsache nicht zu teilen vermag.

Die § 516 Anm. 4 S. 701 im Anschluß an Oldenberg und Hillebrandt vertretene Auffassung von *mitra-* als einem — möglicherweise entlehnten — Gottesnamen „unbekannten Etymons", der schon indoiranisch zum Wort für „Vertrag" geworden sei, ist mit so viel unwahrscheinlichen Annahmen belastet, daß sie heute wohl ganz allgemein zugunsten der Auffassung Meillets (JA. X 10 [1907] 143ff.) aufgegeben ist. Es ist von *mitra-* n. „Vertrag" auszugehen, das als Name des Gottes, der der „personifizierte Vertrag" ist, maskulinisiert wurde. Genau so sind die Namen der anderen Āditya, am deutlichsten z. B. *Bhaga-* und *Aṃśa-*, personifizierte Abstrakta. Zuletzt hierüber Lüders, Varuṇa I S. 9 u. 37ff. Ähnlich ist das Verhältnis von *vṛtra-* n. „Einschließung, Abwehr" und *Vṛtra-* m., dem Namen des Indrafeindes (richtig nach Benveniste und Renou beurteilt in § 517bα S. 704). Gegen Meillets Herleitung von der Wurzel *mī* „täuschen" wäre von der Seite der Bedeutung kaum etwas zu sagen: sie führt keineswegs, wie Oldenberg unterstellt, auf „Tauschhandel". Die Verwendung als „Vertrag" könnte durch den einen Vertragsschluß häufig und charakteristisch begleitenden 'Tausch' motiviert sein. Der Kürze halber verweise ich auf die Episode von Diomedes und Glaukos in der Ilias. Bedenken macht nur das Lautliche: wir erwarten ein langes *ī* in der Wurzelsilbe (ZDMG 95 S. 112f.). Das Einfachste wird wohl das Richtige sein: Ableitung mittels *-tra-* von *mi* „fest machen, befestigen". Grundbedeutung also: „das, wodurch befestigt wird" > „Vertrag". Vgl. das etymologische Verhältnis von lat. *pax* „Friede" und *pangere* „fest machen".

---

gegeben. Für die von mir angenommene volkssprachliche Umstellung verweise ich auf Tedescos Erklärung von *kuśala-* aus **śukala-* < *sukṛta-*, *sukṛt-* (JAOS vol. 74 p. 135), die mir ebenso überraschend wie evident erscheint.

In § 608b S. 765 wird, wieder mit dankenswert reichen Literaturangaben, über *bráhman-, brahmán-* gehandelt. Ich bin in dieser Frage Partei und will hier meine eigene Auffassung nicht verteidigen, sondern nur bemerken, daß, solange man auf dem Standpunkt steht, daß „Grundbedeutung und Etymologie umstritten" sind, man den etymologischen Zusammenhang von *bráhman-* und *bṛ́haspáti* (vgl. auch § 6a Anm. S. 11) nicht als selbstverständliches Präjudiz behaupten darf. Gerade dieser Zusammenhang wird ja von Renou und mir bestritten: es kann sich sehr wohl um einen täuschenden Anklang handeln, denn indisch *h* ist mehrdeutig (als Vertreter von *ĝh* oder *gʷh*).

In § 187b Anm. S. 300 wird *vedi-* als „[etymologisch] unklar" bezeichnet. Das wird es wohl solange bleiben müssen, als ihm die Bedeutung „Opferbank" zudiktiert wird, womit ein Gegenstand bezeichnet wäre, den es beim vedischen Opfer gar nicht gibt. Ich halte Johanssons zitierte Analyse **va-zd-i-* (*va*[= *ava*] + mit *-i-* erweitertem Wurzelnomen von *sad*) für evident, da *vedi-* offensichtlich ursprünglich „Sitz" heißt. Im RV bezeichnet das Wort das um das Āhavanīya-Feuer gestreute, den Göttern als „Sitz" dienende Gras, das auch als „Sitz" des Feuers selbst gedacht wird, daher *agní-* als *vediṣád-* bezeichnet wird. Daraus erklärt es sich auch, daß die Frage RV 1. 164. 34a *pṛcchámi tvā páram ántaṃ pṛthivyáḥ* in 1. 164. 35a beantwortet wird: *iyáṃ védiḥ páro ántaḥ pṛthivyáḥ* „Diese *vedi-* (d.h. dieses um das Āhavanīya-Feuer als Sitz gelegte Gras) ist die äußerste Grenze der Erde." Die viereckige Āhavanīya-Feuerstätte stellt, wie Lüders, Varuṇa I S. 82 gezeigt hat, die viereckig vorgestellte Erde dar. Später ist die *vedi-* ein westlich des Āhavanīya-Feuers gelegener, vor allem dem Ablegen gewisser Geräte und der Opferspeisen dienender Platz, der mit dem Holzschwert (*sphya-*) umritzt wird und eine charakteristische Figur hat. Diese Figur (vgl. z.B. Caland-Henry, L'Agniṣṭoma I Pl. IV) ist offensichtlich nichts anderes als der stilisierte Umriß eines ursprünglich an dieser Stelle liegenden, als Sitz dienenden Ziegen- oder Antilopenfells. Darauf weist auch die Ausdrucksweise hin, mit der man von den Spitzen als *aṃsau* „Schultern" und *pādau* „Füße" spricht. Schließlich ist auch das klassische *vedikā* „Estrade, erhöhter Platz zum Sitzen" nur aus einem profan gebrauchten *vedi-* „Sitz" ableitbar.

Das stattliche Werk Debrunners beginnt ohne Einleitung mit einem kühnen Sprung in medias res. Das ist schade. Der technische Begriff „Nominalsuffix", der von der ersten bis zur letzten Seite im Mittelpunkt der Erörterung steht, seine theoretischen Implikationen und die theoretische Rechtfertigung sprachwissenschaftlicher Analyse überhaupt, weiter die Abgrenzung deskriptiver gegen historische Analyse — alles das wären Dinge, über die man, ehe man sich in ihre praktische Anwendung und deren Resultate mit vollem Genuß vertiefen kann, zur Klarheit kommen möchte. Der Indologe, der von der ersten Stunde an, in der er sich mit dem Sanskrit beschäftigt, der Analyse der Wörter in ihre funktionellen Elemente als einer selbstverständlichen Voraussetzung

seines grammatischen Wissens sich zu bedienen lernt, dem die Verben in den Wörterbüchern als „Wurzeln", die Nomina als „Nominalstämme" präsentiert zu werden pflegen, bedarf solcher Unterweisung in besonderem Maße. Nun, er wird sich an anderer Stelle darüber unterrichten; am klarsten und einfachsten, in zugleich lesbarer und theoretisch einwandfreier Form belehrt ihn wohl Meillets Introduction (Chap. IV, I Analyse du mot), die der auf eine befriedigende theoretische Fundierung bedachte Praktiker dem auf ihn abschreckend wirkenden Studium moderner Strukturalisten wie auch der allzusehr im Empirischen stecken bleibenden Behandlung Schwyzers, Griech. Grammatik I S. 415—419, vorziehen wird.

Auf eine theoretische Einleitung zu einem so ganz der empirischen Induktion gewidmeten Werk, das die Theorie nur sozusagen uneingestandenerweise voraussetzt und sich geradezu scheut, technisch-theoretische Ausdrucksweise konsequent an die Stelle populär-praktischer zu setzen (s. o. S. 184 f.), würde man leichteren Herzens verzichten, wenn es nicht schiene, daß gerade hier, in dem Teil der Grammatik, der den Nominalsuffixen gewidmet ist, der Platz gewesen wäre, deutlich und eindrucksvoll auf die prinzipielle Bedeutung der größten und wichtigsten Entdekkung der altindischen Sprachwissenschaft hinzuweisen. Sie kommt neben den zahlreichen Hinweisen auf feine Einzelbeobachtungen und treffende Einzeldeutungen, wie sie der gesamte 2. Band (II 1 und II 2) enthält, nicht einmal im Vorbeigehen zu Wort und ist doch die lebendige Quelle, aus der alles andere fließt. Es ist die Entdeckung, daß die kleinsten funktionellen Einheiten der Rede (parole) — die Wortformen — nicht notwendigerweise zusammenfallen mit den kleinsten funktionellen Einheiten der Sprache (langue) — den grammatischen Elementen, — um es in moderner Terminologie zu sagen. Die gesamte antike und die europäische Grammatik bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts ist nicht darauf gekommen, daß sich die nominalen und verbalen Wortformen nicht nur in lautliche, sondern auch in bedeutungstragende Einheiten zerlegen lassen. Ph. Buttmann hat es auf eigene Faust am Griechischen entdeckt (1808), F. Bopp hat es — durch die Vermittlung der Sanskritgrammatik von Wilkins (1808), die die Quintessenz der Lehre des Pāṇini in Europäern zugänglicher Form darstellt — am Sanskrit gelernt und diese „Zergliederungskunst", wie er sich ausdrückt, auf die anderen indogermanischen Sprachen angewendet[30]). Erst dadurch wurde eine „vergleichende Grammatik" möglich, deren Verfahren eben nicht in dem Vergleich fertiger, der Rede entnommener Wortformen, sondern in dem Vergleich von abstrakten grammatischen Elementen und von abstrakten Methoden ihrer Zusammenfügung zum Wort besteht, und die darin gipfelt, die durch den Vergleich festgestellten Ähnlichkeiten als in strikten Termini formulierbare Entsprechungen zu enthüllen.

[30]) Vgl. hierzu W. Schulze, Kleine Schriften S. 5 f.

Präzise und klar beschreibt Wackernagel im ersten Band der „Altindischen Grammatik" (S. LXVII) das Vorgehen des Pāṇini: Seine Grammatik „geht aus von den einfachsten Elementen, in die ein Wort zerlegt werden kann; lehrt, wie daraus die Wortformen gebildet werden, und welche Funktionen sie durch Antritt von Bildungselementen und beim Zusammentreten mit anderen Wörtern erhalten". Natürlich sieht Wackernagel, daß dieses zusammenbauende Vorgehn eine voraufgegangene Analyse voraussetzt. Über Ansatzpunkte zu solcher Analyse — etymologisches Fragen — und Tatbestände, die sie erleichtern konnten — Vordergliedsformen der Nomina in Komposita, — spricht er S. LXVIII. Daß sie aber in der methodisch strengen und sie in ihre letzten Konsequenzen verfolgenden Form, in der sie Pāṇini übt, eine hochbedeutende Errungenschaft wissenschaftlicher Betrachtungsweise darstellt und daß die Bekanntschaft mit dieser Errungenschaft die moderne Linguistik überhaupt erst ermöglichst hat, kommt nicht zum Ausdruck. Es scheint, daß Wackernagel, selbst im Vollbesitz der ihm überlieferten 'Zergliederungskunst', sie allzu selbstverständlich genommen und sich ihrer als eines Verfahrens bedient hat, das sich, soweit es nicht die Vergleichung verwandter Sprachen erfordert, „von selbst ergibt" (vgl. Bd. II 1 S. 10)[31]).

So tut er dem großen Genie Pāṇinis, das eines der nach Form und Inhalt eigenartigsten und großartigsten Werke der wissenschaftlichen Weltliteratur geschaffen hat, doch wohl ein Unrecht, wenn er von der ausschließlichen, kanonischen Geltung des Lehrgebäudes des Pāṇini trocken und mit einem gespielt wirkenden Agnostizismus behauptet, daß es sie erhalten habe „auf Grund welcher Vorzüge vor anderen Werken, wissen wir nicht" (Bd. I S. LX). Was wir in Wirklichkeit nicht wissen, ist, ob es überhaupt je andere, in irgendeinem Sinn vergleichbare Werke gegeben hat.

In Wahrheit ergibt sich die Analyse der Wortformen in ihre bedeutungsvollen Elemente niemals — auch nicht in jenen vergleichsweise einfach gelagerten Fällen, an denen das Sanskrit zugestandenermaßen reicher ist als irgendeine andere indogermanische Sprache — „von selbst". In jedem Fall beruht sie auf abstrahierender Beobachtung, auf einem Schließen „mittels der Feststellung von positiver und negativer Konkomitanz": *anvayavyatirekābhyām*, wie Kātyāyana (vārtt. 9 zu Pāṇ. 1. 2. 45) sagt und Patañjali (I S. 219 Z. 20—220 Z. 8) lichtvoll auseinandersetzt. Der hochwissenschaftliche Charakter der Grammatik des Pāṇini beruht auf der Folgerichtigkeit und Sauberkeit, mit der die komplexen Bedeutungen der in der Rede beobachteten Nominal- und Verbalformen entwirrt und je mit verschiedenen Elementen der Wortform in Verbindung gebracht werden. So ist es ihm, um auf ein glänzendes Beispiel noch einmal hinzuweisen, gelungen, das von Saussure wiederentdeckte schwierige Prinzip des Suffixes „Null" klar und richtig zu erkennen. Es

[31]) Es sei in diesem Zusammenhang verwiesen auf L. Bloomfield, Language vol. 8 p. 220—233, insbes. p. 221.

scheint mir zu wenig, wenn wir bei Debrunner § 2a Anm. S. 2 von Pāṇinis entsprechender Annahme lesen, sie sei gemacht „auf Grund der Theorie, daß jeder Nominalstamm auf ein Suffix ausgeht". Das klingt ja, als verdanke er seine Entdeckung, für die man Saussure mit Lorbeer bekränzt, einem willkürlichen, vernünftig nicht zu begründenden Vorurteil. In Wahrheit entnimmt er sie der scharfsinnigen Beobachtung, daß, immer wenn eine Wurzel als Nominalstamm gebraucht wird, zu der Vorstellung, die die „Wurzel" als solche, wo immer sie erscheint, wachruft, und zu den durch die „Endungen" bezeichneten Funktionen etwas inhaltlich Neues tritt: bei der als Nomen agentis gebrauchten Wurzel die Vorstellung eines Agens des durch die Wurzel bezeichneten Geschehens, bei der als Nomen actionis gebrauchten Wurzel die Vorstellung von der Begrifflichkeit des durch die Wurzel bezeichneten Geschehens. Diese Beobachtung wird kombiniert mit der richtigen Erkenntnis, daß „grammatische Elemente" keineswegs nur durch ihre Lautform, sondern auch durch ihre Stellung innerhalb des Wortkörpers und die (Ablaut-)Form des vorangehenden Elementes charakterisiert sind — was Pāṇini durch symbolische Laute ausdrückt, die er der Lautform des Elements hinzufügt. Erst daraus ergibt sich dann der weitere Schluß, daß die „Lautform" nicht wesentlich zu sein braucht, sondern das Vorhandensein eines unsichtbaren Suffixes aus der Analyse der Bedeutung der ganzen Wortform und der lautlichen Gestalt der Wurzel erschlossen werden kann.

Die von Jacob Wackernagel im Jahre 1905 zum Ausdruck gebrachte Hoffnung, daß der ersten Hälfte des zweiten Bandes seiner großangelegten „Altindischen Grammatik" die zweite „in Kürze" folgen werde, hat sich nicht erfüllt. Es sind daraus fast fünfzig Jahre geworden. Wie Albert Debrunner im Vorwort des nun glücklich vorliegenden Werkes feststellt: habent sua fata libelli. Wir sind es ihm schuldig, uns bewußt zu werden, daß ohne seine Treue und Energie und ohne sein Können dieser liber maximus überhaupt nicht ans Licht getreten wäre. Die fata waren ihm offensichtlich nicht hold gesinnt. Sozusagen gegen ihren Willen hat Debrunners kraftvolle Persönlichkeit sich den Schwierigkeiten, die die erlahmende Kraft des Meisters und schließlich sein Tod (1938), die Belastungen des eigenen Amtes und die Erschwerungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre der Vollendung entgegenstellten, widersetzt und sie siegreich überwunden. Ihm gebührt der Dank der Indogermanistik und, in besonders hohem Grade, der der Indologie, der er die Sammlungen Wackernagels gerettet und der er ein Werk geschenkt hat, das sie als eines ihrer wertvollsten Hilfsmittel auf unabsehbare Zeit hinaus benutzen und mit dessen Einzelheiten sie sich in einer Auseinandersetzung beschäftigen wird, die je ernster um so fruchtbarer sein wird. Es ist der Geist Wackernagels, der aus diesem Werk zu uns spricht. Wir dürfen es alles noch einmal genießen: seine sprachwissenschaftliche Nüchternheit, seine Vorsicht und Urteilskraft, seine handwerkliche Meisterschaft und, in seltener Verbindung mit der sprachwissenschaftlichen Interessenrichtung, seine

philologische Exaktheit, sein liebevolles Verhältnis zum überlieferten Text. Der große Schatten, dessen wir bei der Auseinandersetzung mit diesem neuen Band der Grammatik immer wieder in Wehmut gedenken, verdunkelt nicht das strahlende Verdienst des Lebenden. Wenn wir auch den Anteil Debrunners nicht bis ins letzte definieren können, so läßt sich doch ahnen und schätzen, wie bedeutend er war. Noch zu Lebzeiten Wackernagels mit der Ausarbeitung großer Teile von Band III der Grammatik betraut, hat er nun auch hier die gewaltige Aufgabe der Ausgestaltung, der aufholenden Bearbeitung und der oft notwendigen Neugestaltung der ursprünglichen Auffassungen im Sinne des einstigen Lehrers gelöst. Es war eine schwierige Aufgabe, wie schon ein flüchtiger Blick auf ein paar beliebige Seiten, die alle mit kompliziertem Detail angefüllt sind, lehren kann. Debrunner übernimmt mit dem Titel die Verantwortung für das Ganze, das nun so, wie es vor uns liegt, das schönste Zeugnis dafür ablegt, daß der Geist Wackernagels auch der Geist Debrunners ist. Wie wir Indologen uns im Gefühl der Geborgenheit unter einer sicheren Methode der Führung Wackernagels anzuvertrauen pflegten, so wollen wir uns nun zu den Füßen Debrunners als unseres *ācārya* hinsetzen und von ihm lernen — und natürlich auch mit ihm diskutieren, wie Kātyāyana und Patañjali mit ihrem *ācārya* Pāṇini diskutiert haben, in aller Ehrfurcht vor der großen Leistung und doch mit der ständigen Frage auf den Lippen: Ist hier etwas *anuktam* „nicht gelehrt, was hätte gelehrt werden sollen" oder *duruktam* „nicht richtig gelehrt". Wir danken ihm besonders herzlich als dem Vertreter einer Sprachwissenschaft, die die hilfreiche Freundin der Philologie ist und ihr wahrhaft königliche Geschenke machen kann.

Yale University, Conn. Paul Thieme

Reprinted from LANGUAGE
Vol. 31, No. 3, July-September, 1955
Printed in U.S.A.

REVIEWS

The Sanskrit language. By T. BURROW. (The great languages.) Pp. vii, 426. London: Faber and Faber, 1955.

Reviewed by PAUL THIEME, *Yale University*

The progress of linguistic research, since the time of Bopp, has been marked by single discoveries. Its bibliography would have to deal rather with the volumes of scientific journals than with synoptic surveys. The great variety of possible approaches, not less than the simple fact that the different scholars represent so many different backgrounds and that not one is able to command the whole vast field, often conceals the essential unity of the subject matter and results in a lack of coordination of efforts. Even a comparatively small sector of a comparatively small parcel of the wide acreage to be plowed by the linguist, like the Sanskrit language, has revealed itself to continued research to be of gigantic proportions. There are few, if any, who could dare to speak with authority on every aspect of the innumerable and complicated facts offered to us by sources often intrinsically difficult of access and evaluation and distributed over several millennia. Nowadays, it has already become all but hopeless to acquire a satisfactory familiarity with the widely dispersed interpretative literature dedicated to it. We admire the courage with which Burrow has approached his task—'to present a reasonably consistent account of the comparative grammar of Sanskrit based on the evaluation of the new evidence [provided by the discovery of Hittite]'—although, formulated thus, it already represents a strict limitation to certain aspects of the huge and multiplex theme conjured up by the name—sacred, venerable, and awesome to millions through the centuries—of the Sanskrit language.

Lest we should expect too much, we are told right in the preface (vi) that 'a work like this is not the place to enter into discussion of the various conflicting theories that are in the field.' Actually, whoever went through Burrow's book without knowing of them, would hardly feel that they are called for. It all seems plain sailing, there are few inferences that would not appear—to the author and his complaisant reader—'clear' and 'obvious' or even 'perfectly simple'. But some will doubt whether this is due throughout to the excellence of Burrow's reasoning. They will soon begin to suspect that it is rather the effect of his art of presentation, which rarely gives an inkling of the complicated nature of the problems he is dealing with in such a pleasant style. If not of 'the conflicting theories', they would like to hear of the conflicting arguments. They are apt to be somewhat disappointed.

1. Burrow (47) offers as his opinion: 'The importance of the [indigenous] grammarians in the history of Sanskrit is unequalled anywhere in the world.' I wonder whether I shall be alone in thinking that a scholar, proposing to write a book on the Sanskrit language and convinced of the truth of this verdict, should have made himself familiar with those grammarians by studying their works, or—failing to do so—should have made a serious effort to get reliable information from those that have.

'The date of Pāṇini is most commonly fixed in the fourth century B.C.' (48). I refer to Kielhorn, *Nachr. Gött. Ges. Wiss.* 1885.186; Liebich, *Pāṇini* 1–8 (1891); Belvalkar, *Systems of Sanskrit grammar* 15–18 (1915); Lüders, *Sitz. Ber. Preuss. Akad. Wiss.* 1919 = *Philologica indica* 473 with note 1 (1940); and Thieme, *Pāṇini and the Veda* 79–81 (1935). None of these would share 'the common but wholly unproved belief' (Thieme loc.cit.) propagated by Burrow.

I submit that here we are faced, not with one of those 'conflicting theories' which need not be discussed 'in a work like this', but with certain essential facts that ought to have been mentioned in this connection: (1) Pāṇini's language is far more akin to Vedic prose than to that of classical literature. (2) A considerable time must have passed between him and Kātyāyana. (3) Patanjali is much later than Kātyāyana. Burrow is wrong when he asserts (49) that Kātyāyana wrote his *Vārttika*[1] 'at a date not long after the composition of the *Aṣṭādhyāyī* itself'. Kielhorn has shown (*Indian antiquary* 16.103 [1887]) 'that Kātyāyana was acquainted with the works of other scholars who, before him, had tried both to explain and to amend Pāṇini's grammar, and who had subjected the wording of the sūtras to that critical examination which is so striking a feature of Kātyāyana's own vārttikas.' 'Certain it is, that he was not the first Vārttikakāra.' This external evidence is corroborated by certain features of the *Vārttika*: 'Kātyāyana is by no means always sure of Pāṇini's meaning and occasionally he even fails to understand him' (Thieme, *Pāṇini* 130). There are differences of speech usage. Pāṇini knows—to give an often cited example—only the periphrastic perfect with *cakāra*ś (as it is exclusively known in Vedic prose), Kātyāyana knows also the one with *āsa* and *babhūva* (first instance: *Ait. Br.* 7.17.7 *āmantrayām āsa*): vārtt. 1–9 on Pāṇ. 3.1.40.

'These notes', writes Burrow (loc.cit.) with reference to Kātyāyana's vārttikas, '... were fortunately soon made the subject of an extensive commentary (*Mahābhāṣya*) by Patanjali.' I particularly regret Burrow's use of the adverb 'fortunately'; it intimates that he thinks it necessary to understand Kātyāyana's Vārttika and that he was helped in his attempt to do so by Patanjali, who proved a well-informed, self-assured guide. Unfortunately, this cannot be true. Even from Patanjali's comment on the very first vārttika (*Mahābh.* 1.6.16 ff.) it becomes clear that in explaining Kātyāyana he cannot rely on anything but reflections and arguments. He has to find out that Kātyāyana uses the word *siddha*, with which he starts his vārttika, in the sense of 'eternal' (*nitya*). He does so by comparing the general speech usage, which does not furnish a definite result, and the special usage of another grammatical work, the *Saṃgraha*, referred to by him shortly before, which is lost to us. He has to find out, again

[1] Burrow writes 'Vārtika', which is a faulty orthography (cf. Wackernagel 1.§98b). *vārttika* derives from *vṛtti*, either in the sense of 'the turning (*vṛt*) [of the sūtra-formulation into a fully worded paraphrase]' ~ 'commentary' (compare Patanjali, *Mahābh.* II.315.17) or, better, in the sense of 'procedure [of the teaching]' (according to Patanjali I.13.5, *vṛtti* is used in this sense [*śāstrapravṛtti*] by Kātyāyana, Introd. vārtt. 15). A. *vārttika* is a single remark or a whole work 'dealing with the procedure of the grammar [of Pāṇini]', a most appropriate designation of Kātyāyana's notes. In the following, I write *Vārttika* and *Sūtra* when referring to the whole works, *vārttika* and *sūtra* when referring to single remarks or rules.

by deliberation, why Kātyāyana should not have used the common word *nitya* but had the caprice of saying *siddha* instead. After settling this question, he turns to Kātyāyana's second expression—*śabdārthasaṃbandha*—and, again, explores different possibilities of interpretation, showing that for reasons of logic the compound should be analyzed as a dvandva of three members (*śabda*, *artha*, *saṃbandha*) and not of two (*śabda* and *arthasaṃbandha*). In vārtt. 9 of the Introduction Kātyāyana has the phrase *tat tulyaṃ vedaśabdena*, which Patanjali (1.10.22–3) explains: 'the words of the Veda also say thus ...' Immediately afterwards, however, he gives another opinion on the sense of Kātyāyana's phrase: 'as the words of the Veda become fruitful when studied after observance [of certain rites], thus ...' He states it to be the explanation of 'somebody else': *apara āha* 'Some other [scholar] says'. This little sentence occurs no less than 83 times in Patanjali's work. 'From an examination of the statements so introduced it appears, not only that Patanjali knew of grammarians whose views in individual cases differed from those of Kātyāyana, ... but also ... that there had been those who, before Patanjali, had *explained* the vārttikas. Patanjali's quotations certainly prove that others had interpreted or even read certain vārttikas differently; and more than once he even places before us two different explanations, by others, of one and the same vārttika ...' (Kielhorn, *Ind. ant.* 16.104). 'Between him [Kātyāyana] and Patanjali there intervene a large number of writers, writers in prose and in verse, individual scholars and schools of grammarians, who all have tried to explain and to amend the works of both Pāṇini and Kātyāyana' (Kielhorn, op.cit. 106).

If Patanjali lived in the 2nd century B.C., as I think in agreement with Burrow—his view on this point is the only one in his discussion which I do not hesitate to share—it is hardly possible to assume that Pāṇini lived not earlier than the 4th century B.C. I believe it can be shown that there was no oral tradition connecting Pāṇini and Kātyāyana (Thieme, *Pāṇini* 130); there certainly was none reaching down to Patanjali. Patanjali does not know certain features essential to Pāṇini's grammar in its original spoken form, which it had lost when committed to writing: he has to find out, by comparing his own speech usage with the rules given by Pāṇini, which vowels Pāṇini spoke with a high or a low or a broken pitch in order to indicate certain grammatical features of his roots or suffixes, which ones he spoke as nasals for the same reason, and so on (Thieme, *Pāṇini* 120–30).

There is no likelihood whatever that the authors of the *Kāśikā* (7th century A.D.) knew more than Kātyāyana or Patanjali. Burrow's assertion, 'In spite of this enormous chronological difference it seems that most of the vast linguistic material contained in this commentary goes back to Pāṇini himself through an accurate and unbroken tradition', cannot rest, as an unwary reader might take for granted, on any serious investigation. There is not even a semblance. 'The *Kāśikā Vṛtti* ... copies most of its examples from the *Mahābhāṣya*' (Kielhorn, *Mahabhāṣya*[2] III, Preface 8 note). On a number of occasions, the compilers of the *Kāśikā* would have 'much more vividly illustrated Pāṇini's meaning' by quoting the Cāndra-Vyākaraṇa (5th century A.D.?) 'than by the examples which they have actually given' (Kielhorn, *Ind. ant.* 15.184 [1886]).

I can only hope that nobody will look in Burrow's book for information

concerning Indian grammarians. In this respect it is altogether unreliable. In saying so I am thinking also of an incidental remark like 'the old system of accentuation was still in full force in the time of Patanjali' (54). To one who wants to make an earnest study of the problems connected with the history of Indian linguistics, I recommend Renou, *Durghaṭavṛtti* Introduction chap. 1 (1940), where he may find, though not always in the form of cut and dried opinions[2] convenient for instant use, an all but exhaustive account of the work that has been done in this field during the last seventy years.

2. Burrow's lack of familiarity with the Sanskrit grammarians and the work that has been devoted to exploring them does not seriously affect the value of his specific arguments. There would have been no harm, in fact it would have been much better, if he had been silent on the subject and had contented himself with a reference to Renou's treatment and bibliographical notes. For Burrow's book does not give what most Indologists would expect from the title: a descriptive account of the Sanskrit language and a careful delineation of its development, based on a close observation of the speech usage of our texts. Nor does it offer a picture of its role as the most important and stable factor in the religious, social, and cultural history of India and as the magnificent instrument of one of the most interesting literatures in the world. Burrow's aim is rather, as I have already indicated, to furnish 'a book presenting a systematic account of Sanskrit in its relation to the other Indo-European languages' (Preface v). The interest, then, centers upon the Indo-European parent language rather than Sanskrit. The facts in the limelight are, throughout, those that allow of a comparative interpretation.

In a field of studies where there are few up-to-date handbooks, if any, a new one—whatever its specific outlook—needs no excuse. It would be welcome at any time, and now more than ever. I am not so sure, I admit, that Brugmann's *Grundriss* ever was held by our leading scholars to contain 'a generally agreed doctrine of Indo-European theory' (Preface v)—at least none of my own teachers (in the twenties) would have considered writing a handbook of any Indo-European language to be 'merely a question of adapting this corpus of agreed doctrine to the needs of the students ... and of the particular language described.' Nor should I deem it correct to look upon a work like Meillet's *Introduction* as just an abbreviated *Grundriss*. Indo-European studies could then as now 'be said to be in a flux'. But it is certainly true that the fresh material furnished since the beginning of the decipherment of Hittite and 'Tocharian'—especially of the former—has considerably changed our views with regard to certain problems. I have the impression, however, that these problems concern rather the prehistory of the IE parent language than the actual state of this language at the time which we reach by the method of reconstruction. As far as Sanskrit itself is concerned, I am tempted to think that the new Iranian material is of greater and more immediate value.[2a]

[2] On several matters, as on the date of Pāṇini, I disagree with Renou. The essential point is that he always conscientiously refers to the conflicting arguments when giving his own view.

[2a] I am thinking in particular of several points made by H. W. Bailey in bringing new Iranian evidence to bear on Sanskrit etymology.

I may be mistaken in this respect; but Burrow's approach does not make me reconsider my position. He deals to a considerable extent throughout, and exclusively when using Hittite evidence, with prehistoric developments that are supposed to explain facts of the reconstructed IE parent language. That is to say, his searchlight is focussed, not even on 'Primitive IE', but on a period preceding it. The majority of the chapters in Burrow's book strongly remind me of Hermann Hirt, far more than of Brugmann or Meillet.

With Hirt's handbooks this one has, beside the focus of interest, several other features in common: it makes interesting reading; it is highly suggestive of a number of fascinating possibilities, arising from problems that are often only loosely, sometimes not at all, connected with the language allegedly under discussion; and at the same time it is grandly subjective in the choice of its problems, its viewpoints, and its use of the scientific literature. 'Bibliographical references have been systematically omitted' (Preface v); they would have enhanced the value of the work considerably. I for one should have been extremely grateful to find myself aided by directions where to look for further information, and I am certain that I should not have felt so sensitive on those occasions where I find it impossible to agree with Burrow, if a short reference had intimated that his text does not presume to give more than a personal view not shared by others. The 'Select bibliography' offered on two short pages at the end is of little help. It contains a few well-known standard works and a handful of monographs, rather haphazardly gathered, but none of the articles dispersed in scientific journals that Burrow tacitly refers to or tacitly disagrees with. The recent volume of Wackernagel–Debrunner, *Altindische Grammatik* (2.2 [1954]), on the other hand, is listed, although it is obvious that Burrow himself had not yet had time to study it (cf. below passim). Edgerton's *Buddhist Hybrid Sanskrit* (1953) is also cited in the bibliography; but in the text (60–1) I find no reference, positive or negative, to his arguments.

It is perhaps difficult for a scholar (like myself) for whom the reconstruction of Indo-European details is of interest only insofar as it permits a historical explanation of the observed data offered by a given language attested in texts, to do full justice to another one (like Burrow's) for whom the reconstruction itself and the explanation of the features it presents has a value of its own: the relation of means and end is reversed. Yet there should be no disagreement concerning our attitude towards certain elementary principles of method. For example, a linguistic fact of a given language that can be shown to have arisen under definable conditions prevailing at a comparatively late stage of the language—in a predictable manner, as it were—should not be made a basis for reconstructing a pre-Indo-European development or prehistoric facts in general. Thus, there can be no doubt that Slav. *zemlja* 'earth' owes its *l* to the regular treatment of a labial and a following *j* within Slavonic (cf. OSlav. dat. sing. *zemi*: Paul Diels, *Altkirchenslavische Grammatik* 1.§49, with notes 6 and 11 [1932]). It cannot prove that the *r* of Av. *zəmar-* 'earth' represents an old *l* (Burrow 128).

Such lapses are less pardonable when they occur in dealing with Sanskrit in a work dedicated to this language.

Before the primary suffix *-a* (corresponding to Greek *-o*) the palatalized form of the guttural appears in Sanskrit in a number of cases: *bhojá* beside *bhóga*, *śucá* beside *śóka*, etc. Burrow (123–4) infers from this an old IE suffix *-é*, in agreement with his (and others') view that '*e* would be expected in the accented and *o* in the unaccented syllable' (cf. also 111, where—in somewhat surprising contradiction to our passage—it is stated that 'this Indo-European alternation has no significance for Sanskrit grammar'). The problem raised by the palatalized forms was discussed already by Johannes Schmidt, *KZ* 25.106 (1881), in connection with OIran. material, which clearly shows that we are faced, not with hoary survivals, but with comparatively recent formations, based not on roots but on verbal stems. Some of the cases (the type of *śucá*, *tudá*)—just that of which Burrow asserts that it represents 'the oldest type of apophony of agent nouns in this class' (124)—have been thoroughly examined by Debrunner, *BSOS* 8.487–500 (1937), and proved to be an innovation. I refer to the exemplary treatment of the subject in Wackernagel–Debrunner 2.2.§29 and §22.

Burrow posits a suffix *-ona*, allegedly in apophony with *-avana* (151). Amongst the forms adduced to prove both these highly debatable items (cf. also Wackernagel–Debrunner 2.2.§354) we find *syoná* 'soft, agreeable'. Apart from the fact that it seems futile to cut off a 'suffix' in a way that leaves us with an unidentifiable preceding element, this is surprising. The word *s(i)yoná* (RV) has been fully explained by the united efforts of Wackernagel (*KZ* 46.266 ff. [1914]) and Oldenberg (*NGGW* 1914.169 ff.) as written for **su-yoná* 'of good *yoni*' (in contrast to *dur-yoná* 'of bad *yoni*'). The development **suyoná* > *s(i)yoná* > *syona* corresponds to that of *mithuyā* (RV) > **mithiyā* > Class. *mithyā*. It may be remarked that it is easy to find out about such points with the help of the excellent index in Renou's *Bibliographie védique* (1931). Renou's *Grammaire de la langue védique* (1952), listed in Burrow's 'Select bibliography', also contains the essential information.

We are asked to compare the formation of *aptúr* 'active in holy works' and *yantúr* 'controller' with that of Greek *mártur* 'witness'. Burrow seems not to know Oldenberg, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 151.4–5 (1889), where *aptúr* has been shown to be a compound form of *ap-* 'water' and the root adjective of *tr̥* 'cross'. There is no question of a suffix *-túr* here, just as little as in the other, corresponding compounds: *vr̥tra-túr*, *āji-túr*, *pr̥tsu-túr*, *víśva-túr*, *ratha-túr*, *mithas-túr*. Compare my own treatment, *Sitz. Ber. Sächs. Ak. Wiss.* 1952, Heft 5.6–10—where, incidentally, I explained *yantúr* by haplology from **yantu-túr* 'overtaking (= swifter than) the reins', and Greek *néktar* as 'letting cross the destruction [by death] (cf. Lat. *nec-*)'. *Mártur* must be of different formation.

Burrow knows of a Vedic *arí* 'trustworthy' (40) and speculates (246; here 'pious') on its being an old neuter. Since his remarks on *arya*, *ārya*, *aryaman*, and *sūri* seem to indicate that he does not know my monograph on the word (*Der Fremdling im Ṛgveda* [1938]), I shall not quarrel with him for failing to recognize its meaning to be 'stranger'. But I am astonished that he did not see that the word is not an adjective, as surmised by the *PW*, but a noun, as is generally acknowledged nowadays. I am not prepared to discuss the difficult

question whether the word was a neuter or an adjective in pre-IE, before the question is settled whether it is a masculine noun or an adjective in the RV.[3]

As is not unusual in treatises preoccupied with Primitive or pre-Primitive Indo-European, hapax legomena are heavily leaned upon as material by which supposed prehistoric features may be proved when there is no better evidence available. In one case such a hapax legomenon (of a type of formation otherwise unheard of in Sanskrit) is even obtained by changing the text of the RV (131). I miss, throughout, any indication of uncertainty in the interpretations which Burrow offers on such occasions, though this would be desirable even where his assumptions are probable.

The nominative *naus* 'ship' is met with but once in the RV. It happens to stand in a metrical line which at first glance seems defective: 5.59.2a *naúr ná pūrṇā́ kṣarati vyáthir yatī́* (11 instead of 12 syllables). The meter could be corrected by pronouncing *naur* as a disyllable (**naūs*, **navus*), which might possibly be justified by a reconstruction **naHus* (Kurylowicz, *Prace filologiczne* 11.225 [1927]). According to Burrow (245–6), that pronunciation is a fact (and, of course, the reconstruction of Kurylowicz also). In reality, it is impossible of verification, together with the ingenious theory attached to it. The prosody of the line can be explained in a much less far-fetched manner: it is an unobjectionable, altogether likely assumption that we are faced with a 'typically deficient' jagatī—that is, a jagatī with the caesura after the fourth syllable, but continued as if it stood after the fifth (cf. Oldenberg, *Prolegomena* 66).[4] We are perfectly justified in pronouncing *naus* as a monosyllable.

As an Indologist I find, then, some reason to complain of a lack of serious interest in the facts of Sanskrit and Sanskrit literature (grammarians). I imagine that certain Indo-Europeanists might find the same with regard to those facts that can be ascertained by analysis of the correspondences between different languages of the family. In the third paragraph of page 229 Burrow's favorite phrase—'it is clear'—is repeated three times. But how should it be clear, to

[3] Without meaning to be exhaustive, I add some other points: *nákṣatra-* (137, 195): Wackernagel 2.1.§31b, note; *pālayati* (357): Wackernagel, *Festgabe Jacobi* 10-3 (1926); *kakubh-/kaku-d-* (197): Lüders, *Varuṇa* 1.83–92 (1951); *eḍa-* (380): Janert in Thieme, *Heimat der idg. Gemeinsprache* 44 (1953); *klóman-* (97), *kṣumánt-* (98), *puru-kṣu*: dissimilated (*pl—m, pś—m, p—pś*: Geldner, *Festschrift Windisch* 177 note 7 (1914); *kṣip-* (99), *śitipād, dityavāḥ*: dissimilated (*ṣv—p, śv—p, dv—v*): Debrunner, *Symbolae Hrozný* 1.110–1 (1949). *Śvaítarī*, misused to prove a unique neuter **śvétar* (128), is most probably a vṛddhi derivation from **śvitarī*, dissimilated from an absolutely normal **śvit-varī*. *'vayuna-* "delimitation, appointed time" ' (137): Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde ... des Rigveda* 13–25 (1949). The analysis of *kṣan-* proposed by Burrow 81 ('naturally to be explained as an enlargement of the root *śas-* "to slaughter" ') is made impossible by OIran. *a-xšata*.

[4] Oldenberg himself, strangely enough, overlooked this possibility in his *Noten*. I even venture to believe that the choice of the prosodic license serves an artistic purpose. The line first hesitatingly halts at the early caesura and then rushes on to the end, skipping on its hurried way, as it were, the fourth (long) syllable after the caesura, and picturing thus the rocking movement of the ship: '[The earth trembles with fear from their (the Maruts') onslaught.] It drips [with wetness] like a fully loaded ship moving [in] rocking motion.' Compare Horace's use of synapheia, when speaking of the flooded river (*Carm.* 1.2.19–20 *u- | xorius amnis*), the ceaselessly raging storm (*Carm.* 1.25.11–2 *inter- | lunia vento*), or the ever renewed futile offers for a priceless thing (*Carm.* 2.16.7–8 *ve- | nale neque auro*).

take the last instance, 'that the feminine nouns in -ī of the *vṛkī*-class and those in -ū (*tanū́s*) have acquired their -*s* [in the nominative] from the radical stems in -ī and -ū ...'? The nom. sing. *vṛkī́s* has an exact correspondence in ON *ylgr* (IE **wl̥kʷ-ī́-s*), *naptīs* a fairly exact one in Lat. *neptis*. There are, to be sure, contradictory facts: Lith. *vìlkė*, *neptė̃*, Greek *steîra* : Sanskrit *starī́s*. The problem is depicted in all its difficulty in Wackernagel–Debrunner 3.§86e, where it appears that the possibility of Burrow's inference has been considered before. Where is the new fact or the new viewpoint that would change the possibility into a certainty?

The nom. sing. forms Sanskrit *mātā́* and Greek *mā́tēr* pose the problem, which of the two has preserved the old accentuation. Since the acc. Sanskrit *mātáram* and Greek *mātéra* (and other forms) have the suffix accented, the presumption would be that Sanskrit *mātā́* is also a correct reflex of an original **mātḗr*. It seems to be borne out by OHG *muoter*, ON *móðer*, which presuppose a prehistoric accent on the last syllable. When Burrow says (139): '... here [in the word for 'mother'] Greek has radical accent, which may easily be original in spite of the agreement between Sanskrit and Germanic', I miss a reference to the Greek accentuation of the oblique cases and to the fact that according to Burrow's own theory (111) the originally unaccented suffix should not have *e/ē*, but *o/ō* (cf. also Wackernagel-Debrunner 3.§103dδ). I should have been grateful if, instead of the adverb 'easily', we had been given a full statement of the conflicting facts and a serious argument that would have explained them.

The similar problem arising from the correspondence Sanskrit *śváśura* : Greek *hekuró-* is dealt with still more sweepingly (148): 'In the nominalized *śváśura*- the accent is retracted, as commonly; the accent of Greek *hekurós* is more original.' The fact that OHG *swehur* presupposes the same accent as *śváśura* is not mentioned; yet the correspondence in the accentuation of the Sanskrit and the pre-Germanic forms must be taken seriously as proving an IE **svékuro-*. The conclusion appears unavoidable when we confront the correspondence Sanskrit *śvaśrú́* : OHG *swigar*, etc., and have a look besides at OHG *suāgur*, which presupposes an IE derivation with vṛddhi and shift of accent (cf. *Gótama* : *Gautamá*): **svēkuró-* 'belonging to the **svékuro-*', according to Wilhelm Schulze's brilliant demonstration (*KZ* 40.400–18 [1907] = *Kleine Schriften* 60–74).

If we believed Burrow, there would be, of course, no derivative vṛddhi in IE. He is quite definite on this point: vṛddhi derivation 'was totally unknown in the parent IE language' (198). We have, however, besides OHG *suāgur*, many trustworthy witnesses—most of them already called up by Schulze—that would raise their voice in protest against this arbitrary verdict. Compare the excellent discussion in Wackernagel–Debrunner 2.2.§34, which starts: 'Die zur Kennzeichnung denominativer Nomina dienende Vṛddhi stammt aus der Grundsprache', and proceeds to give all the information necessary to settle the issue. Compare also Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik* 1.356 top (1939).

Each single item of the IE parent language that we reconstruct, be it a phoneme, a morpheme, a grammatical process, or a whole word form, is nothing but an assumption. A particular assumption of this order cannot be disproved

by calling it an 'invention' (105); of course it is. It may be disproved only by showing that it does not explain the facts which it is supposed to explain. And the only proof for its correctness can be that it accounts for observed facts, the facts we are dealing with being the correspondences between attested speech forms of the different IE languages. The whole procedure requires a gift for combination and an inventive mind. I admire Burrow for possessing both; but the soundness of our arguments rests, finally and essentially, on the accuracy of our factual observations.

In dealing with the prehistory of the IE parent language, which is Burrow's chief concern, our 'facts' are of an altogether different order. They consist in the particular features offered by our reconstruction as a whole. The reconstructed details form, as we expect them to, a system similar in principle to any other linguistic system. We often find our system to be inconsistent, containing surprising anomalies. By a series of new assumptions we may try to explain the inconsistencies and particularities as the result of a prehistoric development. In doing so we are in the same position as one who tried to reconstruct the prehistory of modern English without the help of the attested earlier speech forms and without knowing of any other Germanic or Romance language, starting from the assumption that it derives from a more rational system. Such a man would, in fact, be in a more hopeful position, since the language he was exploring in this way would be known to him in its entirety. The discovery of Hittite, whether it is a sister language of IE or a derivation from an earlier form of it, has perhaps changed the situation with regard to certain details, but, I venture to believe, not in such a way as to cause one to be overconfident. I do not mean, by repeating a warning that has already been often voiced, most impressively by Meillet, to intimate that we cannot hope for any results at all. But I want to stress the riskiness of the task, and I should maintain, in particular, that our chances are better if we concentrate on the explanation of single surprising anomalies than if we try to develop whole systems, such as the principles of the formation of the nouns in pre-Indo-European, as Burrow does in Chapter IV. The seemingly natural simplicity at which he arrives looks to me rather to be the effect of an actually artificial simplification. That 'origins' must have been simple, incidentally, is a belief discarded by anthropologists long since. Why should linguists cling to it?

3. Burrow's last chapter deals with non-Aryan influence on Sanskrit. 'Investigation of the influence of the pre-Aryan languages of India on Sanskrit ... has shown that this is considerable and solid results have been achieved', he says (Preface vi). There is an implicit reference here to his own researches (*Trans. Phil. Soc. 1945* [1946]; *BSOS* 1948), as is evident from his discussion, which is concerned mainly with possible Dravidian loanwords in Sanskrit. He should, in fact, be commended for concentrating on this aspect of the problem of non-Aryan influence. There seems to be no doubt that it presents the most hopeful approach, since it permits us to ask precise questions about concrete details.

Following Burrow in this view, I yet feel compelled to point out certain features of the available evidence that make me somewhat hesitant to speak,

with him, of 'solid results'. Our evidence consists not only of isolated vocables, but of words used in contexts and in explicit statements that reveal the attitude of the speakers of Sanskrit to their language in theory, which can hardly have been without influence on their practice.

From the poets of the RV, who 'realize the speech (*vācaṃ kṛ* = formulate a thought by putting it into words) by their thinking, cleaning it like barley grits with a sieve' (RV 10.71.2), down to at least the 'educated' (*śiṣṭa*) brahmins of *Āryāvarta*, who for Patanjali are the authoritative speakers of Sanskrit that ought to be relied on in cases of doubt (*Mahābh.* III.174.2–15)—explicitly not because they have studied the grammar, but because they use the correct speech forms by 'their [particular] nature [as brahmins of *Āryāvarta*]' (*svabhāva*) or by 'the favor of fate' (*daivānugraha*)[5]—the bearers of the sacred language are obviously and professedly eager to keep their speech pure and unadulterated, as it was at the time of its origin, 'when those that created the names (i.e. made the words and gave them their meaning) first set in motion the beginning of speech', when 'that which was most shining (*śreṣṭha*) and was stainless (*a-riprá*) in them, became apparent [in their speech] by the grace [of Bṛhaspati] ...' (RV 10.71.1). When Patanjali visualizes Pāṇini in the act of producing his formulations (*Mahābh.* I.39.10–1), he lets him hold 'a cleansing bunch of darbha grass in his hands' (*darbhapavitrapāṇi*) and sit 'on clean ground' (*śucāv avakāśe*): he sees him in the middle of a solemn act concerned with a subject of particular purity. The Sanskrit language is part—and a most essential part—of that 'learning' (*vidyā*) that 'came to the brahmin [saying]: "Protect me, I am your treasure" ' (Yāska, *Nir.* 2.4). This protection involves, of course, besides watching out for thieves, watching over its integrity and keeping it from being diluted and spoilt.

There can be no doubt that the effort of the learned treasurers did not meet with full success. Sanskrit spread, as a literary language, over the whole vast continent of India; and the Sanskrit of the southern inscriptions, for example, bears witness to the influence of Dravidian speech on it at this time in the Deccan (Wackernagel 1, Einleitung 35). Patanjali mentions, on several occasions, 'wrong words' (*apaśabda*) that ought not to be used in speaking Sanskrit, but were obviously likely to be; they are all taken from an Aryan vernacular (*Mahābh.* I.2.24, 259.5–7, 14). He himself is under strong suspicion of using a vernacular idiom (cf. Kielhorn, *JRAS* 19–20 [1898]). Long before Patanjali the Śatapathabrāhmana warningly relates the story of the Asuras perishing because as an address they used *he 'lavo he 'lavo*, that is, an eastern vernacular form corresponding to Sanskrit *he 'rayo he 'rayaḥ* (cf. Thieme, *Der Fremdling im Ṛgveda* 4). A number of Sanskrit words have been explained, most convincingly,

[5] 'If a man who studies [Pāṇini's] grammar sees another one, who does not study it, but uses the words that are taught in it', says Patanjali (III.174.12–3), 'he recognizes: "Certainly his is a favor of fate or a particular nature ..." ' The expression is remarkable. It shows that speaking Sanskrit without studying the grammar was apt to be looked upon as a feat that might be attributed as well to the unfathomable will of fate as to a natural cause. Classicists will be reminded of a figure of speech studied by Preiswerk in the *Festschrift Jakob Wackernagel* 51–61 (1923) under the title: Fato et vi Armini (Tac. *Ann.* 1.55: 'Varus fell through fate or the power of Arminius').

as borrowings and Sanskritizations of vernacular words, chiefly by Lüders and, lately, by Tedesco (see the recent volumes of this journal and the *JAOS*), whose researches have shown that the infiltration of (Aryan) vernacular words into Sanskrit was already considerable, indeed, in ancient times; Lüders dealt chiefly with words not older than the epics. If not every one of Tedesco's explanations carries immediate conviction—the often complicated nature of his argumentation is due to the complicated nature of his material—I should yet say that every single one deserves careful study and consideration; it is evident, to me, that he is looking in the right direction. Besides borrowings from the vernaculars we have a handful of Iranian loanwords. Yāska, who is younger than Pāṇini (Thieme, *ZDMG* 89.*23*–*24* [1935]), but older than Patanjali and the verse quoted by him on Pāṇ. 3.3.1, already refers (*Nir.* 2.2) to the Iranian verb *śavati* 'go' (OIran. *šyav/šav*), proving thus the possibility of speech contact between speakers of Aryan Indic and Iranian at his time. There are, further, a few loanwords from Greek, obviously due to the Greeks in Baktria, whose presence in the neighborhood is attested also by Indic texts (Aśoka, *Mahābhārata*,[6] Patanjali).

We are left with an ever growing number of words in Sanskrit, not negligible even in the oldest stage of the language, that cannot be explained as formed within historic or prehistoric Aryan Indic from its own resources, nor as borrowings from the vernaculars, nor as loans from Iranian or Greek. These must have been taken from somewhere else. The source may be one or several Dravidian languages. Can this be proved? That is, can other possibilities be excluded and this particular one shown to be necessary?

The situation is singularly difficult as far as relatively old words are concerned (cf. Wackernagel 1, Einleitung 55). We have no documents of Dravidian speech dating back into the centuries before Christ, as we have of the Aryan vernaculars, Iranian, and Greek. We have not even evidence for speech contact with Dravidian-speaking people in the north of India in olden times: no Patanjali, no Yāska gives us, as far as I can see, any such indication. We should have to infer it from the very fact that there were loans, which, for their part, can only be made probable if there was such contact. The most unfortunate x in our calculation, which already contains several unknowns, arises from the circumstance that all the Dravidian languages known to us fairly bristle with loans from Sanskrit and the Aryan vernaculars. Dravidian literature in South India came into existence under the impulse and influence of Sanskrit literature and speech. Wherever there is a correspondence in the vocabularies of Sanskrit and Dravidian, there is a presumption, to be removed only by specific arguments, that Sanskrit has been the lender, Dravidian the borrower. This means that even where we have a presumably foreign word in Sanskrit, for which we can find a correspondence in Dravidian, we must envisage the possibility of Sanskrit

[6] In particular I call to mind Edgerton's interesting and most probable conjecture that a particular verse of the *Mahābhārata* contains a reference to the three chief cities of the Hellenistic world: Alexandria, Rome, and Antioch (*JAOS* 58.262–5 [1938]).

having taken the word from a third language and then having passed it on to Dravidian.

It is easy to agree with Emeneau that 'the assumption that the language of the Indus Valley documents was Dravidian is clearly not fantastic' (*Proc. Amer. Phil. Soc.* 98.283 [1954]); the trouble is that the assumption that it was NOT is clearly not fantastic either, a fact which Emeneau does not ignore. Burrow's assumption (387) 'that the pre-Aryan population of this area [the North, the central Gangetic plain, and the classical Madhyadeśa] contained a considerable element of Dravidian speakers' would be necessary even if old Dravidian loans could be made evident in Sanskrit.

In any case, I should consider it likely that such loans had first been given a homestead in a vernacular and penetrated thence into Sanskrit. If Patanjali (*Mahābh.* I.2.7–9) looks on a Māgadhī word as 'a barbarian' (*mleccha*), how much more would he have despised a word of a completely different language. His attitude is the same as that of the *ŚB* (quoted above); it was typical, as his quotation shows (I.2.19):

> *yas tu prayuṅkte kuśalo viśeṣe śabdān yathāvad vyavahārakāle*
> *so 'nantam āpnoti jayaṃ paratra vāgyogavid duṣyati cāpaśabdaiḥ*

'But he who, clever in distinguishing [between correct and wrong words], uses the words as is proper at the time of everyday transactions [not only at the time of sacrifice (*yajñakāle*) and study (*svādhyāyakāle*)], attains unending glory in the other world as one who knows the use of speech. By wrong words he[7] comes to grief.'

A word like *alasa-* 'lazy, tired, faint' (380) is unanalyzable in Sanskrit and contains a sound (*l*) originally foreign to it. It would be taken from a vernacular, whether inherited or as a loan. In a vernacular, however, it becomes immediately explainable as an eastern form of Sanskrit *a-rasa* 'without sap, without energy' (RV 1.191.16 *viṣám arasám* 'poison without potency').

ulūkhala- 'mortar' (380) occurs several times in RV 1.28.6, a hymn designated for recitation at a simple ceremony, the pressing of Soma not on the sacrificial ground but in the house, in the presence of the wife (compare Goldner's translation). It is a word, then, I should say, most probably taken from the language of women, who use the mortar as a kitchen tool. We need only transpose it into the sounds of the educated language, used by the poets, to get an unimpeachable analysis: **urū-khara* 'characterized by a broad *khara* (that is, by a broad "ground, stamping ground")' (thus already Grassmann). For *khala* '[stamping] ground, [threshing] floor' (382) is, again, not a 'certain Dravidian loan', but the vernacular counterfeit of the educated form *khara*, used in the sacrificial language as a designation of the square, slightly elevated and specially prepared 'ground where the sacrificial vessels are kept when not in use'. Kātyāyana, in my opinion, already analyzed the word correctly: it is to *kha* 'hole, empty space', what

[7] 'who does not know the use of speech' (Patanjali 1.2.27–8). The implicit change of the subject to its opposite can be inferred from the predicate. Horace, *Serm.* 1.1.1–3: *Qui fit ...*, *ut nemo ... contentus vivat, laudet diversa sequentis* offers a precise analogy.

ūṣara 'salty' is to *ūṣa* 'salt step', *kuñjara* 'elephant' to *kuñja* 'thicket, copse',[8] etc. (vārtt. 1 on Pāṇ. 5.2.107). He has met with scepticism from Wackernagel–Debrunner (2.2.§686b), but obviously only because they rely on the somewhat foolish assumption of the *Kāśikā* that Kātyāyana speaks of *khara* 'donkey'. In reality he is thinking, of course, of the sacrificial *khara*, which is indeed a 'place where there is *kha*', being void of grass, as the 'threshing ground' (*khala*) and the pate (*khalati* 'baldheaded') are void of growth, or as a particular mountain called *khalatika* (vārtt. 1 on Pāṇ. 1.2.52) is void of trees. Patanjali's remark makes this certain (1.229.2): 'Forests that are not far away from a "mountain without trees" (*khalatika* m.) are called "*khalatika*".' The soundness of Kātyāyana's linguistic sense is vindicated by *ākhara* 'hole [inhabited by animals]' (RV+), which belongs to *ākha* (*Mahābh.* I.256.9 derives this, together with *ākhara*, from *khan* 'dig') as *khara* to *kha*.

mayūra- 'peacock' (RV+) (385), on the other hand, which has no correspondence in Iranian, is very probably a loan from some indigenous language. Several facts combine to make us think so: the peacock is a bird very common in India, but lacking in those countries from which Aryan Indic was imported; the word does not seem capable of an analysis into elements of Sanskrit or pre-Sanskrit; the terminating sounds—to avoid the term 'suffix'—occur in other words difficult or impossible to analyze: Vedic *masūra* 'lentil', *kharjūra* (name of a tree) etc., Class. *karpūra* 'camphor', *dhattūra* 'thorn-apple' etc., and are characteristically used in names of Indian plants and products (cf. Wackernagel–Debrunner 2.2.§329). From Burrow we only learn that several Dravidian languages have a word similar to *mayūra*: Ta. *mayil*, Ma. *mayil*, Pj. *mañil*, etc. We want to know whether an original Dravidian or pre-Dravidian **mayūra* or the like can be shown to be formed from meaningful elements and possessed of a sense that would fit it to become an appellation of the peacock. This would constitute an incontrovertible proof that *mayūra* is borrowed from Dravidian and no other language. We should, in fact, even be satisfied if it were made evident that a suffix (or whatever it is) *-ūra* was fairly widespread in pre-Dravidian and could account also for words like *masūra*, *kharjūra*, etc. As long as we do not get anything of the kind, we cannot take a word like *mayūra* to prove speech contact between Vedic and pre-Dravidian. Now as before we are dealing with a possibility that must be considered and explored, but cannot be regarded as settled. The other possibility, that Ta. *mayil* etc. are loans from Sanskrit or an Aryan vernacular, which would have innumerable certain analogies, is still waiting for refutation by a careful argument.

In going through Burrow's list of 'the most important and certain of the Dravidian loans' (380–6), I feel that there are not a few instances where a closer investigation of the facts will bring out features that make the assumption of a Dravidian loan impossible. I shall give a few examples that may show this,

[8] Wackernagel–Debrunner 2.2.§686b give *kuñja* as 'Laube, Grotte', which makes Kātyāyana look rather inane. But do lions, for example, crouch in 'bowers' or 'grottos' (Kālidāsa, *Raghuv.* 9.64 *kuñjalīnān ... siṃhān*)?

choosing words that are considered to be Dravidian also by other distinguished scholars, among them Schrader, Mayrhofer, and Emeneau, with whom I do not like to disagree without giving arguments.

The apparently obvious analysis of Sanskrit *muktā* 'pearl' (post-Vedic) as the feminine of the p.p. of the root *muc* yields no satisfactory result. Its comparatively late occurrence in Sanskrit, in combination with the facts (1) that Prākrit never has a form of the stem *mukka*, which corresponds, beside *mutta*, to Sanskrit *mukta*, as a designation of the pearl, and (2) that 'the loosened one' would hardly be a denomination that would bring out a characteristic feature of the pearl or its origin, makes it compulsory to look upon the word as a wrong Sanskritization of a vernacular *muttā* 'pearl' (cf. Lüders, *KZ* 42.193 ff. [1909] = *Philologica indica* 179–83 [1940]). Ta. *muttu* etc. pose the question whether vernacular *muttā* is a Dravidian loan or whether Dravidian has borrowed from an Aryan vernacular. We can answer in one way or the other, if we can make it evident that in one of the two languages the word is a meaningful formation. This is not the case in Dravidian, as Lüders, *Phil. ind.* 183 note 4, has pointed out. In Pāli or Prākrit, on the other hand, *muttā* becomes clear on the assumption that it is a feminine of the p.p. *mutta* (Sanskrit *mūrta*) of *mūrchati* 'congeals'. This assumption is in full agreement with the ideas held on the origin of pearls in India after Vedic times: they were considered to be congealed drops of rain fallen into a sea shell at a particular auspicious time (Lüders). It takes care, moreover, of another fact, namely that Sanskrit borrowed the word from a vernacular and gave up its old Vedic word (*aśani*): the origin of pearls was explained quite differently in Vedic times (Lüders). It accounts, then, so fully for every feature of the case, that Burrow, by citing (385) *muktā* as one of the 'most certain of the Dravidian loans' only compromises his argument. It seems obvious that he has no criterion by which to distinguish 'certain', 'uncertain', and 'unlikely'.

Sanskrit *anala-* 'fire' (not in accented texts) : Ta. *aṉal* 'fire'; vb. 'to burn', etc. (380). If it could be shown—Burrow does not attempt it—that *aṉal* 'burn' must be older than *aṉal* 'fire' and cannot be a denominative verb, Dravidian origin would be plausible. For Sanskrit *anala* a hypothetical assumption is available, which—as a possibility—was discovered by Schulze (*KZ* 54.306 [1927] = *Kleine Schriften* 215–6); we may assume that *anala* is to the IE root **al* 'nourish, feed' what Sanskrit *amara* 'immortal' is to the root **mṛ* 'die'. It would correspond to Greek *ánaltos* 'insatiable' (Od. 17.228) as *amára* to *amṛ́ta*. The theoretical possibility and predictable likelihood of an adj. 'insatiable" being nominalized and used as a word for 'fire' was demonstrated by Schulze. There was one missing link in the chain of his inferences: an adjective *anala* 'insatiable'. Immediately afterwards, it was pointed out by Schrader (*KZ* 56.216 [1910]) that such an adjective does in fact exist. It is met with, not infrequently, in Pāli. It can be traced even in Sanskrit: *Bhag. Gītā* 3.39 ... *etena ... duṣpūreṇānalena ca* 'by this one, [who is] ... difficult to fill and insatiable'. (Cf. *Jāt.* 2.326 [gāthā 35] *analā ... duṣpūrā ...*) Our translators take *analena* as 'fire', but the rendering 'and is an insatiable fire' (e.g. Edgerton) strains the syntactical possibilities

(position of *ca*!) and has to twist *duṣpūra* 'difficult to fill' into an adjective fit to qualify 'fire'.[9]

No better proof for the correctness of a theoretically reconstructed development can be expected than the discovery of a fact that attests the postulated usage. There is no reason whatever to separate *anala* 'insatiable' from *anala* 'fire', as Schrader, hesitatingly, considers doing; and nobody, I am sure, will have the courage to derive an adjective 'insatiable' from a (borrowed) noun 'fire'. The more recent sponsors of the theory that *anala* 'fire' is a Dravidian loan get rid of the adj. *anala* 'insatiable', the most essential feature of the argument, by ignoring it: Mayrhofer, *Etym. Wörterbuch* (1953), does not list *anala* 'insatiable', nor is it mentioned by Burrow (380).[10]

Schrader (loc.cit.) finds it suspicious that the root *al* 'nourish, feed' is not met with otherwise in Sanskrit. This is not a cogent argument against Schulze's suggestion, for there is at least one other word in Sanskrit that contains this root. I recognized it (*ZDMG* 96.418–22 [1943]) in *śiśumāra*, name of the cetacean

[9] The *Samanvayabhāṣya* on the *Bhagavadgītā* (Calcutta, 1821 śāke), for example, shrewdly recognizes that *anala* in *Bhag. Gītā* 3.39 must be an adjective, which it glosses as *agnitulya* 'firelike'. The point of resemblance is, according to its view, not only that 'he' (the desire) is the cause of 'the heat, which is grief', but also that the fire, like the 'desire', is one for whom there is no satisfaction (*paryāpti*), as it proves by an etymology of *anala*, which—without the technique of historical and comparative grammar—arrives, as far as the semantic development goes, at precisely the same result as Schulze: *nāsyālam ... vidyate* 'there is no "enough" for him'. To accept this etymological derivation, which presupposes an unheard-of grammatical process and which, from a historical point of view, is on the level of a prelinguistic pun, and at the same time to reject the idea that the fire is called *anala* because it is 'insatiable', is indeed to keep the husks and throw away the wheat.

[10] Similarly Emeneau, *Proc. Amer. Phil. Soc.* 98.290 (1954), in reprimanding Lüders (KZ 42.198 ff. [1909] = *Phil. ind.* 183–90) for 'not even mentioning' the 'possibility' of Sanskrit *phala* 'fruit' being borrowed from Dravidian, fails to take into account the Sanskrit verb *phalati* 'congeals, gets thick, ripens' (to be distinguished from the denominative *phalati* 'bears fruit'). This was discovered and fully treated by Lüders, loc.cit., who also explains *phaṇa*, *phaṭa*, etc. as derivations from this root. Since it is derivable from a Sanskrit verb, *phala* naturally cannot be a loan. The question whether we have cognates of *phalati* 'congeals, ripens' in other IE languages, is not of major importance. I should consider, though, Brugmann *IF* 29.410–2 (1911–2) (Greek *ophéllō*, *óphelos*).

When asking whether we should hold 'the name of the Rigvedic demon *valá-*' to be a loan from Dravidian and to mean, originally, 'the strong one', Emeneau must have laid aside, for the moment, his great Vedic learning, which he has put to such excellent use as Edgerton's collaborator in the *Vedic variants*, for which all Vedologists owe thanks to both. He must know, as well as I, that *valá* in the RV is not just 'the name of a demon', but is used as an appellative in the sense of 'enclosure'. It is, most certainly, an *l* form for *varā́* (compare also OIran. *vara* 'enclosure', hardly legitimately posited as *var-* by Bartholomae, *Altir. Wb.*), unquestionably to be derived from *vṛ* 'enclose' (cf. Benveniste–Renou, *Vṛtra* et *Vṛθragna* 5–6 [1934]). The semantic-mythological development from the appellative to the name has been briefly but convincingly sketched by Renou, op.cit. 97 note 1. As *vṛtra* 'encloses' the waters, *vala* 'encloses' the cows. Indra drives them out from the 'enclosure': e.g. RV 2.24.3 cd *úd gā ājad abhinat ... valám* 'He (Indra) drove out the cows, he split the *valá*'. A similar though not identical role is played by Miθra in the Avesta: *Yäšt* 10.86 'When will Miθra reach the herd, driving [in his chariot] after it ..., the cow that is closed in (*varətā*) being led away ...?' I do not want to reconstruct a myth, but I cannot close my eyes to certain striking correspondences of expression, which form a delicate yet firmly knit texture from which we cannot pull out *valá* when it happens to be used as 'a name of a demon'.

Platinista gangetica, in English also called *susu* (from Bengali), which I analyzed as *śiśum-āra* 'feeding its young one' (*-āra* for *āla* by well attested substitution; for the formation, compare also Wackernagel–Debrunner 2.2.§20b).

Since Mayrhofer (*Et. Wb.* s.v. *araṇi*) pronounces my analysis to be 'sicher zu Unrecht', I briefly state my reasons for thinking it extremely probable. The word is, besides, of particular interest in the present connection, as it shows, if I am right, that even animals which are exclusively Indian could be named by combinations of inherited elements.

The susu, already noted by Pliny, is a cetacean inhabiting the great rivers of north India, the Indus, Ganges, and Brahmaputra. It is an extraordinary animal, striking not only by virtue of its great size (exaggerated by Pliny: alluded to *Jāt.* 2.160 [gāthā 150]). According to the *Encyclopedia britannica*[11] 5.768–9 (Cambridge, 1910), 'These creatures are often regarded as fishes, although they are true mammals, with warm blood, and suckle their young.' We have no reason to believe that people like the old Indians, who lived much closer to nature than we ordinarily do, did not observe these facts. Indeed, we have evidence to the contrary: *Jāt.* 2.159 tells of a female susu (*suṃsumārī*) that develops a 'pregnancy craving' (*dohaḷa*), getting an appetite for a monkey's heart. This makes sense only if it was known that the susu brings forth one, sometimes two, live young after a considerable period of pregnancy. The lexicographers give as a synonym for *śiśumāra* the word *uṣṇavīrya* 'of warm blood'. More striking even than this feature is, of course, the fact that 'these creatures ... suckle their young'. I call to mind, also, the Greek name of the dolphin (*delphīn-*), which equally presupposes recognition of the mammalian nature of the animal. Nobody can doubt that *delphīn-* is connected with *delphús* 'womb' (cf. Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1.464); more precisely, it is a derivation of pre-Greek **delpho-* (= Sanskrit *garbha*) 'embryo'.

In the RV we have, not *śiśu-* but *śiṃśumāra*, which is also presupposed by Pāli *suṃsumāra*. For this reason Mayrhofer (*Studien zur idg. Grundsprache* 4.53 Anm. 34) is disinclined to acknowledge the element *śiśu-* 'young one' in the word. I greatly wonder whether he will stick to his guns when, in the process of his dictionary, he comes to Vedic *viṃśati* against OIran. *vīsati*, Dor. *wīkati*; Vedic *triṃśat* against OIran. *θrisant-*. I for my part see no reason why we should not consider the nasal in the first syllable of *śiṃśumāra* to be due to a 'regressive infiltration' of the following *m*. Compare Greek *ómbrimos* for *óbrimos*, Lat. *semptima* for *septima* (Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1.257 and *KZ* 61.230 ff. [1934], where further examples and references are given). Sanskrit furnishes, it is true, few clear examples for this general linguistic tendency. That is understandable, as this 'infiltration' tends to obscure the etymological and grammatical analysis of the words, whose possibility was such a highly prized feature of the sacred language. But I may add one further instance from the RV. *Chadis* 'cover' (Classic and RV 10.85.10) is a clear formation from *chad* 'cover'. In all but one case the RV has *chardis* (which is reflected by Mahārāṣṭri *chaḍḍi*), even against the meter. How did *chardis* arise? Oldenberg, *ZDMG* 55.312–3 (1901), cannot explain it. I assume it originated in the sandhi form *chadir*, which became *chardir* by 'regressive infiltration'. This particular sandhi form is very common in the

RV, and never needs to be replaced by *chadir* for the sake of the meter. The redactors generalized the form with *r* by introducing it illegitimately everywhere except in RV 10.85.10, where the sense in which the word is used is closest to the classical usage.[10a] In both cases with 'regressive infiltration' we find the RV siding with the vernacular (*śiṃśumāra* : Pāli *suṃsumāra*, *chardir* : Mahārāṣṭri *chaḍḍi*) against Classical Sanskrit, which has the etymologically analyzable form (*śiśumāra*, *chadis*).

Since we have this double evidence, we may look for traces of the root *al* 'feed, nourish' in other words, too. I shall content myself with pointing out the hapax *alalābhávantīs* in RV 4.18.6, commonly taken as containing an onomatopoetic *alalā*. If *alalā-* were just the imitation of a cry, I should not understand its being compounded with a form of *bhū* 'become'. **alala* may be formed like *vevijá*, *caṃkramá*, etc. (Wackernagel–Debrunner 2.2§25): 'becoming well fed' = 'big, high' (compare Lat. *altus*) would be fittingly said of the liberated waters.

To separate *anala* 'fire' from *anala* 'insatiable' and *śiṃśumāra* 'feeding its young' by calling it a 'certain Dravidian loan' cannot then be considered a 'solid result'.

śava 'dead body' is supposed by Burrow (386) and others to be derived from Ta. *cā*, Ka. *sā* 'die', Ta. *cāvu* 'death', Ka. *sāvu* 'death, corpse', etc. Here we seem to have something more in Dravidian than an isolated appellative: we are confronted with a system of interrelated forms. Is *śava* isolated in Sanskrit? If so, it would indeed be likely to have been borrowed from Dravidian, although there is nothing in its meaning that would make borrowing probable. Even Yāska seems somewhat troubled by the word. He quotes it (*Nir.* 2.2) as an instance for his assertion that certain 'roots' are used only by some speakers, their nominal derivatives only by others. The 'root *śavati*', which he gets from *Nighaṇṭu* 2.14 as meaning 'go', is, according to him, used (as a verb) only by the 'Kambojas' (Iranians: compare the OIran. root *šyav/šav* 'move, go', etym. = Sanskrit *cyu*), the derivative noun *śava* 'dead body, corpse' by the 'Aryans' (Indians). Later on (*Nir.* 4.13) he derives *śūra* 'hero' from the same *śavati* 'go'.

Nobody would deny that *śū-rá* m. 'hero' and *śav-as* n. 'strength' are formed from the root *śū* 'swell': RV perf. *śū-śuv-ur*, etc., pres. stem *śváya* (to be analyzed as **ś[u]v-áya* = Greek *kuéō* 'be pregnant': Schulze *KZ* 27.605 [1885] = *Kleine Schriften* 363). The later Vedic language derives from the present stem an infinitive *śvayitum* and other forms. Pāṇini posits the root, correctly from a descriptive point of view, as *śvi*. For him, as for Yāska, *śūra* and *śavas* had lost their moorings; but to a historical linguist they are distinctly discernible.

'Swelling' is not necessarily a sign of strength and vigor, or of germinating life; it may be a symptom of disease, even decay. The possibility that *śava* 'dead body' was formed according to a well attested process (cf. Wackernagel–Debrunner 2.2.§20) from *śū* 'swell', and originally meant 'the swelling one', was already considered by the *PW*, which aptly refers to *ŚB* 10.6.5.6 (⌢ 13.4.4.6, ⌢ 11.8.3.5)

[10a] A comparable procedure is that of the redactors of the Homeric epics, who replaced the old accusative *bōn* (= Skt. *gām*) 'cow, ox' by the Attic *boun*, except when it occurred in the specific sense of '(leather) shield', extinct in the later language (Wackernagel, Sprachliche *Untersuchungen zu Homer* 12f.).

prāṇeṣūtkrānteṣu śarīraṃ śvayitum adhriyata 'When the life-breaths had gone out (= after his death), [his] body persistently took (*adhriyata*) to swelling'. I am afraid the reason why the etymological suggestion of the *PW* has found little favor with more recent etymologists, though it has so striking an affirmation in a text like the *ŚB*, characterized throughout by the keenest observation of nature, is similar to that which made them decline my analysis of *śiśumāra*: since the times of Yāska, linguists have been more familiar and more preoccupied with words and sounds than with natural things. To do justice to the *ŚB* and make evident the connection between *śava* 'dead body' and *śū* 'swell', it is necessary to turn to modern realistic writers. Ernest Hemingway, A natural history of the dead, *Short stories* 541 (New York, 1938): 'Until they are buried they change somewhat in appearance each day ... The dead grow larger each day until sometimes they become quite too big for their uniforms, filling them until they seem blown tight enough to burst. The individual members may increase in girth to an unbelievable extent and faces fill as taut and globular as balloons. The surprising thing, next to their progressive corpulence, is ... ' Thomas Mann, *Der Zauberberg* 529 (Stockholm-Berlin, 1954): The Hofrat answers the question 'wie es sei, wenn der Mensch verwese': ' ... die Gase, verstehen Sie, treiben Sie auf, sie blähen Sie mächtig, so wie böse Bengel es mit Fröschen machen, denen sie Luft einblasen—der reine Ballon sind Sie schliesslich ... '

Sanskrit *śava* has a correspondence in Pāli *chava*. This form can be explained as a substitution for *śava* with an initial sound which the root *śū* acquired in composition with *ud*: *uc-chvayati*, etc. Examples of root forms illegitimately inferred from sandhi with a preposition are given by Wackernagel, *KZ* 67.161 (1942): *ḍī* 'fly' for *dī* (inferred from **niṭ-ḍī*), *sṭhīv* for **sthīv* (inferred from *ni-*, *niṣ-*, *prati-sṭhīv*).

Sanskrit *bala-* 'strength' : Ta. *val* 'strong', *valam* 'strength', etc. (384). Again the alternative choice, whether Sanskrit or Dravidian has borrowed, must be settled by investigating the possible linguistic contexts; it cannot be decided by a peremptory verdict. Sanskrit *bala* can be shown to fit into such a context—reconstructed, it is true, but with such a degree of certainty as to exclude reasonable doubt. *bala* must be Indo-European.

In this case an argument has been advanced why the generally accepted combination with Lat. *dēbilis*, OSl. *bolje*, *bolijь*, *bolьšī*, Greek *bélteron*, etc. should be suspect. 'The meanings of the [alleged] cognates are not really identical': Emeneau, *Proc. Amer. Phil. Soc.* 98.286 (1954). I am not convinced of the legitimacy of the suspicion: 'really identical' sounds, forms, or meanings in different languages, related but separated by historical developments, cannot be expected. The point is whether the apparent similarities of the words can be revealed as regular correspondences, and whether the differences in formations and meanings can be explained as due to changes with clear parallels. So far as I can see, these conditions are fulfilled here.

If we make the theoretically possible assumption that Sanskrit *bala* n. 'strength' goes back to an IE **belo*/**balo* n. 'strength', we can explain Lat. *dē-bilis* 'weak' as a regular compound formed with a suffix *-i-*, like *bi-ennis* (*anno-*), *bi-rēmis* (*rēmo-*), *im-berbis* (*barba*), etc. (Leumann–Hofmann, *Lat. Gramm.* 233 [1928]),

originally meaning 'whose strength is away (*dē*)' as *dē-plumis* means 'whose feathers are away, featherless' (Leumann, op.cit. 247–8). Even without Sanskrit *bala*, we should infer from *dēbilis* an older **belo/*balo* or **belā/*balā* 'strength'. If we make the further assumption, already suggested by the reconstruction of **belo/*balo* or **belā/*balā*, that there was an IE root **bel/*bal* 'be strong', we can explain Sanskrit *balīyas* 'stronger', *baliṣṭha* 'strongest'. These forms do not occcr in the RV, but have a good chance of being old: 'Diese Bildung ist fast ganz auf den RV beschränkt' (Wackernagel–Debrunner 2.2§272 f.). The explanation of *balīyas*, *baliṣṭha* as later formations (Wackernagel–Debrunner 2.2.§273e) turns them into an altogether astonishing exception.

The form *balīyas* would have an exact counterpart in another IE language, if we make the unexceptionable assumption that OSl. *bolijь* (later *boljijь*[11]) m. 'greater, better' is a new formation from an older neuter **bolije*, which is not preserved. As we have beside Vedic *vasīyas* n. 'better' a *vasyas* n., beside *tavīyas* n. 'stronger' a *tavyas* n., beside *navīyas* n. 'newer' a *navyas* n. (Wackernagel–Debrunner 2.2.§269), we get beside OSl. **bolije* a *bolje* 'more, stronger', corresponding to a Sanskrit **balyas*. What *mahiṣī* f. 'princess' is to **mahyas* (OIran. *mazyah-*) n. (originally beside *mahīyas* n.), OSl. *bolьši* f. (later *boljьši*) is to *bolje*.

The assumption—in itself legitimate and suggested by forms in Sanskrit and Iranian—that OSl. *bolje* continues an IE **boljes/*baljes*, accounts for a surprising fact: OSl. has no masc. **boljь*, which Diels would 'expect' (*Altkirchensl. Gramm.* 199)—and we with him, if we were dealing with an old *je-/jo-* stem. Everything becomes clear if we derive *bolijь* from **bolije* = Sanskrit *balīyas* as an analogical new formation, and do not look upon the final *-jь* as the postpositional article. **bolije* was, then, replaced by its old competitor *bolje*, as Sanskrit **balyas* was replaced by *balīyas*.

Burrow should be the first to welcome these reconstructions of the IE neuters **balījes* and **baljes*: he correctly points out that 'in both accent and apophony all these forms [i.e. the comparatives in *-yas* and *-īyas*] are reminiscent more of the neuter types' (161). The reason seems to be that 'the neuter types' are the starting point of the whole formation, which was independently and divergently developed in the different IE languages from modest beginnings.

Since Emeneau (*Proc. Amer. Phil. Soc.* 98.290) does not hesitate to adduce amongst the Dravidian cognates of Ta. *val* 'strong' words with the meaning 'greatness, bigness' and 'much', he will hardly deny that a word used in Old Slavonic in the sense of 'more, greater, bigger' could originally have meant 'stronger'. I refer, moreover, to Ion. *kréssōn*, Att. *kreíttōn*, originally comparatives to *kratús* 'strong', but in historic times used as comparatives to *agathós* 'good', just as *bolijь/boljijь* etc. translates *ameínōn*, *kreíssōn* besides *mégas*, *mégistos*.

A root adjective IE **bel/*bal* 'strong', which has accounted for so many facts already, would further account for Hom. *bél-teron* (with *esti* 'it is preferable, it is better', originally 'it is the stronger [choice]'). Without it, *bélteron* would have to go unexplained.

[11] By influence of *bolje*. Compare also the transference of the original *i*-stems of the type of *bolѣ* 'sick man', *zvěrь* 'animal', and **ognь* fire' to the *jo*-declension (Diels 64 note 2).

If we make the assumption that Sanskrit *bala* n. is a loanword from Dravidian, we must add, as Emeneau (op.cit. 291) conscientiously points out, a further assumption, which would be quite ad hoc: that there was a very old Dravidian dialect that had **bal-* instead of *val-*. Nor would there be any benefit. Even those who 'are already desirous of getting rid of all examples of the rare Indo-European **b-*' (Emeneau, op.cit. 286) would be no better off. If Sanskrit *bala* should really be a Dravidian loan, we would still have the concert of the Latin, Old Slavonic, and Greek words, loudly demanding an IE **bel/*bol/*bal* 'strong'. The **b-*, in this case, is firmly established, no 'desire' can touch it. The only question is, whether it would be wise to wrench Sanskrit *bala*, *balīyas*, *baliṣṭha* from their correspondences in three different IE languages.

We cannot 'get rid' of the **b-* by wishful thinking. All we may legitimately attempt to do is to explain its presence. This can be done only by a hypothesis, and I am ready to offer one. But I want to stress that my hypothesis has nothing to do with the acceptance of the reconstructed forms. It is not capable of strict verification. Nobody need accept it.

I consider the assumption that IE **bal* 'strong' was a compound **b-al*. In *b-* I find the low grade of *ap* 'water'; cf. Sanskrit *anū-p-a*, *dvī-p-a*; Lat. *p-iscis*, Gmc. **f-iskaz*, Celt. *iasc* < IE **p-eisḱ-*, *p-isḱ-* 'belonging to the water' (Thieme, *Heimat der idg. Gemeinsprache* 47–8 [1953]). Originally this form was normal in the first part of a compound. Before an initial vowel of the second member of the compound, *p-* would be treated as at the end of a word; this treatment is regular in Sanskrit. In other languages there are only traces of the principle: Slav. *medv-ědъ* : Sanskrit *madhv-ad*, Greek *sā́meron/tḗmeron* < **kj-āmeron*; *aípolos* < **aí(g)-polos* against *egbállō*, *ekbállō* (cf. Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1.398 f.); in general, the clearer forms with the etymologically correct sound have been restored.[12] According to the same hypotheses, *-al* is the root adjective of *al* 'feed, nourish'. We get, then, 'fed, nourished by water' = 'strong (as a plant or animal refreshed by drinking)'. Greek *bélteron* can be unobjectionably explained from **bálteron* by vowel assimilation; cf. Att. Ion. *héteros*, Lesb. *éteros* : Dor. *háteros*; Att. Del. *eretḗ* : in the other dialects *aretḗ*; *mégethos*, *megétheos* : Ion. *mégathos*, etc. (Schwyzer, *Griech. Gramm.* 1.255–6). The IE noun **balo-/*balā* is then an abstract formation from this compound adjective (cf. Wackernagel–Debrunner 2.2.§33, with references).

This hypothesis, involving as it does a number of possible assumptions (none altogether ad hoc), will sound so bold that I should have kept it to myself, if there were not still another fact that is explained by it. It is a fairly widespread phenomenon in IE languages that root adjectives as second members of compounds are enlarged by an element *-t-*: in Sanskrit always when the root ends in a short vowel (compare also Lat. *ped-i-t-*, Greek *dam-ar-t-* (Schulze, *KZ* 28.281 f.

[12] Greek *trí-ozos*, like Vedic *tri(y)-anīká* etc., does not show the treatment of **i* as in *tḗmeron* < **kyāmeron*; Schwyzer (*Griech. Gramm.* 1.397) considers the second development to be 'younger', but the difference is rather due to the position after two initial consonants or after one. —The Greek tendency, in compounds, to replace the inherited form of the first member by one that would seem more rational to the speaker, accounts also for *hekatóm-bā*, replacing **hekato-bā* (cf. Vedic *śata-gvin*) after *hekatón* had become an indeclinable.

[1887] = *Kleine Schriften* 364), in other languages also elsewhere: Greek *ōmo-brō-t-* 'eating raw food', Lat. *sacer-dō-t-*, etc. (Wackernagel–Debrunner 2.2.§12, especially e).

If **bal* is a compound, formed with a root adjective as second member, we would expect beside it a **bal-t-*. This reconstruction accounts for the post-Homeric (Attic) forms: *belt-tōn*, *bélt-istos* (vocalism after *béltero-*), which remain obscure as to their origin without it: nobody has yet satisfactorily explained their *-t-*.

Incidentally, there is another case where we can explain a correspondence Greek *b* : Lat. *b* which seems to demand an IE root starting with *b*: the old crux *báktron* 'staff' : Lat. *baculum*. I start from an IE **g*^{w}*w-aĝ-tro*, **g*^{w}*w-aĝ-tlo* 'means for driving (*aĝ*) the kine (*g*^{w}*u*)', which, in Greek, would give *b-áktro-* (compare *hekatóm-bā* < *-g*^{w}*wā*), while in the Italic dialect which had *b* for *g*^{w}, and from which Latin borrowed all the words for 'cow,' we get **bv-* > *b-* > *baculo-*. Compare *aṣṭrā* 'goad' (RV) and OIran. *aštrā* 'whip', which are 'not really identical' in meaning, but equally derivable from *aĝ-tro-/aĝ-trā* or *aĝ-tlo-/aĝ-tlā*. Bartholomae (*Altiran. Wb.*) refers, for the semantic deviation, to ON *geisl* 'staff' : OHG *geisala* 'whip'.

By this long discussion of problems relating to Sanskrit *bala*, I wanted not only to make clear my position toward Burrow's assumption that it is a 'certain Dravidian loan' and toward his assertion that by making it he has obtained 'a solid result', but also to show that I am not in principle opposed to speculation and the use of bold hypotheses. On the contrary, I am convinced that without these we shall make no significant discoveries. As far as the principle goes, I am all for Burrow. The assumption of Dravidian loans in earlier stages of Sanskrit is bold and courageous; as such, I welcome it. But I wish that the arguments—particularly in a 'handbook for the student and general reader'—were more carefully weighed, and that unverified possibilities were not given as facts. I regard Burrow's assertive representation as wrong and misleading even where the alleged 'possibilities' cannot be shown to conflict with others established by a more thorough investigation of the evidence. The assumption that these words are not loans is vindicated by a method developed by some of the greatest scholars of our past, to whom our generation should look up—not indeed as to authorities, but as to accomplished and conscientious masters of their craft, whose arguments deserve to be considered with the greatest attention. Indo-Europeanists and Dravidianists should work together, instead of splitting into factions of which neither pays any attention to the other's reasons for the assumptions which it makes. By uniting their efforts to find and discuss arguments—why a given word should or should not be regarded as inherited or formed from inherited elements—they will obtain results that endure. At our command we have one common, well tested method, which is neither the exclusive property nor the self-willed invention of Indo-Europeanists, but the proud achievement of linguistic research in general.

Allan S. C. Ross: *Ginger. A Loanword Study*. Oxford 1952. 74 S., 8°.

Zu einer Zeit, da die Sprachwissenschaft sich in steigendem Maße abstrakter Betrachtung zuzuneigen scheint, und man fast häufiger von 'Lehnverwandtschaft' als von Lehnwörtern usw. spricht, wendet sich die Studie von Ross mit begrüßenswerter Eindringlichkeit einem konkreten Einzelproblem zu: der Geschichte der Wörter für 'Ingwer' und der Ausdrücke, die zur Bezeichnung seiner Arten geschaffen und teilweise über weite Räume entlehnt wurden. Mit reicher sachlicher Information über den Ingwerhandel, die Herkunft des Gewürzes und die polyglotten, teilweise schwer zugänglichen Nachrichten darüber, sind sprachliche Untersuchungen verbunden, die eine Reihe neuer und interessanter Ergebnisse zeitigen. Es ist nicht die Schuld des Verfassers, wenn an einzelnen Stellen die Lückenhaftigkeit des zur Verfügung stehenden sprachlichen Materials eine unmittelbar evidente Beurteilung nicht zuläßt.

Einer der Sanskrit-Ausdrücke für Ingwer: *nāgara* (und ähnlich) ist gewiß eine Ableitung von *nagara* 'Stadt' (Ross 13ff., 22), für welches seinerzeit

Tedesco, Word III, 80—4, eine einwandfreie Herleitung aus idg. sprachlichen Elementen als möglich und, wie es mir vorkommt, höchst wahrscheinlich erwiesen hat (Ross 22 stimmt mit Burrow für dravidischen Ursprung). Aber weder eine Bedeutung 'aus der Stadt stammend' noch auch 'aus [einer Stadt, namens] Nagara stammend' läßt sich befriedigend als Grundlage für eine Ingwer-Benennung verstehen (14). Es besteht ja aber keine Notwendigkeit, von der etymologischen Bedeutung des Wortes auszugehen. *nāgara* wird gelegentlich als Gegensatz zu *āraṇya* 'aus der Wildnis stammend' verwendet, d. h. also einfach in dem Sinne: 'nicht aus der Wildnis stammend'. Ich möchte es daher für möglich halten — mehr läßt sich kaum erreichen — daß derjenige Ingwer, der nicht wild wuchs, als *nāgara* bezeichnet wurde, also der aus 'cuttings' gezüchtete, von dem M. Transylvanus sagt: *quod seminatur nobilius est* (31). Gelegentlich könnte man *nāgara* geradezu mit *nobilis* übersetzen.

Das arabische *baladī* ist in verschiedenem Sinne vom Ingwer gebraucht worden. Einmal, in Übereinstimmung mit der etymologischen Bedeutung 'indigenous', vom 'syrischen (d. h. nicht importierten) Ingwer', tatsächlich einer Ersatzpflanze (*rāsan*: Ross 12f.), zum andern mit Beziehung auf eine der von Indien importierten Ingwersorten (12, 22f.), in welcher Verwendung der Ausdruck in mehrere europäische Sprachen entlehnt wurde. Ross hebt mit Recht hervor, daß das Wort in diesem Fall keineswegs einen abschätzigen Klang hatte. Daß wir aber den Ausdruck zu interpretieren haben: 'indigenous [*sc.* to some special part of India]' scheint mir doch recht unwahrscheinlich. Die in Klammern gegebene Beifügung verkehrt ja den Ausdruck in sein genaues Gegenteil: vom Standpunkt des Arabers mußte doch eben ein 'in Indien einheimischer' Ingwer 'nicht einheimisch' sein. Man darf die Frage stellen, die ein Arabist beantworten müßte, ob *baladī* eine Ingwerart bezeichnen konnte, von der man durch indische Kaufleute wußte, daß sie nicht jeweils in der Wildnis gesammelt, sondern in Gärtnereien gezüchtet wurde und in diesem Sinne 'einheimisch' war.

Paul Thieme, New Haven

W[ILLIAM] S[YDNEY] ALLEN: *Phonetics in ancient India. A guide to the appreciation of the earliest phoneticians.* Oxford Univ. Press. London 1953. X, 96 S., 8°. 15*s*.

Das Büchlein ist gedacht als ein Führer zur Würdigung der ältesten indischen Phonetiker (vgl. Untertitel und Vorwort). Deren hauptsächlichste Verdienste sind bekannt: Eine auf Beobachtung beruhende Beschreibung oder Kennzeichnung der wichtigsten Artikulationsvorgänge und eine konsequente Ordnung der Laute des Sanskrit nach phonetischen Gesichtspunkten, die später für die Reihenfolge des Alphabets maßgeblich wurde. Wie der Einfluß der funktionellen Analyse der Wortformen durch PĀṆINI auf die westliche Sprachwissenschaft, so ist der der indischen Phonetiker auf die Entstehung unserer wissenschaftlichen Phonetik geschichtlich bedeutsam. Mit Recht hebt der Verfasser das von neuem hervor.

Was das eigentlich wesentliche Argument der Darstellung ALLENS anlangt, wäre erstlich eine ernsthaftere und gründlichere Anwendung geschichtlicher Betrachtungsweise erwünscht gewesen. Wir bekommen nicht die Meinung und die Lehren der frühesten indischen Phonetiker, abgesetzt gegen die der späteren, sondern — nach theoretisch richtigen Vorbehalten (S. 7), die in Wahrheit akademisch bleiben — eine homogen erscheinende Theorie der indischen Phonetik. In buntem Wechsel durcheinandergewürfelt hören wir in Zitaten PĀṆINI, die PRĀTIŚĀKHYA, PATAÑJALI (2. Jahrh. vor Chr.), KAIYAṬA (11. Jahrh. nach Chr.) und noch spätere. Man hat auch nicht immer den Eindruck, daß der Verfasser sich der Schwierigkeiten der Interpretation ganz bewußt war — jedenfalls hat er seine Leser, unter denen er sich auch Nichtsanskritisten vorstellt, kaum genügend darauf hingewiesen, wie oft wir hinsichtlich des Verständnisses einzelner Termini oder ganzer Diskussionen im Dunkeln tappen.

So sollte z. B. die Definition des Ṛgveda-Prāt. 2.1 *saṃhitā padaprakṛtiḥ* nicht im Licht des ganz späten Kommentars zum Taitt. Prāt. (S. 10—11), sondern in dem von Yāska Nirukta 1.17 erhellt werden. Ein wichtiger technischer Terminus wie *anupradāna* ist ganz verschieden übersetzt: S. 21, 23 als "secondary feature", S. 33 (in der Übersetzung von Ṛgv. Prāt. 13.1), 35 (in der Übersetzung von Taitt. Prāt. 2.8—10) als „emission". „Begleitende (*anu-*) Hervorbringungs[art]" (*-pradāna*) ist allein richtig, so wahr es ist, daß diese (Stimmhaftigkeit, Stimmlosigkeit, Aspiration usw.) gegenüber der eigentlichen „Artikulationsanstrengung" (*prayatna*) („Berührung" (*sparśa*) usw.) als sekundäre Eigenschaft (*guṇa*) erscheinen mag. Auch hätte der alte Irrtum, daß einzelne Grammatiker *ṛ* und *ḷ* nicht als Vokale rechneten (S. 62), nicht aufs neue begangen werden dürfen (vgl. NGGW 1935, Phil. Hist. Klasse, III, 189).

Unter den westlichen Gelehrten, die die gewaltige Pionierarbeit geleistet haben, die Texte der Prātiśākhya zugänglich zu machen und zu erläutern, leuchtet der Name W. D. WHITNEYS hervor, der seinen indologischen Fachgenossen (A. WEBER und M. MÜLLER) durch sprachwissenschaftliche Bildung und Nüchternheit weit überlegen war. WHITNEY war gelegentlich zu allzu

rascher Kritik geneigt, — das besonders in bezug auf PĀṆINI —, hat aber, auch wo er über das Ziel hinausschoß, fruchtbar und anregend gewirkt. Eine zu heftige Kritik ist immer besser als gar keine oder zu wenig. Einer Reihe abschätziger Bemerkungen gegenüber, die sich bei ALLEN finden, halte ich es doch für gerecht, WHITNEYS ganz außerordentlichen Verdienste, die sonst ins Dunkel gerückt werden könnten, besonders zu betonen — denn das erste Kapitel hält kaum das Versprechen des Vorworts, daß hier gerade WHITNEYS Pionierarbeiten anerkannt werden sollen.

Ich möchte das um so mehr tun, als ich nun gar nicht so recht überzeugt bin, daß die "reinterpretation", die ALLEN unternimmt, erweist, daß das Niveau der phonetischen Untersuchungen und Ergebnisse in den alten Texten „jenseits des vollen Verständnisses von WHITNEY und seinen Zeitgenossen war" (Preface). Ich habe vielmehr den Eindruck, daß ALLEN gewisse moderne Erkenntnisse und übermoderne Raffiniertheiten, die allerdings WHITNEY fern lagen, in die Quellen hineininterpretiert.

Ich gebe einige Beispiele: Die indischen Phonetiker wissen offenbar — so wenig wie Aristoteles — nichts von den Stimmbändern und ihrer Rolle. Es ist schlechthin ungerechtfertigt, *kaṇṭha* „Hals" oder *bilaṃ kaṇṭhasya* „das Loch des Halses" mit "glottis" zu übersetzen, wie es ALLEN, S. 33, ganz unbedenklich tut. Wie in der Musik, so ist in der Phonetik der Inder zwar oft vom Ton, aber nie von seiner Hervorbringung durch die Stimmbänder die Rede. Die an WHITNEYS Kritik geübte Kritik (S. 90) halte ich nicht für berechtigt, die Ähnlichkeit einer speziellen Behauptung einer indischen Quelle mit einer modernen Beschreibung (ibid.) kommt nur durch die falsche Übersetzung von *kha* mit "Glottis", statt mit „[Hals-] Höhle" zustande.

In der Besprechung der Tonhöhen (Akzente) (S. 87ff.) — wo ich übrigens die Erwähnung des *sannatara* (Pāṇ. 1.2.40) vermisse — wird Bezug genommen (S. 89) auf PĀṆINIS Definition (1.2.32), daß die erste Hälfte eines *svarita*-Vokals „hoch", die zweite „tief" gesprochen wird. PĀṆINI redet hier — nach ALLEN — "probably" nicht in phonetischer, sondern in einer Art phonologischer Terminologie "that is prophetically redolent of Prague." Es ist kein Versuch gemacht, dieses "probably" zu begründen, es scheint lediglich dem Wunsch entsprungen, PĀṆINI aus einem Grammatiker in einen Propheten zu verwandeln, der einer bestimmten, modernen Schulrichtung die Wege zu ebnen gekommen wäre. Ich teile diesen Wunsch nicht und bin in meines Herzens Herzen — wenn ich subjektivem Denken subjektives Denken entgegensetzen darf — durchaus der Auffassung, daß TRUBETZKOY für PĀṆINI von weit geringerem Interesse gewesen wäre als WHITNEY, der seinerseits viel mehr, als er ahnte, Geist vom Geiste PĀṆINIS war.

Für unser Verständnis der Anschauungen der indischen Grammatiker ist es von jeher verhängnisvoll gewesen, wenn wir unsere, von den griechischen und lateinischen Grammatikern stammende Terminologie in unsere Übersetzungen hineingetragen haben. Vor allem dann, wenn es sich um Termini handelt, die für uns nicht nur Etiketten sind — wie z. B. „Akkusativ" — sondern einen unverkennbaren Sinn haben, wie „Deklination" oder „Buchstabe".

Um den grammatischen Terminus *varṇa*, der in einem ganz präzisen Sinn gebraucht wird, zu erläutern, kann man m. E. gar keinen unglücklicheren Ausgangspunkt wählen als die Lehre Priscians von *nomen*, *figura* und *potestas* der *littera*. Das ist ja gerade der tiefgreifendste Unterschied zwischen der

indischen und antiken Sprachlehre, daß die antike τέχνη γραμματική nicht nur dem Namen nach, sondern in ihrem Wesen auf dem Schriftbild, die indische Lehre dagegen gänzlich auf dem gesprochenen Wort aufbaut, worüber sich auch ALLEN nicht im Irrtum befindet. Die kunstvolle Diskussion S. 13—16, die schließlich darauf hinausläuft, daß wir *varṇa* mit "letter" übersetzen sollen, ist, allein schon von ihrem Resultat aus beurteilt, verfehlt. Die Übersetzung von *varṇa* mit "letter" führt, da nützt alles nichts, in die Irre. Es handelt sich bei *varṇa* nie um einen geschriebenen Buchstaben, es ist auch nicht richtig, daß jedem *varṇa* ein „Buchstabe" entspricht, oder auch nur jedem Buchstaben ein *varṇa*. *varṇa* ist andererseits auch nicht ein einzelner „gesprochener Laut", noch auch ein „Phonem", sondern bezeichnet eine Abstraktion, die keine linguistische Wirklichkeit hat: *varṇa* „Farbe, Gattung" benennt speziell eine „Lautgattung". Z. B. *avarṇa* ist „die Gattung der *a*-Laute (d. i. *a*, *ā* und *ā3*)", z. B. *k*, *kh*, *g*, *gh* und *ṅ* sind *savarṇa* „von gleicher Gattung", weil sie alle am Velum artikuliert werden.

Die Frage orthographischen Einflusses auf die alten indischen Phonetiker und Grammatiker wird (S. 15) mit Recht abgelehnt. Es sei nur kurz bemerkt, daß die Unsicherheit, mit der ALLEN dem Problem der Rolle der Schrift für PĀṆINI gegenübertritt, nach meiner Auffassung unberechtigt ist. Er zitiert nur GOLDSTÜCKERS (1860 n. Chr.), wie er selbst sagt "unsatisfactory argument": offenbar hat ihm der Mut gefehlt, zu meinen Erörterungen *Pāṇini and the Veda* 120—130 (1935) positiv oder negativ Stellung zu nehmen. Ich bin der Ansicht, daß das unbedingt nötig gewesen wäre.

Die Darstellung ALLENS ist geschickt, gefällig und interessant. Sie wird, hoffentlich, das Ziel erreichen, Fernstehenden eine Vorstellung und einen Überblick zu geben. Ihre Fehler: Mangel an ernstlicher historischer Unterscheidung und eine zu optimistische und ungenaue Interpretation der Einzelaussagen, mußte ich mich verpflichtet fühlen, hervorzuheben. Der Spezialisten, die ihr eigenes Urteil sprechen lassen können, sind auf diesem Gebiet zu wenig. Es besteht die Gefahr, daß man sich allzu sehr auf die Aussagen ALLENS verläßt, die in wesentlichen Punkten der Korrektur bedürfen, wie ich an Beispielen gezeigt habe. PAUL THIEME, New Haven (Conn.)

Études védiques et pāṇinéennes. By Louis Renou. Tome I. (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, fasc. 2) Pp. 130. Paris: E. de Boccard, 1955.

Within the vast and diversified mass of Sanskrit literature two items stand out by reason of their supreme importance for the development of Brahmin culture, of their intrinsic interest for the study of man, and of their exceptional difficulty: the Rigveda and the grammar of Pāṇini. Among the very few Western scholars who, in our time, have had the courage and faith to concentrate their efforts on both these subjects which by their peculiar character hold out the promise of most rewarding discoveries as well as the threat of possibly wasted effort, Louis Renou has eminent and widely acclaimed merit. The sum total of his work, which is of considerable bulk, could not be omitted from an account of the results obtained by Vedic and Pāṇinean studies during the last thirty years. More than anyone else Renou has spared no pains to provide future research with useful and highly efficient tools; he has added to our factual knowledge, contributed to our understanding, and deepened our insight by a great number of works, known to every Indologist. As one of his closest neighbors in the field, I owe him a special debt of gratitude, which I should not deem necessary to emphasize—because it is so obvious. However, among neighbors there is also a clear realization of differences. Our differences concern certain details, some general views and even some methods of approach. In discussing them it is my aim to remove them. By measuring a gap wherever it exists, I intend—not to deepen it, but—to find a means of making it possible to bridge it and to bring our views into harmony. Should this prove impossible, I trust that a clear presentation of a given divergence of opinion will help others to find a synthesis or an altogether different solution. We are groping our way from darkness to light in an intricate maze, where errors are unavoidable but may be turned to benefit by examination and argument.

The *Études védiques et pāṇinéennes* which Renou now lays before us, investigate diverse subjects of Vedic and Pāṇinean interpretation. They are held together more than by anything else by the particularly thorny nature of the problems chosen for discussion. The first three chapters may be said to be devoted to the art of the Rigvedic poet: Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda (p. 1-27), Le problème de l'ellipse dans le Ṛgveda (p. 29-43), L'hypercharactérisation dans le Ṛgveda (p. 45-69); the two following deal with questions of higher criticism raised by peculiar features of two other vedic works: Les parties en prose de l'Atharvaveda (p. 71-90), Remarques sur la Chāndogya-Upaniṣad (p. 91-102); the last one studies a special procedure of Pāṇini's in connection with the delicate question of his "predecessors": Les nipātana sūtra de Pāṇini et questions diverses (p. 103-130). There follows an index of the words commented upon. None of these studies makes light and pleasant reading, but each will prove highly rewarding to the attentively analyzing scholar who looks for more than conveniently formulated opinions. The subject of the last chapter is technically the most intricate of all. Nevertheless, the way in which it is treated appears to me to be outstanding by its lucidity and the clarity with which it brings out the author's point of view.

Nothing short of a serious and thorough discussion could do justice to any of these six investigations. I shall limit myself, on this occasion, to

a few remarks on the first, which must be studied side by side with an earlier paper of Renou's of the same title in *Studia Indologica Internationalia*, I (1954), pp. 1-12 (cp. Renou's note on p. 1 of the *Études*). It focuses attention on a subject of momentous significance: "the powers of speech in the Rigveda."

The character of Rigvedic religion is not fully defined by the character of the gods in whom the poets believed. It is, naturally, a necessary enterprise to describe these gods, to investigate their prehistory, and to try to establish their mutual relations. Inquiries of this kind tend, however, to leave out of account or, at any rate, to keep somewhat obscurely in the background one highly essential feature of the poet's faith: his belief in language as manipulated in his poetry. The poetry of the RV is sacred poetry not alone because of its sacred themes, but also, and emphatically so, because of its own transcendental quality, which is bound up with its esoteric form. Within certain, well defined but by no means narrow, limits the technique of the poet is "its own end" (Renou p. 26).

Vedic speculation starts with speculation on language. The word of the *ṛṣi* is loaded with irrational power, it is 'the friendly ruler of the gods' (§ 1). It derives this power partly from its origin, which is the *dhī* f., the 'thinking,' i. e. the miraculous intuition of the poet (§ 3), by which he is 'lighted up' and made to 'glow,' by which (RV 6. 9. 6) 'his ears fly asunder,' 'asunder his eye, and the light that is placed in his heart': 'his mind roams far away and he does not know what he is going to say, what he is about to recognize' (§§ 3 and 6). Designated by feminine nouns, the poems have the appeal or, rather, the irresistible charm of women and their life-producing properties; they are compared or, rather, identified with cows—something that carries, in India, implications of considerable depth (§ 7). An essential element of the poet's speech is its secretness: to the non-initiated it is inaccessible as to its content and form (§ 8). It reaches its highest level in the speculative riddle, in which the poet's formulation (*brâhman* n.) appears in its most paradoxical and mysterious, hence most efficient, shape (§ 10). Highly valued as the gift of intuition (*dhī* f.) is, it is not sufficient. Between this 'germ' and the finished poem there must intervene a strenuous effort: the difficult process of formulating the esoteric insight, of finding a way to project the thought into a language able to reach the ears of the gods (§ 11), that is: a kind of speech that is distinguished from ordinary talk by its purity and beauty. This language can be produced only by purposeful fashioning, by a 'yoking': it is an artisan's piece of work, often equalled to a chariot or to a web representing colorful figures in intricate patterns (§§ 13, 14). It is the result of a poetic technique, clearly grasped as such (§§ 13-15). It has to prove its strength in combats (§ 16), often in rival competitions, described as battles or, more peacefully, as races (§ 17). The most sublime realisation of the power of speech is an act of creation: it creates names and, with the names, things (§ 18). In RV 10. 71 sacred speech is glorified as the outcome of the purifying activity of sages of old and extolled in explicit, though, unfortunately, not always perfectly understandable, terms (§ 20). It is an 'ocean' in the heart of the poet, a 'flood,' I should say, that will never dry up, that is in perpetual, often violent, motion, and that is the inexhaustible, eternally surging well of life: as all living things depend on water, the universe depends on the poet's speech. It is ghee, the quintessence of life-giving milk. It is related to, and closely associated with, the soma, which inspires it and which it equals in that purity which is brought about by the sacred effort of priest and poet (§§ 21-23).

Renou is undoubtedly right when insisting that such and similar ideas, which the poets cherished with respect to their language, must be borne in mind when we attempt to understand any particular verse or hymn of the RV. They form a backdrop against which even plain and simple objects take on a peculiar hue: the face value of what the poet says is tinted by what lies behind it. Poetic imagery when looked at in this way seems to turn into allegory (§ 23), ambiguous or grammatically obscure constructions seem to reveal themselves as deliberately chosen as a means of "masking," in a mystifying manner, the poet's real intention (*Studia Indologica*, I, p. 2).

My short survey is, of course, not meant to replace Renou's exposition, which must be studied for its own sake. Renou gathers, coordinates, and often newly illuminates a widely dispersed evidence, on which everybody should form his own judgment. Besides, I have omitted a number of points that did not seem to me immediately convincing, but may seem so to others. Finally, I have to confess that I have not altogether refrained

from looking at Renou's material from my own viewpoint or, if you want, against a somewhat differently colored backdrop.

There is in Renou—and even more so in Geldner, whom Renou follows more closely than I should find it possible to do—an unmistakable tendency to secularize the RV, to make, in this instance, the 'powers of speech' a convenient weapon by which one poet defeats the other. If the poet's speech (*vāc* f.) is to be made 'powerful, strong' (*iṣirá*, etymologically = Gk. *hierós*) by Bṛhaspati (RV 10.98.3), Renou thinks with Geldner that the poet wants it to be "schlagfertig": 'ready-tongued, quick at repartee' (p. 9 n. 2). The poems of the RV are, it would appear, meant chiefly for "literary contests" (joute littéraire p. 18, p. 11 n. 1; joute poétique p. 5; joute oratoire p. 14 n. 1, p. 19), the poet's major concern (le souci majeur du poète p. 18) is his victory in such a contest, because it secures his future (p. 18); in composing his poetry he thinks of the exigencies of the 'lutte oratoire' (p. 26). If he 'trembles' (*vip*), it is not in the ecstasy of his inspiration—described e.g. in RV 6.9.6,—as Renou in *Studia Indologica*, I, p. 6 still maintained with an impressive argumentation, against which I should not dare to back my own interpretation of *vip* as given in *Fremdling im Rigveda*, p. 43, n. 1; his trembling is due, rather, to an anticipation of the 'rigeurs de la lutte,' i.e. the severe requirements of the rhetorical fight for which he has to prepare his 'thèmes littéraires' (p. 25). Renou does not tell us explicitly on which occasions these "contests" are supposed to have taken place; at least not now. In his former paper (*Studia Indologica*, I, p. 1), they are said to have accompanied the great sacrifices, an assumption not capable of strict proof, as he hastens to add. I, myself, belong to those who would feel rather hesitant to admit it even as plausible, and should hesitate yet more strongly to consider the whole of the RV as the product of such—admittedly unverifiable[1]—contests.

The longer I study the RV, the more strongly I feel the urge to look for a serious, genuinely religious content in its hymns. There is an overwhelming prima facie evidence that the poetry of the RV in the bulk—and certainly as far as its oldest layers are concerned,—was meant to accompany sacrificial rites, just like the Yäšts of the Avesta, to which it bears a specially close relationship. Above everything else, I should think, we have to acknowledge and to take into account the poet's deep conviction that it is his poem which renders the sacrifice efficient. If, for example, the poet says (RV 10.116.5c): 'I (the poet) give thee (Indra), the vigorous one (*ugrá*), force (*sáhas*) and strength (*bála*),' he is, I maintain, in right earnest. He believes—why should we doubt it?—in the reality of Indra's natural vigor (*ójas*) and no less in the reality of the power of his poem to lend Indra additional 'force in overwhelming' (*sáhas*) and 'strength in resisting' (*bála*) the enemies (*śátru*). Where there are contests they are, again by prima facie evidence, contests of rivaling ritual prformances and of rivaling word power accompanying rivaling rites; they are not—as far as prima facie evidence goes—matches of artistic dexterity and literary cleverness. Art, in the RV, is a means, not to show the poet's "brillancy of mind" (Geldner, correctly refuted by Renou p. 6), nor to win a prize for literature ("le succès dans

[1] In his interpretation of RV 10.116.5, which he considers important within the context of the "lutte" or "joute littéraire," Renou leans (p. 19) rather too confidently on the term *vigadá*, which he translates by 'dispute' and declares to be "inambigu." The word is a hapax legomenon, left untranslated—wisely so, I should say—by the PW. It lends itself to a number of conjectures, all of them quite beyond strict verification. If derived from *gad* 'recite, speak' (not in the RV), it may, of course, mean 'dispute,' but equally: 'diverse (diversely directed) recitation' or 'wide (widely heard) recitation' (cp. e.g. Rām. 2.35.15 *loke vigaditaṃ vacaḥ* 'a saying (proverb) diversely (or: widely) recited in the world (among people).' It may, however, just as well, belong to *gada* 'disease.' I refer to Rigvedic *agadá* 'without disease' and the vocative *vigada* in AV 5.22.6, established by Whitney and convincingly interpreted by Lüders, *Philologica Indica*, pp. 435 f., as 'surrounded by diseases' (bahuvrihi), further to Avestic *gaδa* and *apagaδa* in Vend. 21.2 (Bartholomae, *Wörterbuch* col. 488 translates 'Verderben, Unheil'). I should, then, consider as at least possible that *vigadéṣu* in RV 10.116.5 means: 'in diverse diseases; when there are diverse or widespread diseases' ('when we are threatened by epidemic diseases caused by evil demons or sorcerers'). In the interpretation of the whole verse I should, however, rather take as cue words *yātujú* (b) 'sorcerer,' *śátru* (d) 'enemy,' *ví . . . vṛśca* (d) 'tear asunder.' Renou is most probably right that it is not a question of a 'combat sanglant.' But the verse really does not look like a 'lutte pacifique propre aux poètes,' a 'joute oratoire' either. All cues point to a battle of Indra, strengthened by the poet's words (c), against the [evil spells of] sorcerers or demons.

la joute littéraire" p. 18), but to work efficient magic. The greater the art, the more powerful the spell.[2]

My views are, of course, determined in their direction by those of H. Lüders, as argued in his *Varuṇa*, I (1951). In fact, so deeply am I convinced of the soundness of the main contention of this work, that I find it difficult, if not impossible, to discuss the 'powers of speech' in the RV without referring to the belief in the magic power of spoken truth, as presupposed and—I am convinced—firmly established by Lüders. It is this belief, traceable in explicit references in the RV, in Vedic literature in general, in classical Sanskrit and Pali, further in the Avesta and in magic practices all over the world, that forms, as I should view it, the cornerstone of the edifice of speculations and theories built by the Rigvedic poet around the concept of language.

Renou, obviously, is by no means convinced by Lüders. His presentation conveys an almost inaudible, but none the less fully intelligible refusal to consider Lüders' ideas as of serious bearing on his theme. Renou never mentions Lüders' name: cum tacet, clamat. Now, there is more involved here than a disagreement on the translation of the term *ṛtá*, which, according to Lüders, should be 'truth' and nothing but 'truth.' For Renou admits implicitly and without any qualms that *ṛtá* MAY be rendered by 'truth': RV 9.73.9 *ṛtásya tántus . . . jihváyā ágre* "Le fil du Vrai (discours) . . . sur la pointe de la langue" (p. 26). It is rather a question of the meaning of "translating." Since I do not think that the reference given on p. 21 in n. 2 settles the issue, I shall make a short comment on the principles involved, without entering into a discussion of the correctness of translating *ṛtá* precisely by 'truth.'

When commenting on Geldner's translation of *dhiyâ* "mit Kunst" (p. 3), Renou remarks: "on devra tenter de restituer partout le sens initial," which he defines as "intuition (poétique)."

I am in full and enthusiastic agreement with this principle. It is precisely this agreement that precludes my agreeing with Renou's comments on *ṛtá* (§ 19 p. 21 f.). In the beginning of the paragraph he confesses to the belief that "l'idee première" of *ṛtá* is 'order,' 'law'; at its end he thinks *ṛtá* contains "en dernière analyse" nothing more definite than the quite general notion of 'sacred' ("rien de plus que la notion très générique du 'sacré'"); in the short discussion framed by these two statements he translates the word *ṛtá* by: "la conformité à un canon poétique," "parole sacrée," "le-don-de-la-parole," "don oratoire," while he renders *dhārâ ṛtásya* in RV 1.67.6 by "composition poétique visionnaire" (cp. also his translation of *ṛtásya tántus* in RV 9.73.9 by "le fil du Vrai [discours]," quoted above); Renou then concludes: "Le mot *ṛta* démontre la vanité de toute traduction unilatérale des termes essentiels du RV."

I am afraid Renou's discussion has convinced me of just the contrary: that it is vain to entertain any hope of stepping out of the circle of altogether subjective guesswork as long as we do not (as Renou, when treating of *dhī* f. (p. 3), claims is our duty) "try to restore the initial meaning everywhere."

Our great and elementary difficulty is, of course, that in so many instances we do not know "the initial meaning" (le sens initial), the "acception authentique, linguistiquement valable" as distinguished from "values which are just underlying and figurative" (des valeurs . . . simplement sous-jacentes et figuratives, p. 11). Our first step must, then, be to hazard a conjecture as to what might be a likely "initial meaning."

The best prescription to be followed in this attempt to make a likely conjecture has been given, I think, by M. Bloomfield: "In the interpretation of a term that figures prominently in the mystic-hieratic sphere of the Veda"—that is, in Renou's words: of one of the "termes essentiels du RV"—"it is peculiarly necessary to search for its uses outside that sphere . . ." (*JAOS*, XIX, pp. 13 f.) I emphatically identify myself with Bloomfield's belief "that the way to get at the prose central idea of a word"—that is, in Renou's terms: "l'idee première," "le sens initial," "l'acception authentique, linguistiquement valuable"—"is to consider first passages which are not enveloped in" what Bloomfield called "the Vedic haze" *JAOS*, XLV, p. 159).

There is one, and only one, method available for establishing the correctness of our conjecture. It

[2] I might formulate: "Rigvedic art may be described as a sort of artistic magic, or magical art," adapting, for my own purposes, Edgerton's characterisation of Vedic philosophy, given on p. 106 of his paper "The Upaniṣads: What do they seek, and why" (*JAOS*, IL, pp. 97-121), which I am inclined to consider as of the most fundamental importance for the understanding of all Vedic literature.

is in the nature of an experiment. The presumable "notion initiale," the "central idea," for which we have to find a name in our language, has to be put to the test as to whether it is recognizable in all the passages of the RV where the word naming this notion occurs, and whether, consequently, one single expression can be used when translating this one single word in all the different contexts. By "one single expression" I do not mean necessarily "one single word." We may translate e. g. *gada* by "sickness, illness, disease," but we are permitted to do so only if it is possible to keep to these three words in all the different contexts, that is: these words must center round one single idea which may be called by different names in our language.

This method is nothing else but the application of the principle established and fought for by Abel Bergaigne when he attacked "l'interprétation pittoresque," which, at that time quite correctly, he attributed to "l'école allemande" (*Études sur le lexique du Ṛig-Veda*, p. i). His principle, he said, "consiste tout simplement à laisser aux mots leur sens ordinaire" (*o. c.* p. 105), that is what Bloomfield called "the prose central idea." It is Bergaigne's principle that has been followed by H. Oldenberg, M. Bloomfield and H. Lüders. The value of every single line I myself have written on problems of Vedic lexicography and exegesis depends entirely on the validity of this principle. I shall yield to any argument which shows that I have not been true to it. I am unable to accept any argument which denies it or makes light of it.

Translations that are meant to prove the "sens initial" of a word by applying Bergaigne's principle can, of course, not be idiomatic; they can not aspire to any literary merit. They will be gracelessly, crudely literal. But they are the only ones that can serve as a basis for valid inferences which are more than personal opinions. They will be bare of that "fictitious beauty" of which M. Bloomfield spoke (*JAOS*, XIX, p. 13) with reference to Grassmann's translation and of which I am speaking now with reference to Geldner's. But, though not beautiful themselves, they will be a step—only a first step, to be sure, but a safe one—towards appreciating the original, "which after all has a beauty of its own" (Bloomfield, *l. c.*). They can be no "high-fidelity" renderings, giving the full quality of the orchestral tone by registering all the subtle overtones and echoes heard at the actual performance in the concert hall. They are ordinary record renderings which strive after the plain and obvious merit of reproducing accurately the bare tones, phrases, and chords. How are we to render the overtones and echoes when we do not know the tone itself? We cannot even argue about them.

In a felicitous expression Renou speaks (p. 26) of the "pénombre" in which the "values" rest that he has been trying to expose to the light. It is his great merit to have drawn our attention forcibly to the "pénombre" created by the poets' ideas on language and speech and to the importance of the values that may be half-hidden in it, and to call upon us to sharpen our senses for the attempt to penetrate that "pénombre" and to discern those values.

On the nature of this "pénombre," however, he and I appear to be in disagreement. In my opinion, it is the shadow thrown by a word in the light of the context of the poets' thoughts and utterances. It is not part of the word itself and cannot be substituted for it. As long as we have not discussed the object, we cannot validly interpret the shadow. The shadow, by its very nature, changes its size and shape continuously, which indeed is illustrated by Renou's attempts to "translate" the values suggested by *ṛtá*. The object remains stable, in which light ever it may appear. It is of the "shadows" and not of the meanings of the words that I should say with Renou (p. 6) that they constitute a problem which is not of a purely linguistic order. When rendering a single linguistic sign of the original by diverse uninterchangeable linguistic signs in a translation, we turn a difference of looking at things into a difference of expression, we introduce a "purely linguistic order," where there is none. We repeat the mistake of Roth and Grassmann, clearly recognized by Bergaigne, "to complicate the vocabulary in order to simplify the sense of the hymns" (*Religion védique*, I, p. iv): "Cette substitution au sens véritable d'un mot du sens qu'il suggère à côté du sien propre est fréquente chez Mm. Roth et Grassmann. Or on voit que l'effet de cette substitution peut être, non-seulement d'altérer le tour de la pensée védique, mais d'enlever aux formules mythologiques leur signification la plus intéressante" (*o. c.*, p. vii, bottom).

A word is defined by its formal, grammatical features and those traits of usage that are common to all the contexts in which it appears. We must find out these features and traits by linguistic procedures of analysis that are, and must be, ap-

plicable to any language which is yet fully or partly to be deciphered. This linguistic analysis is quite independent of our views as to the religious and other ideas expressed by the text. The abstract content—"la notion linguistiquement valable"—of words like *ṛtá, arámati* (p. 1 f.), *púraṃdhi* (p. 4 n. 1) is without relation to a possibly peculiar psychology of the Rigvedic poet. But I should not care to discuss it without referring for example to their correspondences in the Avesta: *aša-, ārmaiti-*, and *pārəndi-*. A man's "Weltanschauung" is not in the words he has at his disposal, but in the way he uses them.

The "shadow" is a matter of the interpretation of the context. However essential a feature it may be in a given utterance — and doubtlessly is throughout the RV,—it does not change the nature of the object. The "shadow" must be taken care of not by the translation, but by a commentary or a commenting paraphrase attached to it. A translation—I am speaking of a philological translation, which is meant as an argument—has to make clear what, in our opinion, the poet says, a commentary what, according to our interpretation, he may think.

Geldner's translation, which professes to be a "philological translation" (Begleitwort) shows, yet more distinctly than Renou's renderings, the additional danger that the "shadow" we perceive may not even be due to the context, but to the lamp of our own intelligence. More clearly perhaps than Renou can be expected to do, I hear in some renderings of Geldner's overtones of their own that call to mind unfortunate associations with the Nuremberg master-singers and the minnesingers' tournament of song on the Wartburg.

I, for my part, shall always try to follow, if not the letter, yet the spirit of Abel Bergaigne's Rigvedic investigations. I often happen to accept the letter of Geldner's translation, but I cannot adopt its spirit. I do not say this lightly, for, in my student days in Göttingen, I was brought up in the tradition of Geldner. I am a convert to Bergaigne. And now, when reading Geldner's translation and comparing what Geldner says with what the *ṛṣi* says, I feel ever so often reminded of that well known scene in Goethe's Faust (Akt 1, Studierzimmer), where Faust is translating the beginning of the Gospel according to St. John. Having before him the Greek text: *En arkhêi ên ho logos*, he "confidently writes" ("und schreibe getrost"): "Im Anfang war die Tat."

PAUL THIEME

YALE UNIVERSITY

Louis Renou, Terminologie grammaticale du Sanskrit. Paris (Bibliothèque de l'École des Hautes Études nos 280, 281, 282). H. Champion, Paris 1957. XI und 424 S.

I

Louis Renou's *Terminologie grammaticale du Sanskrit* was first published (in three parts) in 1942. It has now (1957) been republished (in one volume). That this was necessary shows how welcome the work was, and not only to the few specialists in the field of Indian grammatical literature. It is indeed an extremely practical tool, to be used and appreciated by the many Indologists who will incidentally come across grammatical terms and idioms, difficult or impossible to understand for anybody not familiar with the technical intricacies of strictly grammatical treatises, no less than by the specialists, to whom it has proved again and again a rich source of valuable information on terminological usages,

their distribution, and their discussion in various Indian and Western works—as I may testify from my own experience.

It is only the specialist who can fully realize the difficulties of the task of giving a survey of Sanskrit grammatical terminology in the form of a relatively concise dictionary such as Renou's *Terminologie* is meant to be. It is he who will join admiration to gratitude. At the same time, it is the specialist who will feel it his duty to look at a work that is intended as a practical tool from a theoretical point of view also, and to ask the questions whether and how it might be improved upon.

The history of Sanskrit grammatical literature, of which Renou himself has given a brief yet extraordinarily informative account in his *Durghaṭa-vṛtti* I (1940) pp. 5—44, may be viewed as a huge battle. Every single author examines the formulations and views of his predecessors, to either accept or reject them. The very first work on Pāṇini's grammar that we possess in its entirety—Kātyāyana's *Vārttika*—is an investigation into the formulations of Pāṇini, discussing with arguments their bearing and questioning or establishing their correctness. Kātyāyana's critical approach has given its orientation to all future research on Pāṇini in India: it is never meant to provide a simple explication, much less as a historical explanation, but is always a scholastic interpretation executed with a view to obtaining a comprehensive and finally valid doctrine in a flawlessly accurate verbal presentation. If not always, then to a very great extent, the discussion is concerned with terms, and the arguments are definitions. The interest that with Pāṇini is focused on the facts of the language shifts to an interest in the logical correctness of the grammatical rules and the teaching procedures. The art of observing and analyzing linguistic facts is replaced by the art of making subtle logical distinctions; the practical attempt at an adequate description by theoretical debates on descriptive terminology. The history of Pāṇini interpretation is largely a history of terminology; the history of the terminology reflects the development of linguistic analysis into a branch of scholastic logic.

The terms collected in Renou's dictionary represent a great variety of types. An alphabetical arrangement of the different items—demanded by practical considerations—excludes classification. Theoretically we might classify either

a) according to content: for example, designations of purely linguistic facts, like the names of such concepts as 'vowel' (*ac, svara*), 'consonant' (*hal, vyanjana*), 'ending' (*vibhakti, sup, tiṅ*), 'stem' (*anga*), 'suffix' (*pratyaya*), 'additional element' (*āgama*), etc. etc.; designations of grammatical functions like 'grammatical object' (*karman*), 'agent' (*kartṛ*), 'future' (*bhaviṣyat*), etc. etc.; expressions used in the definition of such facts and functions, like 'articulative effort' (*prayatna*), 'place of articulation' (*sthāna*), 'effecting the action [of the verb]' (*kāraka*), 'intention of the agent' (*kartrabhiprāya*), etc. etc.; expressions referring to modes of

teaching, such as 'heading' (*adhikāra*), 'general rule' (*utsarga*), 'exception' (*apavāda*), 'suggestive procedure' (*jnāpaka*), etc. etc.; general scholastic and specific logical terms like 'interpretation' (*vyākhyāna*)[1]), 'infer by syllogism' (*anu* + *mā*), 'positive concomitance' and 'negative concomitance' (*anvaya* and *vyatireka*), 'instrumental cause' (*nimitta*), 'relational arrangement' (*samavāya*), etc. etc.; or

b) according to historical origin: for example, terms created, defined, or used by Pāṇini; terms created, defined, or used by phoneticians or etymologists and introduced into the usage of the Pāṇinīyas by later authors, starting with Kātyāyana; terms created or used by scholars discussing Pāṇini from a logical point of view; terms created or used by authors of later grammars intended to give the essentials of Pāṇini's grammar in a simplified form (like Candragomin's grammar).

Renou's arrangement involves an attempt at a classification of the second order insofar as the third part of his work (pp. 357—541) is reserved for terms met with in treatises dealing with phonetics (*Śikṣā*), Vedic *sandhi* (*Prātiśākhya*), and etymology (*Nirukta*), which do not immediately depend on Pāṇini's grammar. It is rather in the nature of a compromise between what would be desirable theoretically and what is feasible practically. As such it is, I fear, less satisfactory than a purely mechanical arrangement would have been. I shall offer a few further comments on this point later on (in section III).

A theoretically satisfactory treatment of the single items would consist in a) showing each expression in its typical contexts, b) explaining the origin of its technical usage by relating it to its nontechnical one, and by defining the place the expression holds within the associative system of the language, c) delineating, where necessary, the history of the technical usage.

It is obvious that this goes far beyond the scope of a dictionary. With modest and wise reserve Renou states as his aim "à définir et à illustrer au moyen de phrases charactéristiques, d'axiomes, d'exemples, les termes techniques qui sont en usage chez les grammairiens sanscrits", which about covers what I stated as task a). Explanations and historical delineations, where they are given, are incidental in Renou's dictionary; the 'definitions' are essentially attempts at rendering context values. The trouble is that the theoretically separable tasks often cannot be separated in practice.

I am thinking, for example, of the 'definitions' of *vṛtti-* f., following upon the 'definition' of the root *vṛt* as 'valoir': pp. 290f. 'signification' d'un mot; 'glose littérale' (par opposition à *bhāṣya*); 'validité'; 'teneur' d'une règle; 'mode, tempo' de prononciation; 'application (des règles)' de la grammaire, etc., and again p. 501: 'traitement' d'un phonème; 'usage,

[1]) On the history of this term and its implications, cp. now Thieme, 'The interpretation of the learned', *Belvalkar Felicitation Volume* (1957) pp. 47—62.

pratique autorisée'; 'progression' d'un ton musical au ton suivant; 'modalité d'un mot, son sens'; 'formation', etc.

We are ready to admit that each of these expressions makes sense when used in translating certain contexts or context types (indicated through examples by Renou). Yet we feel somewhat dissatisfied. This on two scores.

As linguists we should like to recognize a relation between the different usages for which we have been given formulae. Surely there must be some central point or at least some central domain from which those apparent jumps, now to 'glose littérale', now to 'teneur' d'une règle, now to 'application (des règles)', now to 'mode, tempo' de prononciation, etc. etc., become possible. Even with respect to the language of the *Ṛgveda* I should be in no position to accept Renou's characterization: "Le vocabulaire n'est que partiellement 'sémantisé'" (*Hymnes spéculatifs du Veda* [1956] p. 7); much less shall I be ready to look at the language of the grammarians in this way.

As interpreters we find that the smoothly reading translations we get by inserting the values given in such an enumeration do not really help us. Our final aim is not to obtain a rough idea of what a particular author is talking about—which might be done by turning his idiom into an idiom of our own,—but to find out why precisely he is expressing himself in a particular way. We assume that the manner in wich he uses his terms reflects a manner of looking at things. Our problem is why he should not distinguish e. g. between 'application' and 'formulation' (teneur) of a rule, when we might have done so, but should use the one expression *vṛtti*. This issue is evaded by assigning heterogeneous 'meanings' to *vṛtti* and thus complicating the vocabulary; we have a chance of coming to grips with it by 'simplifying' the vocabulary and presupposing a complexity of the ideas, in other words: by following the principle that Bergaigne established for the *Ṛgveda*[2]) in interpreting the grammarians too. We believe, with Bergaigne, that we can make apparent the spirit only by keeping to the letter.

With all this we are, of course, in the middle of an awkward situation that faces every translating lexicographer. His task is to give generalizing formulae: he can fulfil it only after particularizing interpretation. A generalizing formula establishes an abstract meaning—strictly speaking, it arrives at a construct; a particularizing interpretation attempts to explicate concrete situations—strictly speaking, it arrives at indefinable values. The danger of a lexicographical presentation—in particular that of a special dictionary—is that the explication of a concrete situation may appear as an abstract meaning and that the abstract meaning may not appear at all. A value cannot be given as a formula, a construct cannot be formulated by enumerating values. I am confident that we all are

[2]) *Religion Védique* I (1878) pp. IVff.; *Études sur le lexique du Rig-Veda* (1884) pp. IIIff.

in agreement as to the principles of the situation; yet I am afraid we often misunderstand it in practice. As a result, the unavoidable shortcomings of a dictionary, which can never make apparent quite adequately the semantic system and is always only 'partiellement sémantisé', are blamed on the vocabulary of the language. If we properly understand that a dictionary is, by practical necessity, the result of a compromise procedure, that it contains, without clearly distinguishing them, abstract formulae side by side with attempts at describing values—then, and only then, shall we able to use to full advantage and without danger of being misled a work like Renou's *Terminologie grammaticale.*

The difficulty has an eminently practical aspect, too. Describing context values presupposes a correct understanding of the contexts. It is no secret that all too often we are, as yet, far from a final comprehension when it comes to the interpretation of a Sanskrit grammatical text. We must, then, look upon this particular dictionary in the same way Bergaigne looked on the Vedic part of the Petersburg Dictionary: "C'est un essai, essai magistral sans doute, mais simple essai . . .", and, again with Bergaigne, we must guard against the danger of an essay consolidating into an authority. I may seem overapprehensive in this respect, yet I cannot help feeling somewhat uneasy when reflecting on the fact that Renou's *Terminologie* was reprinted after 15 years without any change. Is this not a symptom of that consolidating process having already started? If so, the blame must be put less on Renou than on those specialists in Indian grammatical literature—inclusive, of course, of myself—who have not, as far as I can see, offered any significant constructive criticism on the first edition, not even a proper encouragement to perfect it. They can plead the unrest of the times and particularly unfortunate conditions for quiet work; the fact remains. Hence, every word of criticism voiced now should be accompanied by the clear realization that Renou was left to do his task singlehanded and without any assistance from his fellow workers.

II

If I had to compose a lexicographical article surveying the use of *vṛtti-* by the Sanskrit grammarians, I should start by defining its precise situation within the grammatical and lexicographical system:

"*vṛtti-* f.: abstract noun naming the action of the root *vṛt* 'turn, revolve', used in the sense of a) turning into something, b) appearing in turns, turning up, c) being in a turning motion, moving in turns, proceeding (by turns/steps)."

Only then should I describe the special usages met with in grammatical works, getting the following schematic outline:

"*vṛtti-* f. is used:

a) α) as a designation and then as a name of certain works, like the *Kāśikā*, that—by paraphrasing—'turn' Pāṇini's abstract formulation

into syntactically complete and understandable sentences (Renou: glose littérale);

β) as a designation of abstract procedures through which, supposedly, one expression or sound 'turns' into another one (Renou: application des règles de la grammaire, traitement d'un phonème, etc.[3]);

b) as a designation of the fact

α) that a word or a functional element 'turns up' (in speech) when a certain purpose (*artha*) is given—amounting to 'being used [in a certain sense or with a certain function]' (Renou: signification d'un mot, fonction grammaticale);

β) that a whole rule or an expression in a given rule 'turns up' again—that is, is to be supplied—in a rule taught later (Renou: validité);

c) *α*) as a designation of a teaching procedure: Kāty. Introduction *vārtt.* 15 *vṛtti-*, interpreted by Patanjali (I 13.5) as *śāstrapravṛtti-*[4] 'procedure of the instruction'[5]);

β) as a designation of a speaking/pronouncing procedure (Renou: mode, tempo de prononciation)."

The uses of *vṛtti-* f. and of the root *vṛt* are, however, particularly complicated. To make it clear in what way I should attempt to put the principles discussed into practice, it is better to turn to some more simple examples. In general, they are meant to vindicate the axiom that 'we can make apparent the spirit only by keeping to the letter'. In particular, they are supposed to show the necessity

1) for a literally accurate translation as a means to discover a peculiar way of thinking and to understand a secondary technical usage (*dvitīyā*);

---

[3]) Nāgeśa, *Paribhāṣenduśekhara* p. 4 line 3, when speaking of the *vṛtti* of a *kārya*, does not think of 'the formulation (teneur) of a [rule that teaches] an operation', but of 'the procedure (deployment) of the operation'.

Since the passage is not accurately translated, but only rather vaguely paraphrased, by Kielhorn, I have to give a short comment. Nāgeśa has in mind an operation (*kārya*) like the 'turning' (*vṛtti*) of the abstract phrase *dadhi atra* into the phrase used in speech: *dadhy atra*. The operation consists in the substitution of *y* for *i* when *a* follows. The way in which this substitution 'proceeds' Nāgeśa calls *vṛtti*. He points out that Pāṇini's definition of the operation in question (6.1.77 *iko yaṇ aci*) contains characteristic features (*linga*) that indicate the *vṛtti* of the *kārya*. These features are the genitive ending of the form *ik.as* and the locative ending of the form *ac.i*. At the moment of the operation—such is his conception—Pāṇini's rule is present to the mind and, by its features, lets arise in our consciousness the rules of interpretation (1.1.49 and 1.1.66) that tell us about the significance of a genitive and a locative ending met with in a formulation of Pāṇini's that defines an operation.

[4]) Not: 'application des règles de la grammaire'. Kātyāyana and Patanjali want to say that the teaching of the sound types (*varṇopadeśa*) in the so-called *Śivasūtras* is meant to make possible Pāṇini's particular 'way of proceeding in his instruction (i. e. in the formulation of his rules)' by comprehensive expressions (*pratyāhāra*).

[5]) Derived from *vṛtti-* in this sense is, most likely, *vārttika-* n. as a designation and then name of Kātyāyana's work and its parts as '[a teaching] concerned with the teaching procedures [of Pāṇini].' Cp. Thieme, *Language* vol. 31 p. 429 n. 1.

2) for keeping transparent the relation of an abstract meaning to an idiomatic and a technical usage, and for avoiding relating foreign technical idioms to technical idioms of our own (*artha, anarthaka, vyartha,* and *samartha*);

3) for keeping alive the relation of an everyday usage to a technical one in order to grasp its full significance (*paṭh*);

4) for distinguishing different historical situations in which a term is used (*iṣyate, iṣṭi-*).

In choosing my examples it has not been my major concern to point out particular cases of disagreement with Renou. I have looked for instances that allow of explanations that are, I hope, also understandable to non-specialists and that have the additional merit of being connected with certain basic views held by the Pāṇinīyas, their teaching methods, and the development of their tradition.

dvitīyā

If we translate Pāṇ. 2. 3. 2 *karmaṇi dvitīyā* by 'the accusative designates the object . . .' (thus Boehtlingk, *Pāṇini's Grammatik* [2]), we do not only say in another language what Pāṇini said in his, but we actually remould his expression so as to suit our own traditional way of looking at things. As Renou in his *Terminologie* correctly states, *dvitīyā* is 'second [nominal] ending' = 'accusative ending'. We must then translate:

"The second [nominal] ending (= accusative ending) [appears] when a *karman* (direct object) [is to be designated]."[6])

The analysis of the finished word-forms (*pada*), which are used in speech, into their abstract functional elements (root, suffix[es], ending) and the assignment of particular functions to each of them, is the fundamental principle of Pāṇini's grammar. It is precisely by this principle that it is distinct from all grammatical descriptive methods used in Europe since Greek antiquity up to the beginning of last century. A translation that hides this point by making Pāṇini speak of a word-form (accusative) when he defines the function of an element of a word-form won by analytical abstraction, has missed its chief purpose: it is not a true rendering, but a falsification.

In certain contexts[7]) expressions like *dvitīyā* 'second (accusative) ending', *ṣaṣṭhī* 'sixth (genitive) ending', etc. may be used by Pāṇini as designations of 'a word that ends in a second, etc. ending'. Renou is,

[6]) Thus, correctly, also Renou in his *Grammaire de Pāṇini traduite* . . . (Paris 1948—54).

[7]) This condition was not understood by Boehtlingk when he, quite wrongly, thought he could schoolmaster (*ZDMG* 41 [1887] p. 179) J. S. Speijer, who in his *Sanscrit Syntax* (1886) p. 26 n. 1 had explained Pāṇ. 2.3.46 in an essentially correct way (cp. Thieme, *JAOS* 76 pp. 2ff.). When censuring Speijer, Boehtlingk applied Pāṇ. 1.1.72 improperly, incidentally showing that he had not grasped the most important point of Pāṇini's grammatical theory, his consistent application of the idea of functional analysis.

then, right when adding to his definition of *dvitīyā* 'second case ending' the further indication: 'accusative'. Matters would, however, become much clearer by pointing out that this particular usage is made possible only by a special rule of interpretation: 1.1.72 *yena vidhis tadantasya* '[that] by which a grammatical operation [is conditioned], [stands] in place of that which ends in it'. Thus, for example, the expression *ṣaṣṭhīyuktas* in Pāṇ. 1.4.9, which names the condition for the application of a rule, has to be interpreted as 'connected with [a word] that ends in a sixth (genitive) ending (= with a genitive)'. Only later grammatical authors may, when a misunderstanding is not possible, use *dvitīyā*, *ṣaṣṭhī*, etc. in a free way to designate 'accusative', 'genitive', etc. The same applies of course to any other grammatical element in which a preceding element may 'end', for example, to *kṛt-* 'primary suffix', which under the identical, well-defined conditions as *dvitīyā*, etc. is used also to designate 'a nominal stem ending in a primary suffix'. A dictionary that gives 'accusative' as a second 'meaning' of *dvitīyā* should also give a corresponding second meaning to *kṛt-*, etc.

artha, *anarthaka*, *vyartha*, and *samartha*

In defining *artha*, Renou writes 'sens, signification (d'un mot etc.); chose à exprimer, notion . . . ; objet, but'. I should not finish but start with the general value 'purpose' (objet, but), from which all the others derive: the 'purpose' of [the use] of a grammatical element, a word, and a sentence amounts to what we call 'meaning' (sens, signification), and only insofar as the 'purpose' of a word may be to name a 'concept' (notion) does *artha* amount, in certain contexts, to 'concept'. Proceeding in this way, we have not only the theoretical advantage of having given a linguistically correct explanation of the different usages; we have also offered practical help to the non-specialist. He will now understand the different 'meanings', which must otherwise seem to him an unorganized aggregate of arbitrary values. It pays, moreover, when we are dealing with certain derivatives.

anarthaka- (*artho nāsti yasya*) 'purposeless', well explained by Renou pp. 17ff., may be replaced (after Patanjali) by its synonym *vyartha-* (*vigato 'rtho yasmāt*) 'without purpose', amounting to 'superfluous' (superflu) insofar as the rules of Pāṇini's are supposed to contain no 'purposeless' elements:

Patanjali I p. 39 l. 11f. *aśakyaṃ varṇenāpi anarthakena bhavitum* 'it is impossible that [in Pāṇini's work] even a [single] sound should be without [specific] purpose.'

Vyartha- as a synonym of *anarthaka-* is of course formed like *vi-māya-* 'without magic power', *vy-enas-* 'without guilt', etc. (Wackernagel II, 1 § 110 bι 8) according to a commonplace procedure of classical Sanskrit.

Vyartha- in the sense of 'of different purposes' (*vibhinnā arthā yasya*) is formed like *virūpa-* 'of different shapes', *vivācas-* 'of different speech',

etc. (Wackernagel II, 1 § 110bι7) according to a procedure no longer alive in high-classical Sanskrit: it is one of the linguistic archaisms found in Kātyāyana (*vārtt.* 59 on 1.2.64).

The more complex uses of the term *samartha-* are likewise better understood and may even become quite clear if we do not simply enumerate more or less vaguely defined values ("mots 'qui ont le même sens'" "mots 'dont les sens sont connexes entre eux'", "mot 'susceptible de rendre un sens'") but distinguish two abstract formations and two abstract meanings:

samartha- 1: 'of the same purpose' (*samāno 'rtho yasya*), formed like *sam-anta-* 'of the same border' = 'neighboring', *sam-okas-* 'of the same dwelling', etc. (Wackernagel II, 1 § 30dγ), glossable by *tulyārtha* 'of equal purpose' (*Kāśikā* on 1.3.42), and interpretable by *ekārthībhūta* 'having become of one purpose' (Kāty. *vārtt.* 1 on 2.1.1), which for its part lends itself to all kinds of scholastic elaborations;

samartha- 2: 'furnished with purpose' (*arthena sahita-*), formed like *sam-anga-* 'furnished with limbs', *sam-agra-* 'furnished with peak (= 'complete')', etc. (Wackernagel II, 1 § 30dβ), amounting to 'meaningful, not superfluous', etc. In this sense *samartha-* is the contrary of *anarthaka-*:

e.g. Pat. III 54.4 *sāmarthyayogān na hi kiṃcid asmin*
paśyāmi śāstre yad anarthakaṃ syāt

'For, since it is fitting (*yukta*; *-yogāt* short for *-yuktatvāt*) that it [the teaching of Pāṇini's] be furnished with purpose, I do not see (acknowledge) anything in this instruction [of Pāṇini's] that would be without [specific] purpose.'

'Furnished with purpose' may also be used in the sense of 'capable [of fulfilling a certain purpose]'. Patanjali (I 366.24) gives an illustrative example: *samarthataro 'yam māṇavako 'dhyayanāyety ucyate. āśutara-grantha ity gamyate*: '"This young brahmin is rather capable for studying' one says; one understands: '[He is] one of rather quick text (= one who learns quickly)'." Said of an expression it may amount, then, to 'capable of expressing a certain meaning', hence 'usable [in speech]'.

While it is obvious that in Pāṇ. 1.3.42 it is *samartha-* 1 that is being used, it is a moot question whether in Pāṇ. 2.1.1 we are dealing with *samartha-* 1 or *samartha-* 2.

The denominative *samarthaya-* is derived from *samartha-* 2; it means 'to make furnished with purpose'.

Patanjali uses it in an idiom of characteristic brevity: *vākyaśeṣaṃ samarthayitum* (I 147.14, etc.), which stands, as it were, for *vākyaśeṣaṃ samarthaṃ kalpayitum* 'to form a [sentence-] supplement furnished with purpose (= capable of making a statement meaningful)', amounting to 'understand' = 'supply mentally'. In a sentence like *mātṛvad asyāḥ kalāḥ* 'her skills are like those of her mother', we may 'understand' either: 'they are existent (*santi*)' or 'they are non-existent (*na santi*)'. Only by supplying such an idea does the statement become 'meaningful', 'capable of fulfilling a certain purpose' (*samartha-*).

The *Kāśikā* on Pāṇ. 5.2.118 uses *samarthanīya-* in the sense '[a certain derivative] must be made meaningful [by analyzing it in a certain way]' = 'must be "understood" [in a certain manner]'.

If we accept the translations: *anarthaka-* 'privé de signification', *vyartha-* 'superflu', *samartha-* 'qui a le même sens', 'susceptible de rendre un sens', *samarthaya-* 'justifier', 'fonder, établir', we have of course again obtained expressions that make sense when used in free renderings of particular contexts. We have left out of account, however, their associative relation and with this the specific motivation for their usage. We have proceeded as if the value of a word were exclusively defined by its place within certain speech contexts, whereas in reality it also depends, and to a considerable extent, on its place within an associative system. This associative system is, as a rule, obvious in Sanskrit; it must be particulary clear to those scholars who speak to us in grammatical works. This is the more true, the later the text is we are dealing with, that is: the more removed its language is from everyday speech. A. Meillet, *Linguistique historique* (1926) I pp. 236ff., has given a number of excellent examples showing that words which have lost their associative connection are exposed to those influences that tend to modify their meaning to a much higher degree than those that are kept in their place by a systematic relation to other words. We may add that words of the second order lend themselves to much bolder individual, idiomatic usages precisely because their abstract meaning is firmly anchored in a well-defined associative context.

There is no better way to define the place of an expression within the abstract system of the language than the functional analysis of the noun and verb forms into their abstract elements: root, suffixes, endings, etc., as first executed by Pāṇini. It allows of a lexicographical arrangement much superior to that we are used to from our Greek and Latin dictionaries. Renou has chosen a kind of compromise. For example: we find *atidiśyate*, *atideśa-*, *atidiṣṭa-*, under *ati* + *diś*—but *ātideśika-* is given by itself; the different derivations of *kṛ* (e. g. *akartum*, *akṛta-*, *kṛta-*, *kṛtya-*, *karman-*, etc.) are each under a different heading; *adhi* + the root *kṛ* is to be found in the article *adhikāra-*; *abhi* + *as* 'repeat' under *abhyāsa-* 'reduplication' (lit. 'repetition'). This has practical advantages insofar as it makes it easier, in certain cases, to find an item; it has the disadvantage, in many cases, of leaving it to the reader to find out by himself the associative system. In our particular instance, I should much prefer an arrangement that offers *anarthaka-*, *vyartha-*, and *samartha-* (*sāmarthya-*) —together with *arthavant-*—within the article *artha*.

paṭh

Any translator of a grammatical text of Indian antiquity should be wary of introducing references to reading or writing when they are not warranted by explicit contexts. Instruction—this must always be kept

in mind—was oral. There is no commentary on Pāṇini, down to the most modern times, that would not take it for granted that it addresses scholars who know the text of the whole of Pāṇini's grammar by heart. The expression for the recitation as it was done by Pāṇini himself and by every subsequent teacher in instructing his pupils, and by Pāṇini's students and all subsequent students in rehearsing what they had learnt, is *pāṭha*—correctly defined by Renou as 'recitation'. Even when translating the *Kāśikā*, I should prefer rendering *pāṭhāntara-* by 'another [way of] reciting [a particular formulation of Pāṇini's]'. True enough, it serves to designate what we call 'lectio varia', 'autre leçon' (Renou), 'another reading'; yet, for an Indian scholar—even for a present day orthodox paṇḍit—there is all the difference between what may be written in a manuscript or printed in a book—that is, a reading *'kasmiṃś cid granthe'*—on the one hand, and what is recited by an authoritative teacher, who represents a particular tradition, as his accepted text, on the other hand.

In general, the different uses of word forms derived from the root *paṭh* in the *Mahābhāṣya* are best understood if we keep strictly to 'recite'. Not only the accepted technical use of *paṭh* within grammatical treatises, but also certain subtle idioms of Patanjali's, can be properly grasped only if taken as applications of the idea of 'reciting' to particular cases. It is necessary to refrain from replacing a literal rendering too quickly by idioms of our own.

1. We start from contexts where *paṭh* designates an action we should ourselves call 'recite' and then go on to look at those where we might rather use e. g. 'enumerate' or 'quote' or 'teach'.

Patanjali vol. I p. 367 l. 12 *uccaiḥ paṭhati nīcaiḥ paṭhati* 'He recites high (loudly), he recites low (not loudly)';

I. 5. 6 *om ity uktvā vṛttāntaśaḥ śam ityevamādīn śabdān paṭhanti* 'Having said *om*, they (the students approaching Vedic studies) recite the speech sounds that begin successively[8]) with *śam* [*no devīr abhiṣṭaye*][9]) and so on [that is, by *iṣe tvā*: *YV*, *agnim īḷe*: *ṚV*, *agna āyāhi vītaye*: *SV*).'

III. 421. 13 *aniṣṭijño Vāḍavaḥ paṭhati* 'Vāḍava recites [the Veda] not knowing the desirability [= what is desirable as good speech usage][10])'.

As can be seen, the context may make it clear what particular reciting is meant: the 'reciting' of studying pupils (I. 5. 6) or of a certain teacher (III. 421. 13). In a special context, 'reciting' may amount to 'knowing [a text] by rote' in contrast to 'knowing its sense':

[8]) *vṛttānta-* 'order of succession' (cp. Pat. III. 270. 13ff.). In the above context, *vṛttāntaśas* means: 'according to the order of succession [of the 4 Samhitās: *AV*, *YV*, *RV* and *SV* (cp. I. 1. 4f.)'. This order seems to represent a climax: it starts with the least and ends up with the most sacred text. It may well represent the successive stages of the curriculum of a *caturvedin*.

[9]) The beginning of the *AV* in certain recensions (Paippalāda?), not in the Śaunaka one.

[10]) Cp. below p. 37.

II. 283. 10f.: *bhavati hi kaścit sampāṭhaṃ paṭhati na ca vetti, kaścic ca vetti na ca saṃpāṭhaṃ paṭhati* 'For it happens [that] a certain [student] recites (i. e. knows by rote) a recitable text[11]) and does not know it (i. e. does not know its sense), and [that] a certain [student] knows and does not recite the text.'

On one occasion, it is neither teacher nor pupil but the *ṛṣi*, the Vedic poet himself, who 'recites' his own poem:

II. 15. 4 *ṛṣiḥ paṭhati: śṛṇota grāvāṇaḥ*

'The *ṛṣi* recites: "Listen, O stones"[12])'.

We are tempted to translate: 'The Vedic poet says . . .'. Yet this would be less than faithful. *Paṭhati* is in opposition to *āha* 'says' in line 2 where Patanjali quotes somebody who uses certain expressions. The Vedic poet does not speak in the ordinary sense, rather he 'recites', 'makes known by declamation' what is 'seen' by him through revelation. Just because—in Patanjali's view—he does not fashion his poem according to this own taste, because he does not choose his expression himself, but only voices a truth formulation that is before his inner eye, he gives the final proof for what Patanjali wants to establish, namely that 'everything has sensual perception' (*sarvaṃ cetanāvat*): if the *ṛṣi* asks the stones to listen, they do have sensual perception.

2. We might expect Patanjali to use *paṭh* of Pāṇini in the same way as he uses it of the *ṛṣi*. However, he does not. The common expressions that refer to Pāṇini formulating his rules are verbs of saying (*vac, āha*, etc.), which in this context amount to 'teach [in an authoritative manner]', or *kṛ* 'to make/create [a formulation: *vacana*-]'[13]).

When said of Pāṇini, *paṭh* always means 'to recite [several items in a certain order]', which amounts to 'enumerate':

In 1. 2. 7 *mṛḍa. mṛda. gudha. kuṣa. kliśa. vada. vasaḥ ktvā* 'after the roots *mṛḍ, mṛd, gudh, kuṣ, kliś, vad*, and *vas*, the suffix *ktvā* [is *k. it*]',
Pāṇini 'recites' (*paṭh*), i. e. enumerates by reciting, the roots *mṛḍ*, etc. (Pat. I. 253. 8), as he 'recites' the roots *nind*, etc. in 3. 2. 146 (II. 133. 10).

---

[11]) Cp. I. 178. 20 *saṃpāṭhamātra-* 'the bare recitable text' in contrast to *artha-* 'purpose, sense'.

[12]) Patanjali refers to the mantra *TS* 1. 3. 13. 1c; *MS* 1. 3. 1c (29. 7), 4. 5. 2 (64. 12); *KS* 3. 9c: *śṛṇota grāvāṇo viduṣo nu yajñam*. The White *YV* (*VS* 6. 26c, *ŚB* 3. 9. 3. 14) reads *śrotā* in the corresponding line.—Elsewhere, too, Patanjali quotes specifically Black *YV* readings: L. v. Schroeder *Maitrāyaṇī Saṃhitā* I p. XVII, Thieme *Pāṇini and the Veda* p. 11, Wackernagel-Debrunner *KZ* 67 [1942] pp. 178f.; Thieme *OLZ* 1936 p. 702 n. 1, Wackernagel-Debrunner *KZ* 67 p. 179.

[13]) In one characteristic context (I. 39. 10—12), Patanjali says *praṇayati*: 'Having become a means of cognition (= an authority of knowledge; *pramāṇa*), the teacher (Pāṇini) used to bring forth (*pra* + *nī*) his *sūtra* with great effort, holding a [purifying] bunch of sacred grass in his hands, having sat down on clean ground, his face to the east . . .'

Pāṇini 'pro-duces', even better, perhaps, 'de-rives [from the flow of sacred speech, the river Sarasvatī, as it were]' his formulations, as irrigation ditches (*kulyā*) are derived from a stream (Pat. I. 82, 5, 276. 12, III. 39. 8).

Mostly it is a case of an 'enumerative] recitation' outside the *sūtra* proper (*pāṭho bāhyaḥ . . . sūtrāt*: Pat. I. 253. 11 f.), that is, in the 'enumerative] recitation of the roots', the *Dhātupāṭha* (e. g. Pat. II. 253. 11 f.), or in the 'enumerative] recitation of the groups', the *Gaṇapāṭha* (e. g. I. 26. 11, 93. 2, etc.). This 'enumerative] reciting' can be contrasted to Pāṇini's 'saying', that is 'formulating an authoritative statement': Pat. I. 264. 8, 10: Pānini 'recites' (*paṭhati*) certain roots with certain attached symbols in the *Dhātupāṭha*, but he 'says' (*āha*) in 3. 1. 57 *ir. ito vā* 'optionally after [a root] whose symbol is *ir* . . . '. Kātyāyana's remark that the accent of *śitipād* is 'taught' (*śitipātsvaravacanam*) and that this fact makes recognizable a certain maxim to be followed in the interpretation of Pāṇini (*vārtt.* 33 on 2. 1. 1), is subtly reformulated by Patanjali as referring to a 'reciting' in the *Gaṇapātha*: *yad ayaṃ yuktārohyādiṣu ekaśitipācchabdaṃ paṭhati taj jnāpayaty ācāryaḥ* . . . 'That this one (Pāṇini) recites (enumerates) *śitipād* amongst [the group of words] starting with *yuktārohin* (cf. Pāṇ. 6. 2. 81), by that the teacher (Pāṇini) makes recognizable . . .'[14])

3. With reference however to Kātyāyana and other authors who have composed works on Pāṇini's grammar, Patanjali, uses *paṭh* in a sense that, generally, cannot be interpreted as 'enumerate'. Obviously for this reason Renou ascribes to *paṭh* the technical sense 'dire (lire) en qualité de maître, enseigner' and translates Patanjali's frequent idiom *ata uttaraṃ paṭhati* '[Kātyāyana] enseigne ensuite de cela' (vide p. 97 sub *uttara*). A close inspection of the passages concerned makes me doubt whether these renderings are quite adequate.

The expression *ata uttaraṃ paṭhati* occurs in Patanjali, according to my count, 72 times. In literally all instances it is preceded by a discussion that raises a question for which as yet no answer, or only an unsatisfactory one, has been given. I have, then, a strong case for the assumption that *uttaram* is meant as the neuter noun 'answer'. Hence I propose as a literal translation:

'As an answer to this [question] he [Kātyāyana or the Kārikākāra] recites',
and proceed to ask: Why does Patanjali say *paṭhati* 'recites' and not *āha* 'says = 'teaches'?

Looking at the first occurrence of the idiom we might think that Patanjali says *paṭhati* because the *vārttika* so introduced indeed contains an enumeration:

Pat. I. 19. 15 ff. *ata uttaraṃ paṭhati*:
lkāropadeśo yādṛcchāśaktijānukaraṇaplutyādyarthaḥ (*vārtt.* 1 on *ŚS.* 2)

[14]) It is of interest for the history of the *Gaṇapātha* that, in his following remarks, Patanjali makes it quite plain that there is no binding authority for the assumption that Pāṇini himself 'recites' (actually enumerates) *śitipād-* as belonging to the group *yuktārohin-*.

'The teaching [in *ŚS.* 2] of the sound *ḷ* [is given] for the purpose of 1) occasional or accidental occurrence (*yadṛcchā*), 2) imitation of something arisen from incapacity, and 3) for [applying the rules teaching] *pluti*, etc.'

This interpretation would be applicable, however, to, at most, only two other cases: *vārtt.* 4 on 3.2.84 (II.111.20ff.) and, perhaps, *vārtt.* 4 on 3.3.3 (II.139.20f.). It becomes obvious, then, that the connotation of 'enumerating' is not characteristic.

A characteristic feature of all 72 contexts is that the statement introduced by the idiom contains an explanation. Kātyāyana, or the Kārikākāra, states that a given rule of Pāṇini's has a purpose and explains in what particular point the purpose consists. In a minority of instances, the Vārttikakāra states that a certain expression is 'without (special) purpose' and explains why it is necessary to think so (e. g. *vārtt.* 1 on 3.3.58, *vārtt.* 1 on 6.3.93, *vārtt.* 3 on 7.1.90, *vārtt.* 1 on 8.2.38). All the statements involved are in distinct contrast to such as propose to actually change a formulation of Pāṇini's by addition, deletion, or complete reformulation. In the *vārtt.s* introduced by *ata uttaraṃ paṭhati*, Kātyāyana speaks as the teacher who gives an explanation in accordance with Pāṇini's text (*anvākhyāna*), in contradistinction to other *vārtt.s* where he speaks as Pāṇini's peer who urges (*codayati*: cp. Pat. I.15.16ff.) an alteration of a formulation of his predecessor[15]).

4. There are two apparent exceptions. They are of the kind that confirm the rule.

Kielhorn's edition I.417.10ff. reads:

ata uttaraṃ paṭhati:

upapadam atiṅ iti tadarthapratiṣedhaḥ (*vārtt.* 1 on 2.2.19)

upapadam atiṅ iti tadarthasyāyaṃ pratiṣedho vaktavyaḥ—kasya? tiṅarthasya—kaḥ punas tiṅarthaḥ?—kriyā

'As an answer to this [question: Which purpose has the expression *atiṅ* in Pāṇ. 2.2.19 (line 8)? and to the view that it might be cancelled (lines 8ff.)] he (Kātyāyana) recites:

upapadam atiṅ iti tadarthapratiṣedhaḥ

[that is:] in rule 2.2.19 it must be taught that this is a prohibition of that which has the sense of [a word ending in] a finite verb ending (= of a finite verb), etc.'

In this interpretation the *vārtt.* would actually be a *codanā*, that is: a teaching of Kātyāyana's that urges a modification of Pāṇini's formulation. Instead of Pāṇini's *upapadam atiṅ* we should obtain *upapadam atiṅarthaḥ*.

However, the tradition is in discord on one essential point. Only one of Kielhorn's manuscripts (G) has in Patanjali's paraphrase the word

[15]) For a scholar who studies Kātyāyana for the practical purpose of learning to interpret and apply correctly Pāṇini's rules, the distinction may be, in a given case, irrelevant, and may even be thought to be non-existent (Pat. I. 15.18). For a historian who analyzes Kātyāyana's work from a theoretical point of view, it may become, in a given case, of capital importance.

vaktavyaḥ 'must be taught'. It is lacking in D E g B, that is, in all the others, even in that one (D) that generally agrees with G. It is further lacking e. g. in the Nirṇayasāgara Press edition of 1935 (Vol. 2, p. 438). Weighing the evidence of the tradition, we are almost forced to read Patanjali's paraphrase:

upapadam atiṅ iti tadarthasyāyaṃ pratiṣedhaḥ, and to translate:

'This rule (2.2.19) is a prohibition of that which has the sense of a [word ending in] a finite verb ending', which means: Patanjali did not look on the *vārtt.* as a *codanā* but as an *anvākhyāna*, an explanation of the purport of Pāṇini's rule as given by a teacher to a student, who, left to himself, might or might not have missed the point.

In the same way the second 'exception' (Pat. on *vārtt.* 1 on 5.1.121) must be removed. Here again we shall decline to follow Kielhorn's text: *pratiṣedho vaktavyaḥ* 'a prohibition must be taught' (II.369.22), for which there is, again, only the authority of G, and read instead with E g B: *pratiṣedhaḥ kriyate* 'a prohibition is being made [by Pāṇini]'. We thus obtain an expression typical for paraphrases of *vārtt.s* introduced by Patanjali with the idiom: *ata uttaraṃ paṭhati*. Cp. Patanjali I.19.17, 47.21, 318.24, 407.18, 470.20, 481.9, II.47.7, 49.6, 61.4, 129.4, 133.15, 141.4, 158.10, 180.5, 189.13, 290.17, 370.19, 421.12, 437.9, 442.3, III.24.12, 107.19, 116.10, 224.4, 233.18, 266.13, 279.16, 286.12, 319.15, 358.2. Whoever takes the trouble to go through these passages will agree that the evidence against the reading of G and for that of E g B in II. 369.22 is crushing.

5. The explanations said to be 'recited' by Kātyāyana are, of course, meant to be memorized by the students. They are part of the scholastic training. Yet, important as they are for the correct understanding of Pāṇini, they are routine answers of anonymous origin, they may even be imagined to go back to Pāṇini himself. Kātyāyana 'recites' them because he did not invent but only repeats them as part of the exegetic tradition. They must, to say it again, be clearly distinguished from those *vārttikas* that contain a *vacana*, an original 'teaching', where Kātyāyana places himself on the same level with Pāṇini and opposes or adds his own scientific formulation to that of the *Aṣṭādhyāyī*. A *vacana*, too, is meant, of course, to be 'recited' by teacher and pupil, but it has a much higher dignity: in this instance, the teacher does not merely 'recite', he 'speaks' as an individual, a self-thinking, creative scholar.

In the same sense as in our idiom, *paṭh* is used of Kātyāyana elsewhere, too. For example, the expression

Pat. I.93.5 *vārttikakāraś ca paṭhati* . . . introduces an exegetic deliberation of Kātyāyana's (*vārtt.* 2 on 8.3.13);

III.238.9 *vārttikakāraḥ paṭhati* . . . again refers to a routine explanation (*vārtt.* 9 on 7.1.1).

III.197.11 *paṭhiṣyati hy ācāryaḥ* . . . 'The teacher (Kātyāyana) will recite [*vārtt.* 1 on 8.2.1, which is introduced by *ata uttaraṃ paṭhati*]'.

This last *vārttika* voices a maxim of interpretation based on reasonable logical consideration and obviously looked upon as part of the routine instruction. Similar maxims, many of which are later collected in a separate corpus to be 'recited' by itself, are not seldom first introduced by *paṭhiṣyaty (ācāryaḥ)*: '(The teacher) will recite [the following maxim...]': I.305.17f. (follows *paribhāṣā* 40, quoted by Patanjali several times)[16]), I.305.18 (follows a maxim quoted in *vārtt.* 3 on 7.1.82, *vārtt.* 3 on 7.2.1, *vārtt.* 3 on 7.4.10 = *paribhāṣā* 39), II. 198.15 (follows a principle quoted by Patanjali I.390.18f., etc.), II.198.16 (follows a general observation stated in *vārtt.* 6,7 on 4.1.92).

6. Like Kātyāyaṇa, Patanjali can speak on different levels. He may speak as a simple teacher who gives friendly help to his students by showing how a passage is to be explained or by formulating a useful principle: *suhṛdbhūtvānvācaṣṭe* we may say, applying a phrase of his (I 208.16, referring to Pāṇini; I 481.3, referring to Kātyāyana) to himself. Again, he may speak as an original scholar who matches his skill and ingenuity against those of Pāṇini and Kātyāyana themselves by giving interpretations that remove difficulties seemingly hopeless, but surmountable by mobilizing all resources of an exceptionally subtle art. His 'explanations' (*anvākhyāna*) are made with the efficient skill of a thorough craftsman, his 'interpretations' (*vyākhyāna*) are triumphs of a unique, highly personal sagacity. When Kātyāyana is no longer able to right matters by 'explanation', his recourse is, as a rule, to urge a reformulation (*codanā*); Patanjali, in the same plight, has recourse to an interpretative trick[17]).

When Patanjali explains as a simple teacher, he is said to 'recite' (*paṭh*) = 'quote'; when he interprets as an original scholar, he is said to 'say' (*vac*) = 'formulate authoritatively'. As an example we contrast the use of *paṭhiṣyati* in I.305.17 and of *vakṣyati* III.112.13.

Paṭhiṣyati in I.305.17 introduces the principle *sakṛdgatau vipratiṣedhe yad bādhitaṃ tad bādhitam eva* 'What is superseded (according to Pāṇ. 1.4.2) in a conflict [which has arisen] at a simultaneous applicability [of two operations] is [and remains] superseded [even if after the execution of the superseding operation the superseded one becomes applicable again].' It is, on the face of it, a simple and reasonable principle that need not be laboriously deduced: it formulates what common sense would recommend anyway. It is nothing more than a helpful, because handy, formula.

Pat. III.112.13 f. *vakṣyaty etasya parihāram* 'He (i. e. our teacher, Patanjali) will say [on *vārtt.* 3 on 7.2.82] how this [fault: *doṣa*] can be

---

[16]) In this instance the teacher is not Kātyāyana, but the *ācārya* of the fictitious conversations in which Patanjali presents his reflections. We may or may not identify him with Patanjali himself.

[17]) It is with reference to such cases that Boehtlingk would speak—with a somewhat naive indignation—of a 'Spitzfindigkeit, die alles Maß übersteigt' (*Pāṇini's Grammatik* [1887] p. XVIII n. 2).

avoided' refers to a highly sophisticated interpretative procedure. I give a short explanation.

Pāṇ. 7.2.82 [*angasya:* 6.4.1, *atas*: 7.2.80] *āne muk* offers a difficulty: its unguided application leads to a wrong form.

Following Kātyāyana, we should have to construe:

'Before [the suffix of the present participle *ātmanepada*] *-āna-* (cp. Pāṇ. 1.1.66) an *m* is added to the end (1.1.46) of a stem (*anga*) that ends (1.1.72) in a short *a* (1.1.70).'

We obtain: *paca-āna-* > *pacam-āna-* > *pacamāna-*

We get into trouble, however, with the accent: we want *pácamāna-*, yet the suffix *-ā́na-* loses its own accent only when following a short *a* that is taught in the grammar (6.1.186): here it seems to follow an *m*.

Now this *m* is technically an augment (*āgama*) and, according to paribhāsā 11, an augment forms part of that element to which it is added and hence is included in an expression naming this element. Everything would be all right if *m* could be considered an augment to the short *a* of *paca-*: it would be included in the expression 'short *a*' in Pāṇ. 6.1.186 and, consequently, *-āna-* would lose its accent as following a 'short *a* (+ augment *m*)'. According to the above construction of 7.2.82, *m* is, however, an augment, not of the *a* of *paca-*, but of the whole stem (*anga*) *paca-*.

According to Patanjali, two ways of handling the situation are open. Either we change Pāṇini's formulation by reading *āne mut*, which would mean that *m* is an augment of the suffix *-āna-* (cp. Pāṇ. 1.1.46). This solution is logically unimpeachable (*sidhyati*) but it destroys Pāṇini's wording (*sūtraṃ tarhi bhidyate*). Or we interpret Pāṇini's formulation in such a way that it becomes possible to look on *m* as an augment of the final *a* of *paca-*.

To reach this aim, two steps must be taken.

The first step would serve to show that *m* is not to be considered an augment of the stem *paca-*. This can be effected by taking *at.as* in 7.2.80 as an ablative, meaning (Pāṇ. 1.1.67) 'after a short *a*' and construing *angasya* in 6.4.1 as qualifying the ablative *atas*:

'after the short *a* of a stem ...'

The second step would serve to show that *m* is to be considered an augment of the final *a* of *paca-*. This can be effected by again taking *at.as*, looked upon, till now, as an ablative, as a genitive, meaning (Pāṇ. 1.1.49) 'to a short *a*'. The rule has, then, to be interpreted:

'Before [the suffix] *-āna-* and after the short *a* of a stem, an *m* is added to the short *a* [preceding the element *-āna-*].'

This interpretation, which removes all difficulties, has a particular flavor that will be enjoyed by anybody able to enter into the spirit of the game, the rules of which are strictly adhered to: the first step is possible only by taking what is naturally and traditionally considered a genitive as an ablative, which is grammatically possible, the second step by turning this ablative back into a genitive, which is possible by exploiting Pāṇini's rule of interpretation 1.1.67. It is indeed no simple

anvākhyāna, 'explanation'; it is a *vyākhāna*, an 'interpretation', such as can be found only by a Patanjali, never by an ordinary schoolteacher. It is on the same level as, and even superior to, a *codanā*, an 'urging [to reformulate] (in this case: to say *muṭ* instead of *muk*)'.

7. The connotative shades accompanying the uses of *paṭh* can, of course, vary greatly, depending on who does the 'reciting', on what occasion and for what purpose. I shall not discuss all the context types met with in Patanjali, but only one more particular idiom he uses with reference to Kātyāyana: *vipratiṣedhaṃ paṭhisyati* 'he (Kātyāyana) will recite as a conflict . . .'

A technical 'conflict' (*vipratiṣedha*) arises when, in the application of Pāṇini's rules, two specific rules, each of which has its proper 'domain [of application]' (*avakāśa*), happen to become simultaneously applicable in certain instances without it being possible to let them take effect both at the same time. From this definition it becomes clear that there can never be a technical 'conflict' between e. g. a general rule (*utsarga*) and an exception (*apavāda*): the exception has no proper domain of application outside the domain of application of the general rule. There can, further, be no technical 'conflict' between an '*antaranga*' operation and a '*bahiranga*' one: the *antaranga* operation has to take place first; thus there can be no simultaneous application of the rules teaching these two different operations. I give the classical instance for a 'conflict':

Pāṇ. 7.3.102 (*angasya*: 6.4.1, *ato dīrgho yañi*: 7.3.101) *supi ca*

'A long vowel (*ā*) is substituted for the short *a* of a stem before a case ending that begins with *y* [*v r l ñ m ṅ ṇ n jh*] or *bh*'.

This rule is applicable in the formation of the I. D. Abl. dual:

$$vṛkṣa + bhyām = vṛkṣābhyām.$$

Pāṇ. 7.3.103 (*angasya*: 6.4.1, *ato*: 7.3.101, *supi*: 102) *bahuvacane jhaly et*

'An *e* is substituted for the short *a* of a stem before a case ending expressing plurality that begins with a consonant other than a semivowel or nasal.'

This rule is applicable in the formation of the Loc. plural:

$$vṛkṣa + su > vṛkṣeṣu.$$

While both rules thus have their proper domain of application, they happen to become simultaneously applicable in the formation of the Dat. plural:

$$vṛkṣa + bhyas.$$

If we apply Pāṇ. 7.3.102, we get *vṛkṣā-*, if 103: *vṛkṣe-*. We decide in favor of the second alternative by applying Pāṇini's prescription 1.4.2 *vipratiṣedhe paraṃ kāryam* 'If there is a conflict, what is [taught] later has to be done' and hence obtain the correct form:

$$vṛkṣebhyas.$$

It is all very simple—provided we are told that 7.3.102 and 103 are in 'conflict'. Matters would become much more difficult if we, ourselves,

had to settle the exact logical relation of the two rules. Pāṇini, when formulating 1.4.2, did not give any definition of the concept 'conflict'. He has left it to us to find out what he meant by it and when he wanted his rule to be applied. To fill this gap, Kātyāyana not only gives us his definition of 'conflict' (*vārtt.* 1 on 1.4.2) but tells us in every single case—even in such a simple instance as 7.3.103—whether he recognized a *vipratiṣedha* or whether he thinks the assumption of a 'conflict' logically not tenable (*vipratiṣedhānupapatti*). All this is, of course, a matter of routine teaching.

With the idiom *vipratiṣedhaṃ paṭhisyati* go, then, connotations of both 'traditional explanation' and 'enumeration'.

In certain cases a *vipratiṣedha* must logically be acknowledged, yet—in contradiction toP āṇini's rule 1.4.2—it is not the following, but the preceding rule that supersedes the conflicting one. Kātyāyana's 'enumeration' of such cases (*vārtt.* 10 on 7.1.96) is also referred to by Patanjali as being done by *paṭh* 'reciting' (I.273.18).

iṣṭi-

Even a relatively simple term may have its history. *Iṣyate* 'is desired/desirable' and *iṣṭa-* 'desired', when applied to linguistic usages, are employed throughout the *Bhāṣya* in a way that leaves no doubt who is the desiring party: not any particular grammarian, but authoritative speakers, who can be identified as the educated brahmins of Āryāvarta (Pat. III.174.8—10), who use a correct Sanskrit even without having studied grammar (Pat. l. c.12—14). Only later authors can interpret *iṣṭi-* 'desirability' (= 'what is desired, *yad iṣyate*') as 'that which is desired by an authoritative teacher of grammar, specifically by Patanjali'. This interpretation presupposes that Sanskrit was no longer a living language and that there were no longer speakers who might be thought to speak it—to use Patanjali's expressions—by *daivānugraha-* 'the favor of fate' or by *svabhāva-* 'their own particular nature [as brahmins of Āryāvarta]'. Now it may amount to 'desideratum', as the term is defined by Renou, following Goldstücker's remarks in *Pāṇini* 92 n. 101. It has, however, this sense nowhere in the *Bhāṣya* itself. Here it is always, as is expected from its use of *iṣyate* and *iṣṭa-*, 'desirability' in the sense of 'what is desirable as established by good speech usage'.

Pat. I.313.14 *na hy eṣeṣṭiḥ* 'for this [form: *priyākhya-*] is not a desirability (= is not what is desirable as established by good speech usage)';

I.404.11f. *nedaṃ tasyodāharaṇam ... iṣṭir iyaṃ paṭhitā* 'this [the expressions: *sarvadhanin-* 'characterized by all the wealth', etc. etc.: 403.21ff.] is not an example for this rule (2.4.2); this [expression] is recited (quoted, enumerated) as a desirability (= what is desired as established by good speech usage) ...';

13 *yadīṣṭiḥ paṭhitā nārtho 'nena* 'If it is recited as a desirability, there is no purpose [fulfilled] by this [*vārtt.* 5 on 2.1.69] (insofar as the speech

usage in question is in accord with a general, habitual behavior of man that need not be explicitly taught by a rule: lines 13ff.).

III.42.13 *aniṣṭijno Vāḍavaḥ paṭhati* 'Vāḍava recites [his text] not knowing what is desirable [as good speech usage].'

Only when keeping strictly to this sense of *iṣṭi-*, shall we be able to understand correctly the often translated anecdote (Pat. I.488.18—22) of the *vaiyākaraṇa* and the *sūta* (cp. Weber, *Ind. Stud.* XIII 337 n.1; Ruben, *Rāmāyaṇa* 257; Renou, *Histoire de la langue Sanskrite* 79). It is not meant to let 'common sense' triumph over brahminical-theological learning and to show Patanjali as a 'Freigeist' (Ruben), nor to prove that, in addition to Pāṇini's grammar, one must know the *Vārttika* and the *Bhāṣya* (as it might appear from Renou's translation). The point is rather that a mechanical, unguided application of Pāṇini's rules would lead to wrong results: they have to be interpreted in the light of good speech usage. *Iṣṭi-* 'desirability [as established by good speech usage]' is confronted with *prāpti-* = *yat prāpnoti* 'what results wrongly [from an unguided, mechanical application of Pāṇini's rules]'.

The *sūta* is a man of natural intelligence, who speaks a correct Sanskrit as his native language. We may say of him, using words of Patanjali (III.174.13):

nūnam asya daivānugrahaḥ svabhāvo vā yo 'yam na cāṣṭādhyāyīm adhīte ye cātra vihitāḥ śabdās tāṃś ca prayunkte

'His must be a favor of fate or a particular nature, that he does not study Pāṇini's grammar and yet uses the [correct] words that are taught in it'[18]).

The *vaiyākaraṇa*, on the other hand, happens not to be of the brightest: he commits blunders which none of the participants in the ordinary scholastic conversations of which the Bhāṣya consists would make—not the *ācāryadeśīya*, the substitute teacher, who is only partly acquainted with the truth (*ekadeśin*), not even the *śiṣya*, the pupil, who keeps on asking puzzled, but always highly intelligent, questions. We should bear in mind what Patanjali explicitly tells us on another occasion (I.12.18):

sūtrāṇi cāpy adhīyāna iṣyate vaiyākaraṇa iti

'One who [only] studies the rules is also desired [by good speech usage] to be called „*vaiyākaraṇa*".' It is obviously such a *vaiyākaraṇa* Patanjali has in mind. (Strictly speaking, however, the term *vaiyākaraṇa* should only be applied to one who knows—or at least studies—both the grammatical rules and the correct speech usage [the *prāpti* and the *iṣṭi*], since *vyākaraṇa* means both 'definition' [*lakṣaṇa*, that is: the *sūtra*] and 'thing to be defined' [*lakṣya*, that is: the correct words, *śabda*][19]).

---

[18]) The *sūta* does not quite stay in character when using the technical root form *veñ* (cp. *Dhātupāṭha* 1.1055).

[19]) Patanjali on *vārtt.* 14 of the Introduction: '*lakṣyalakṣaṇe vyākaraṇam*' says (I. 12.16—19): 'That which is to be defined (*lakṣya*) and the definition (*laksaṇa*),

III

As pointed out above (p. 21), Renou has dealt separately with the terminology of the Pāṇinīyas proper (pp. 1—351) and with that of the *Prātiśākhyas*, the *Śikṣās* and the *Nirukta* (pp. 357—541). The latter do, indeed, each belong to 'un système très différent' (p. VIII), in the sense that their focus of interest, their methods of presentation, and, obviously, their purposes are not those of Pāṇini. Pāṇini is concerned with teaching the regular word formation (*saṃskāra*) of a living language, part of which are, for him, certain Vedic texts that live in the recitation of the Vedic scholars; he demonstrates in what way the analyzable words are built up of functional elements and how their abstract shape is changed in speech by *sandhi*. The *Prātiśākhyas* have the practical aim of helping to pronounce and enunciate correctly the words of particular *Saṃhitās* and the theoretical aim of defining the relation of the word form sof the *Padapāṭha* to the word forms of the *Saṃhitā*. The *Śikṣās*, young works in comparison with the *Prātiśākhyas*, concentrate on pronunciation and enunciation—they are strictly phonetic manuals. The *Nirukta* is dedicated to a much more ambitious attempt. Yāska tries to elucidate obscure words and passages—chiefly taken from the RV—by a procedure quite similar to Pāṇini's functional analysis. But he uses a technically much less rigorous argumentation and works on assumptions much bolder, much more supple, much less strictly verifiable than Pāṇini's: *Nir.* 1.2 *na saṃskāram ādriyeta. arthanityaḥ parīkṣeta kenacid vṛttisāmānyena* . . . 'One should not heed [too much] the [word-]formation [as taught by the *vyākaraṇa*][20]. [Rather] one should examine [a given word form], insisting on the purpose [for which it is used in a certain context][21]), by [establishing] a certain similarity [which need not be a strict correspondence] with [other, regular] procedures [of formation] . . .'

Each of the three branches of learning (*vyākaraṇa, prātiśākhya/śikṣā* and *nirvacana*) lacks instruction on certain points that are dealt with in the others: Pāṇini is not interested in phonetics nor in irregularities

this, when combined (*samudita*), becomes grammar (*vyākaraṇa*).—But what is "definition" and "that which is to be defined" [in this case]?—Word (*śabda*) is to be defined, grammatical rule (*sūtra*) is the definition.—Even so [there remains a difficulty]: this word „*vyākaraṇa*" that has arisen to be used (originally is used) when the combination [of *śabda* and *sūtra* is to be designated], is logically unfit [to be used] when [only] a part [of this combination is to be designated]. And yet one who [only] studies the rules is also desired [by good speech usage] to be called „*vaiyākaraṇa*".—This is not a valid objection (*doṣa*). Words that are originally used when combinations [are to be designated] are also used ("turn up [in speech]") when parts [of such combinations are to be designated] . . .'

[20]) That is what Yāska, on another occasion (1.13), calls *nyāyavān* . . . *saṃskāraḥ* 'formation characterized by rational rules'.

[21]) One has to infer such 'purposes' according to a prescription given by Yāska himself (1.3): *te yathāvacanam abhyūhitavyāḥ* 'These are to be conjectured according to the speech (-context).'

whose rationale cannot be established by analogies; the *Prātiśākhyas* are not interested in word formation; the *Nirukta* is interested neither in phonetics nor in regular word formation. There are, however, also points where their interests meet. Pāṇini, in teaching the *sandhi* of the living language, is concerned with a task quite analogous to that of the *Prātiśākhyas* when they teach how to convert the *Pada-* into the *Saṃhitāpāṭha*; Pāṇini and Yāska both analyze words by separating functional elements, though they do it by using different expressions and in an appreciably different manner.

Consequently, the basic differences between the three approaches have not prevented a mutual influence. All essential *Prātiśākhya* terms can be, or might be, found—not in Pāṇini's work itself, that is true, but —some place or other in the huge Pāṇinīya literature, starting with Kātyāyana's *Vārttika*. There is a sprinkling of Pāṇinian terms and methods of presentation in the *Prātiśākhyas*, starting with the *Kātyāyanīya-Prātiśākhya-Sūtra*, mostly quoted by us as the *Vājasaneyi-Prātiśākhya*. In the system of the Pāṇinīyas was incorporated, later, a whole *Śikṣā*— the *Pāṇinīya-Śikṣā* 'Phonetics for Pāṇinīyas'—that employs, of course, all the essential technical terms that are found in the other *Śikṣās* belonging, or pretending to belong, to specific Vedic schools. We find, occasionally, Pāṇinian terms in the *Nirukta*: Yāska knows, for example, the technical sense of *dhātu* '[naked] root', as is borne out by the fact that he speaks of the 'disappearance (*lopa*) of the end [of the root]' as observable in the form *ga-tvā* (*Nir.* 2.1) and quotes 'roots' like: *ghasi* (2.5), *nī* (7.14), *dhiṣi* (8.8), *tviṣi* (8.13), *tṛpi* (10.10), *cami*, *ruci* (11.5), *gami* (11.24). Conversely, the *Nirukta* is quoted explicitly and unambigously in the *kārikā* on Pāṇ. 3.3.1 (Pat. II.138.14) by a Pāṇinīya, that is by an author older than Patanjali. No subsequent Pāṇinīya has deemed it below his dignity to study the Nirukta and to accept what it says as authoritative.

In order to study effectively the differences and the affinities of the terminology of the Pāṇinīyas, the *Prātiśākhyas* and the *Nirvacana*, it is necessary to view them in their historical relation. They are not representatives of 'very different systems' in the sense that they are separated by unbridgeable gulfs.

This historical relation, admittedly, is a matter of some difficulty as far as Pāṇini and the *Prātiśākhyas* and Pāṇini and the *Nirukta* are concerned, since the relative chronology of these works cannot be established by immediate observation or explicit testimony. The situation is, however, distinct enough to allow of certain working hypotheses: we can make definite assumptions that are verifiable as correct by testing them through application to observable facts. It seems that Renou and I are not quite in agreement as to the value of such working hypotheses. I find that without them we are left with an accumulation of puzzling facts that defy arrangement and without arrangement do not make

sense. They are like the parts of a jigsaw puzzle that are meaningless in themselves, but, when coordinated and fitted together in one specific way, make a picture. I hold a working hypothesis, even if it should eventually turn out to be wrong, to be preferable to complete resignation. Renou, more cautious and more wary of the dangers that beset the path of a scholar trying to substantiate his conjectures, prefers to take a neutral position that does not commit him to any particular view. I am afraid this neutrality has its specific dangers, too. They show at the moment when Renou, wanting to avoid a historical arrangement, proceeds to arrange according to 'systems'. At this moment he is forced into making meaningless and even contradictory distinctions. He has to treat the *Pāṇinīya-Śikṣā* apart from the other *Śikṣās*; he has to undo the intimate relation between Kātyāyana's *Vārttika* and the *Kātyāyanīya-Prātiśākhyasūtra*; he has to take Yāska together with the *Prātiśākhyas*, with which he has much less affinity, if indeed any[22]), than with Pāṇini; he has to ignore the plain fact that Patanjali knows Yāska and the terminology of the *Prātiśākhyas*.

On several former occasions, I have given my reasons for working on the three following simple hypotheses:

1. Yāska is younger than Pāṇini and knows his grammar (*ZDMG* 89 [1935] pp. *21*—*24*);

2. The author of the *Vāj. Prāt.*, the oldest of the *Prātiśākhyas*, knows Pāṇini's grammar (*Pāṇini and the Veda* [1935] pp. 81—98).

3. Kātyāyana's *Vārttika* on Pāṇini's grammar presupposes intimate familiarity with the *Vāj. Prāt.* (= *Kātyāyanīya-Prātiśākhyasūtra*) and is most probably the work of the same author ('On the identity of the Vārttikakāra', *Indian Culture* IV [1938] pp. 189—209).

Referring the patient reader to my detailed arguments that rest on a comparative interpretation of corresponding definitions rather than of single terms, I shall on this occasion apply my assumptions to one particular technical term and show how the way it is used by different authors becomes meaningful when looked at in this light.

sthāna

1. There is at least one important linguistic work of which we can prove that it was older than Pāṇini and that he knew it: Śākalya's *Padapāṭha* to the *RV-Saṃhitā*, to which he refers in explicit and unambiguous terms in 1.1.15 (cp. Thieme, *Indian Historical Quarterly*

[22]) When Yāska distinguishes the stem form *sat-* as '*śuddha*' from the stem form *sant-* (*Nir.* 1.13), he—not quite accurately—applies phonetical terminology as known to us from certain (later) Vedic texts and *Prātiśākhyas*, which use *śuddha* 'pure' in the sense of 'non-nasalized' (cp. Renou p. 509, Weber *Ind. Stud.* IV pp. 80, 75 n. 1). While this usage is also met with in Patanjali (I. 43.26, III. 45.10 ~ 50.17), it is neither in the *Vārttika*—which says *ananunāsikapara* (*vārtt.* 1 on 6.1.67) where Patanjali says *śuddhapara* (III. 45.10)—nor in the *Vāj. Prāt.*: it is remarkable how the two works tally even in such a small, negative detail.

XII [1937] pp. 331f.). The *Padapāṭha* does not state, but follows rules which can only have been found by exact observation and consistent abstraction. Besides, Pāṇini must have been familiar with a phonetic doctrine, which can only have been developed by just such exact observation and analysis. In general, however, he does not formulate rules that would teach a pronunciation[23]). Addressing speakers of the language he analyzes, he can presuppose that they know how to pronounce and enunciate correctly. He can further presuppose a certain phonetic training, and assume that he is understood when forming abstract symbols for 'groups' of sounds that have in common some specific features, while they differ in certain details. For example: *i*, *ī*, *ī*3 form a 'group', designated by Pāṇini as *i*, because their articulation, though not their duration, is identical. To the same 'group' would belong *ĩ* (nasalized *ī*), because its articulation is identical as far as the movements within the mouth are concerned. *K*, *kh*, *g*, *gh*, *ṅ*, again, are of the same 'group', because the features that distinguish them—aspiration, voice, nasalization—are produced by an effort located outside the mouth. He briefly formulates the principle in 1.1.9:

tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam

'Of the same group is what is of equal effort in the mouth.'

Now, it is noteworthy that Pāṇini does not use here, nor anywhere else, certain standard terms a *Prātiśākhya* would use: *sthāna* 'place of articulation', '*karaṇa* organ of articulation' and, possibly, *anupradāna* 'accompanying production'. It seems evident that such terms imply a more accurate analysis of what Pāṇini designates as *prayatna* '[articulative] effort'. A meticulous critic might object that Pāṇini's definition is not distinct enough: he might maintain that the articulative 'effort in the mouth' of *k* and *t*, for example, is *tulya* 'equal', insofar as both are produced by *sparśa* '[momentary] touch [of the tongue]' (in contradistinction to a vowel, semivowel, or sibilant), though their 'place of articulation' is different. It is exactly this the Vārttikakāra actually says in *vārtt.* 1 on Pāṇ. 1.1.9:

savarṇasaṃjñāyāṃ bhinnadeśeṣv atiprasangaḥ prayatnasāmānyāt

'If [Pāṇini's definition of] the term *savarṇa* [is accepted], there results too large an application [of the term] with respect to [certain sounds] of different location (*deśa*) [like *k* and *t*], because their articulative effort is the same.'

A full and complete analysis of what Pāṇini obviously meant by the expression *āsyaprayatna* is given in *Vāj. Prāt.* 1.43:

samānasthānakaraṇāsyaprayatnaḥ savarṇaḥ

'Of the same group is [a sound that is] of the same place of articulation, the same organ of articulation, and the same effort in the mouth.'

[23]) Cp. Thieme, 'Pāṇini and the pronunciation of Sanskrit' in *Studies presented to J. Whatmough* ('s-Gravenhage 1957) pp. 263—270.

Even if we knew nothing of the intimate relations between *Vārttika* and *Vāj. Prāt.*, as explored in detail in my article in *Indian Culture* IV [1938] pp. 189ff., we could not entertain a reasonable doubt that Kātyāyana the Vārttikakāra knew this statement of Kātyāyana the author of the *Vāj. Prāt.*, and accepted its more analytical explanation as superior. An indication that it was in his mind we can see in his use of the term *sāmānyāt* in the quoted *vārttika*; it does not take up Pāṇini's expression *tulya* 'equal' but the expression *samāna* 'same' of the *Vāj. Prāt.* The matter is clinched by the second *vārtt.*, which proposes a reformulation of Pāṇini's definition that would free it of the objection raised in the first:

siddhaṃ tv 'āsye tulyadeśaprayatnam'

'[The definition would] however [be] correct [if it were reformulated] as: "Of the same group is what is of equal location and effort in the mouth."'

Kātyāyana's statement becomes perfectly clear if we look at it as an attempt to amalgamate Pāṇini's brevity and the analytical accuracy of the *Prātiśākhya*. He deviates from Pāṇini only as far as is absolutely necessary: he keeps the expression *tulya* as against *samāna* of the *Prāt.*, the neuter gender of *savarṇam* as against the masculine *savarṇaḥ* of the *Prāt.* He desists from mentioning *karaṇa*, since the definition is unambiguous without it[24]). And he replaces the term *sthāna* by *deśa* (as already in *vārtt.* 1), not, I think, because *deśa* is shorter, but, as I shall show forthwith, because *sthāna* is used by Pāṇini in a technical sense ('place of substitution') that might be wrongly projected into this definition.

Just as vague in its phonetic terminology as Pāṇ. 1.1.9 is 1.1.8:

mukhanāsikāvacano 'nunāsikaḥ

'An *anunāsika* is [a sound] that is spoken by mouth and nose.'

The *Vāj. Prāt.* again formulates more accurately, more technically (and this time without having to be less brief) in 1.75:

mukhanāsikākaraṇo 'nunāsikaḥ

'An *anunāsika* is [a sound] whose articulating organs are mouth and nose.'

Cp. also *AV. Pr.* 1.27 (to be combined with 1.18).

[24]) Formerly (*Pāṇini and the Veda* p. 92 n. 3), I suggested that Kātyāyana's *deśa* was meant as a comprehensive term for *sthāna* and *karaṇa*. I do not uphold this conjecture: it is hard to believe that Kātyāyana could have expected to be understood when introducing such usage without further explanation. It is more probable that (in contradistinction to the view taken in the *Vāj. Prāt.*) he thought the mentioning of *karaṇa* in the definition to be dispensable, since the definition is, indeed, unambiguous without it. In fact, the definition of the *vārttika* conforms to the pattern of a true *lakṣaṇa*, which is not a characterizing description, but a restrictive characterization, as was lucidly set forth by A. Foucher, *Compendium des topiques* (Paris 1949) pp. 8f.

In paraphrasing *vārtt.* 1 and 2 on Pāṇ. 1.1.9 (I.61.9 and 12), as well as when tacitly referring to Kātyāyana's reformulation of Pāṇ. 1.1.9 (I.15.7), Patanjali has the expression *deśa*. But in his discussion, he uses, without hesitation, *sthāna* 'place [of articulation]' and *karaṇa* 'organ [of articulation]' (I.61.26). He mentions *sthāna*, *karaṇa* and *anupradāna* 'accompanying production' as items of *vyākaraṇa* in its broadest sense (I.5.7f.), asserting that 'formerly' they were studied before approaching the study of the Veda. He explicitly declares *sthāna*, *karaṇa* and *anupradāna* to be subjects that are presupposed, not taught, by Pāṇini (I.208.18f.).

The Vārttikakāra does not object to Pāṇini's term *-vacana* in 1.1.8. The reason is obvious. Though *-karaṇa* would be a more technical term, *-vacana* cannot be shown to be ambiguous; it cannot give rise to a misunderstanding, as *-āsyaprayatna* in 1.1.9 might be thought to do. As he himself uses *deśa* as a synonym for the technical *sthāna* 'place [of articulation]', Kātyāyana can accept *-vacana* 'means of speaking' as a synonym for *karaṇa* 'means of producing' = 'organ of articulation'. In both cases there is good reason, within the context of Pāṇini's grammar, to prefer the synonym, since both *sthāna* and *karaṇa* are used by Pāṇini as technical terms in a nonphonetic sense.

We must not forget, however, that on a number of occasions the Vārttikakāra does use *Prātiśākhya* terms. For example: *svara* 'vowel'[25]) (Pāṇini: *ac*), *vyanjana* 'consonant'[26]) (Pāṇini: *hal*), *sparśāghoṣa* 'voiceless stop'[27]) (Pāṇini: *khay*), *saṃdhyakṣara* 'diphthong'[28]) (Pāṇini: *ec*). *Prātiśākhya* terms are also Kātyāyana's *akāra* (Pāṇini: *at*), *ekāra* (Pāṇini: *et*), and *okāra* (Pāṇini: *ot*) etc. Side by side with such *Prātiśākhya* terms, the Vārttikakāra of course uses the Pāṇinian expressions; at least occasionally—by inadvertency as it were, since its author does not presuppose that his students know Pāṇini's grammar —they also slip into the *Vāj. Prāt.*: *Vāj. Prāt.* 1.114, 4.58 *et*, *ot* (formed according to Pāṇ. 1.1.70) and even 1.27 *tiṅ*, 3.12 *luk*, 1.114 *lup*, that is: purely grammatical terms that make sense only when explained by definitions (*luk*, *lup*: Pāṇ. 1.1.61) or interpretative rules (*tiṅ*: Pāṇ. 1.1.71 in combination with 3.5.78) given in Pāṇini's grammar.

This seems really surprising. In order to understand how it could happen, we must bear in mind that, in the times we are concerned with, 'knowing' a work meant nothing less than knowing it by heart. It is obvious that the author of the *Prātiśākhya* could not expect the Vedapāṭhakas he addressed to have memorized Pāṇini's work; on the other

[25]) *Vārtt.* 5 on 1.1.8; *vārtt.* 9 on 1.1.50.

[26]) *Vārtt.* 13 on *ŚS* 3, 4; *vārtt.* 1 on 1.1,3; *vārtt.* 4 on 1.1.73; *vārtt.* 3 on 3.2.109; *vārtt.* 5 on 6.1.2; *vārtt.* 1 and 2 on 6.1.223; *vārtt.* 4 on 6.4.16.

[27]) *Vārtt.* 7 on 1.4.109.

[28]) *Vārtt.* 1, 6 and 10 on *ŚS* 4; *vārtt.* 1 on 1.1.3; *vārtt.* 3 on 5.3.83; *vārtt.* 5 on 6.3.9.

hand, since he himself had, it must have been difficult for him to keep away from the Pāṇinian terms indelibly engraved on his mind.

2. Pāṇini does not speak of a sound or any other grammatical element as being 'changed into' or 'becoming' another one by a grammatical operation. Throughout his grammar, he keeps strictly to the notion of 'substitution' *(ādeśa)*. As for Meillet[29]), so for him, the elements of language are 'éléments de substitution'. I think we should recognize that in this he shows a remarkable degree of theoretical insight. He is far above the customary usage of historical linguistics that designates as a 'sound change' what should, correctly, be said to be a 'sound substitution'.

It is in this context of 'substitution' that Pāṇini uses the terms *sthāna* 'place [of something for which something is substituted]' and *sthānin* 'that in whose place [something is substituted]'. According to Pāṇ. 1.1.49 *ṣaṣṭhī sthāneyogā*, a genitive appearing in his grammar is to be construed with a supplied *sthāne* 'in place [of]'. Example: 6.1.84 *ekaḥ pūrvaparayoḥ* 'A single sound [appears] in place of a preceding and a following sound [under the conditions to be specified forthwith].'

The more primitive, more popular and, as the expressions even of modern linguists show, apparently ineradicable notion of 'change' or 'alteration' is that of the *Vāj. Prāt.* It says (1.133): *tam iti vikāraḥ* 'An alteration (= an element brought about by alteration) is given [in this *sūtra*] as an accusative.' This means: Pāṇini's formula

'In place of *x* (gen.) [appears] *y* (nom.)'

is replaced by

'*x* (nom.) [becomes] *y* (acc.)'.

By keeping to the more popular, and certainly older, idea of change/alteration (*vikāra*), the *Vāj. Prāt.* leaves the expression *sthāna* free of ambiguity: it is here always 'place of articulation'. The Vārttikakāra of course prefers Pāṇini's mode of expression. But he is not above occasionally using the term *vikāra* (e. g. *vārtt.* 15 on *ŚS* 5, *vārtt.* 16 on 1.1.66/67) and even—when not on his guard—slips in *Prātiśākhya* usage. So, when in *vārtt.* 3 on Pāṇ. 1.2.39 he wants to reformulate Pāṇini's rule by adding the qualification *aneka*. Pāṇini said *anudāttānām* . . . 'In place of anudātta vowels appears the substitute . . .' Kātyāyana ought to have added the genitive *anekānām api* 'also when they are several . . .'; in fact, however, he says *anekam api*: he has not quite succeeded in freeing his mind of the formulation of the *Vāj. Prāt.*, which says in the same context (4.138, 139), '. . . *anudāttam* (nom.) . . . *anekam api*' (cp. Thieme, *Indian Culture IV* p. 198).

The same thing has happened to other old Pāṇinīyas: the verse quoted by Patanjali I.75.13f. has *ādeśa* 'substitution' side by side with *vikāra*

[29]) *Introduction à l'étude comparative des langues Indo-Européennes* [8] (1937) pp. 148f.

'alteration' (cf. Thieme, *GGA* 1955 p. 182 n. 1); a *kārikā* quoted by Patanjali (II.311.1) says *madhya madhyam*, which Patanjali explains as *madhyaśabdo madhyaṃśabdam āpadyate* 'The sound complex (*śabda*) *madhya* becomes *madhyam*'; another *kārikā* (Pat. II.313.4) says *vālavāyo vidūram ca* '*vālavāya* becomes [*āpadyate*] *vidūra*'; and a third author blithely replaces Pāṇini's *ro* (gen.) *laḥ* (nom.) '*l* appears in place of *r*' (8.2.18) by *lo ram* [*āpadyate*] '*l* [becomes] *r*' (Pat. III.398.18).

3. Turning now to Yāska's *Nirukta*, we do not expect to find *sthāna* either as a phonetic or as a grammatical term. Yāska does not embark on phonetic argumentation, nor does he presuppose familiarity with Pāṇini's difficult work. When, in explaining the form *niṣkṛṇvānāḥ* in RV 1.92.1, he says (*Nir.* 12.7): *nir ity eṣa sam ity etasya sthāne* '[The preverb] *nis* [is used here] in the place of *sam*', he does not think of a technical substitution such as taught in Pāṇini's grammar and can be sure to be understood by any grammatical layman.

On the other hand, we do expect Yāska to use the popular term *vikāra* 'alteration', and we are not disappointed: see e.g. *Nir.* 2.1. where Yāska speaks of a *vikāra* in commenting on the long *ā* and *ī* of the nominatives *rājā* and *daṇḍī*.

These forms are explained by Pāṇini in 6.4.8:

[*dīrgho 'ṇaḥ*: 6.3.111 *angasya*: 6.4.1 *nopadhāyāḥ*: 6.4.7] *sarvanāmasthāne cāsaṃbuddhau*

'A long vowel (*dīrgha*) [appears] also (*ca*) in place of *a*, *i*, *u* (*aṇ*) when they are the last but one sound (*upadhā*) of a stem (*anga*) that ends in *n* (*na*) before a case-ending called *sarvanāmasthāna* (defined in 1.1.42, 43), [but] not in the vocative.'

Yāska says:

athāpy upadhāvikāro bhavati rājā daṇḍīti

'There also occurs [occasionally] alteration (*vikāra*) of the last but one sound (*upadhā*); [examples are:] *rājā*, *daṇḍī*.'

This is much more vague; it also sounds much more simple: it is obviously meant for non-grammarians. If we look more closely, however, this simplicity reveals itself as deceptive. Pāṇini gives an explicit definition of the term *upadhā* (1.1.65 *alo 'ntyāt pūrva upadhā*, echoed by *Vāj. Prāt.* 1.35 *antyād varṇāt pūrva upadhā*); Yāska, on the other hand, expects one to know that *upadhā* is the technical term for the 'last but one sound'—and this is not all he expects. In the forms *rājā* and *daṇḍī*, *ā* and *ī* are not the *upadhā*, but the final sounds (*anta*). To understand Yāska, we must have in mind the abstract stem forms (*anga*) *rājan-* and *daṇḍin-*, forms posited by Pāṇini, but by no means self-evident. We must, further, know the doctrine (given by Pāṇini 8.2.7), according to which the final *n* of the stem does not appear under certain circumstances.

Yāska has failed conspicuously in his endeavor to be simple: there is no point in omitting the name of the concept 'stem' (*anga*), when it has to be supplied to make his statement meaningful. He is so steeped in Pāṇinian doctrine that, try as he may, he is no longer able to express himself in a way that is understandable to a non-Pāṇinīya.

I shall give another example of this. In the same context (*Nir.* 2.1) we read:

athāpy aster nivṛttisthāneṣv ādilopo bhavati: staḥ santīti

'There also occurs disappearance of the initial [sound] of [the verb] *asti* in the places of returning (*nivṛtti*); [examples are:] *staḥ, santi.*'

What Yāska has in mind when he uses the expression *nivṛttisthāneṣu* 'in the places of returning' is abundantly clear from the context. The expression amounts to: 'in "places [d'une forme verbale] ou il n'y a pas de guṇa"' as Renou puts it; 'when there follows a verbal ending with the symbolic sound *ṅ* (*ṅit*)' as Skandasvāmin puts is. That means, first of all, that Yāska knows what Pāṇini says in 6.4.11:

[*k.ṅ.iti:* 6.4.98 *sārvadhātuke:* 110] *śn.asor allopaḥ*

'If a *sārvadhātuka* follows that has the symbolic sound *k* or *ṅ*, there is non-appearance (*lopa*) of the short *a* (*at*) of [the present-stem forming element] *śna* and [the root] *as.*'

All verbal endings are *sārvadhātuka* (Pāṇ. 3.4.113); those of the dual and plural parasmaipada are *ṅ.it* (Pāṇ. 1.2.4). Yāska's *staḥ* and *santi* result immediately from this rule: his expression *nivṛttisthāneṣu* corresponds, indeed, to Pāṇini's *ṅiti sārvadhātuke.*

The question as to how this is possible can be answered only if we fit Yāska's expression into the framework of a peculiar idiom of the oldest Pāṇinīya exegesis. Kātyāyana (e. g. *vārtt.* 12 on 1.1.3, *vārtt.* 2 on 1.1.50), as well as Patanjali (e. g. I. 41.2f., I.60.25, I.50.4, I.54.10, I.103.11, I.213.8, I.234.4,20), uses the term *nivṛtti* when he wants to say that a particular grammatical operation that seems to have 'become necessary' (*prasakta*) 'turns away', that is: is not effected after all. Such 'turning away' is, for example, 'produced' (*kṛ*) by a prohibition (*pratiṣedha*) that complements a general rule. For example: Patanjali I.54.10 *prasaktasya ... tasya pratiṣedhena nivṛttiḥ śakyā kartum* 'A turning away of this [operation] which seems to have become necessary can be produced by [teaching] a prohibition.' It is of course also possible that the taking effect of an operation taught in a general rule 'turns away' simply on account of the fact that it is in certain cases contradicted by a more special one. For example: Pāṇini gives the direction 1.1.52 [*sthāne* 50] *alo 'ntyasya* '"In the place [of something]" [means:] in the place of the last sound.' If, then, *guṇa* is to be substituted for a root, we expect it to be substituted for the last sound of a root. But by Pāṇ. 1.1.3 *iko guṇavṛddhī* '*Guṇa* and *vṛddhi* [are substituted] for *ĭ, ŭ, ṝ* and *ḷ*', this operation 'turns away': we substitute *guṇa* (and *vṛddhi*) not for the

last sound, but for the *ĭ*, *ŭ*, *ṛ̆*, and *ḷ* of a root. This is explicitly stated by Kātyāyana in *vārtt.* 1 on Pāṇ. 1.1.3:

ig.grahaṇam . . . vyanjananivṛttyartham

'The expression *ik* [in Pāṇ. 1.1.3] has the purpose of turning away (suspending) [substitution of *guṇa* and *vṛddhi*] for . . . a consonant [in the end of roots like *vid*, *rud*, *mṛd*, etc., as would seem necessary by 1.1.52].'

When Yāska uses *nivṛttisthāneṣu* in the sense of *ṅiti sārvadhātuke*, there simply must have been in his mind, firstly, Pāṇini's general rule 7.3.84:

[*guṇaḥ:* 82] *sārvadhātukārdhadhātukayoḥ*

'*Guṇa* is substituted [for the *ĭ*, *ŭ*, *ṛ̆*, and *ḷ* of a root] if there follows a *sārvadhātuka* or an *ārdhadhātuka*,'

according to which substitution of *guṇa* seems to become necessary (*prasakta*) before every *sārvadhātuka*; and, secondly, the prohibition (*pratiṣedha*) given in Pāṇ. 1.1.5:

[*guṇaḥ* 2 *na* 4] *kṅiti ca*

['*Guṇa*] is not substituted before an element that is *k.it* or *ṅ.it*,'

according to which the substitution taught in 7.3.84 'turns away'. To express it in Sanskrit, '*sārvadhātukārdhadhātukayor*' *iti prasaktasya* '*kṅiti ca*' *iti pratiṣedhena nivṛttir bhavati.*

In separating the terminology of the Pāṇinīyas from that of Yāska and the *Prātiśākhyas*, Renou may be said to have followed a principle set up by Th. Goldstücker 97 years ago (in 1861) in his *Pāṇini* (p. 42). Goldstücker speaks here of 'those old Commentaries which have strictly adhered to his [Pāṇini's] terminology' and maintains that 'it would have been an uncritical proceeding to confound the meaning or bearing of these terms in works belonging to a different class of Hindu literature [i. e. the *Prātiśākhyas*].' It has been my aim to show again, by a simple example, what I showed before in lengthy technical discussions: that there is not a single 'commentary' on Pāṇini, young or old, that 'strictly adheres to his terminology' and that there is no *Prātiśāhkya* that does not betray the influence of Pāṇini. Of course, it is necessary to distinguish terms specifically Pāṇinian and terms specifically Prātiśākhyan. This cannot be done, however, in a mechanical way, that is, by proceeding as if some—or all—works of the Pāṇinīya school contain only 'Pāṇinian', the Prātiśākhyas only 'Prātiśākhyan' terms. It can only be done by a historical investigation founded on analytical exegesis. I am almost sure that Renou would agree with me in theory. We disagree in our conception of the relation of theory and practice. I deny that it is possible to divorce them. The inconsistencies and contradictions of Renou's practice are due to his following Goldstücker's antiquated and erroneous, deceptively convenient, theory instead of heeding what

has been, and only could be, validly established since Kielhorn's edition of the *Mahābhāṣya*.

It would obviously be unfair to finish my discussion of Renou's great work on this note. Renou's *Terminologie* is intended as a friendly help to his fellow workers. For this help we thank him, as we thank him for many other valuable 'instruments de travail'. Even while working out my critical remarks, I have found Renou's *Terminologie*—together with Pathak and Chitrao's index to the Mahābhāṣya—an altogether reliable guide and a wonderful assistance throughout. As such it will be used, to his considerable advantage, by the specialist, who is able to interpret the accumulated data in the light of a consistent theory. It will be forever within reach of his desk.

Yale University, Conn. Paul Thieme

Minard, Armand: Trois énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa, II. Paris, E. de Boccard, 1956, 8°, 8, 423 S. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 3).

Since his thesis La subordination dans la prose védique (Paris 1936), an extraordinarily minute, lucid, and effectual investigation into certain patterns of subordinate clauses as they appear in the ŚB, A. M. has remained faithful to the "Brāhmaṇa that consists of a hundred

paths [leading through the jungle of sacrificial theory]". The work under review is the second of a series of three monographs (I, Paris 1949; III, yet to be published) dedicated to the solution of three puzzling problems presented by the ŚB.

The "three riddles" to which the title of the whole work refers are, if we accept M.'s views, actually not riddles of the ŚB itself, but rather of its redaction. If M. sees things correctly, they are not created by the authors of the text, but by later scholars who arranged it by introducing (1) a division into *brāhmaṇas* (chapters) and *khaṇḍikās* (segments) [the prospective subject of vol. III]; (2) a subdivision of the *khaṇḍikās* into two parts, the *pratīka* (face) and the rest (called by M. *anūka*) [the subject of vol. II]; and (3) a particular denotation of the accent in connection with these divisions and subdivisions [the subject of vol. I]. Each of these "riddles" presents its own terms and requires its own method of solution. Hence, each of M.'s volumes can stand as a unit by itself with regard to scope, method, and interest.

A *pratīka*—the subject of our volume—consists either of the first sentence or of the beginning of the first sentence of a segment (*khaṇḍikā*). We are faced with the "riddle": What is its purpose? The answer depends on a careful analysis of its features, which permits us to eliminate certain solutions that seem to offer themselves at first glance. The *pratīkas* cannot, for example, have been meant as a means for quoting, or referring to, particular passages, since they are neither sufficiently "differentiated" nor sufficiently "evocative" (§ 4). But they may be thought of as, for example, (1) a help in memorizing or in keeping the succession of the different *khaṇḍikās* complete and in order (in this case we might expect to have a separate list of *pratīkas*, an *anukramaṇī*, of which there is no trace); (2) a help for modulating the recitation according to its stylistic and syntactic articulation (§ 5).

M. concentrates his efforts on showing that the placing of the stroke (*daṇḍa*) marking the end of a *pratīka* is neither arbitrary nor mechanical, but is motivated throughout, as the demonstrable result of a careful syntactic and stylistic analysis (§ 5: thèse). There can be no doubt that in this he has been gloriously successful. From his investigation, which involves a careful analysis of sentence forms and phrasings, it becomes evident—as it was not heretofore—that the pause in the recitation which is indicated by the *daṇḍa* was established by scholars who not only knew the text of the ŚB by rote, but were able to interpret it. We cannot be certain when this subdivision was introduced. I hold M. to be correct when he thinks of an "ancient epoch", decisive arguments for this view being that the interest in the contents of certain Vedic texts weakened early (cp. Yāska, Nir. 1.15, for the view that the mantras are "without purpose [= "meaning" in the popular sense of the

word])" and that, the later the time, the more unlikely would be an introduction of even insignificant changes into the traditional outward form of the text. The *daṇḍa* itself of course cannot have been put in before the text was committed to writing. But the pause in the recitation that it designates may be much older. In principle, it may be due to the very authors themselves.

While I wholeheartedly accept M.s "thèse": la place du *daṇḍa* n'est ni capricieuse ni mécanique, I do feel some doubt as to the validity of his "hypothèse": that the *pratīkas* are explainable as the beginning (l'amorce) of an attempt to replace a traditional, undifferentiated singsong (psalmodie hiératique) by an intelligent and sensitively modulated recitation (§ 5). How can we be sure, for one thing, that the text was ever actually recited without any pauses, without any regard to sense or meaning? M.s hypothesis seems to leave unexplained one fundamental, characteristic fact: a *khaṇḍikā* must always contain one, and only one *daṇḍa* (cp. § 2). That means, we always have a punctuation mark at the beginning, and only at the beginning, of a segment. The alleged attempt to make clear the inner articulation of the segments would forever make bold to take the first and forever hesitate to take the second step, thus defeating itself by its methodical mixture of courage and cowardice. We should have an endless series of stillborn efforts, pathetic by their undaunted persistency and, it strikes me, ridiculous by their utter lack of efficiency.

I give a random example for a situation stubbornly recreated from cover to cover of our bulky text:

ŚB XI 8.3.2 *átho ápy āhuḥ | sauryá evaiṣá paśúḥ syād íti tásmād etásminn ástamite paśávo badhyante badhnánty ékān yathāgoṣṭhám éka upasamáyanti tásmāt sauryá evaiṣá paśúḥ syād íti* ||

Which would be in English: "Then again also they say [with reference to this]; this animal should be dedicated thus therefore this [Sūrya] having set the animals are tethered they tether some stablewise others come together home therefore this animal should be dedicated to Sūrya thus".

If I am not utterly mistaken, the *daṇḍa* after the first sentence does not look at all like the *beginning* of an attempt to introduce an intelligent recitation instead of a meaningless singsong. On the contrary, it appears the *last trace* of an original recitation sensibly punctuated by pauses, as it must have been taught by the author to his pupils and by them to theirs. If we designate such pauses by —, the text would read: *átho ápy āhuḥ — sauryá evaiṣá páśuḥ syāt — iti — tásmāt — etásminn ástamite — paśávo badhyante — badhnánty ékān — yathāgoṣṭhám éka upasamáyanti — tásmāt — sauryá evaiṣá paśúḥ syāt — íti* — "Then again also they say: "This animal should be dedicated to Sūrya" — thus. Therefore, this [Sūrya] having set, the animals are tethered. [Rather:] They tether some; others come together home stablewise. Therefore [they say]: "To Sūrya this animal should be dedicated" — thus".

In the final redaction, which was, then, a mechanization rather than an intelligent renovation of the recitation, all the pauses except the first, or one of

the first, were ignored. The reason for not ignoring the first pause, can only have been to make it obvious when a new *khaṇḍikā* was starting.

We have a good analogy to this kind of procedure in the placing of the *daṇḍa* within the Vedic *mantras*. The meter and the sense show that a verse like RV I 2.1 was originally recited as follows: *vāyav āyāhi darśata — imé sómā áraṃkṛtāḥ — téṣām pāhi — śrudhī́ hávam —*.

The redaction marked by a *daṇḍa* only the second pause: this was necessary —and sufficient—to make the character of the meter recognizable. For the rest, *sandhi* was strictly and unreasonably applied—just as in the ŚB: *vāyav āyāhi darśatemé sómā áraṃkṛtāḥ | téṣām pāhi śrudhī́ hávam ||*.

Whatever position we take towards M.s hypothesis, the interest of his thesis remains unimpaired. If my hypothesis is correct, it even gains in value: it restores, in traces, the phrasing breath of the author himself. The way in which M. establishes it is the most remarkable feature of his work. It is characterized, negatively, by a consistent avoidance of arguing with assumptions as to what the man to whom the subdivision is due may or may not have thought or felt; positively, by the consistent endeavor to find immediately observable and strictly checkable criteria. It is an act of verification distinguished by its purely mechanistic procedure: M. starts by counting syllables and drawing up statistics, which enables him to establish zones of strict adherence to mechanical rules and zones of option and, further, definable principles according to which the option is decided upon. The placing of the *daṇḍa* is looked upon and, indeed, made interpretable as a kind of predictable behavior (in this sense, it is "not capricious") that depends on factors given by the text, which can be clearly observed and stated and seem to have nothing to do with the individual judgment of a man—it is almost the complexity of the interrelation of these factors alone that makes this behavior "not mechanical".

Living at the dawn of an era that might well become the era of the "artificial brain", we are tempted to imagine a machine—a rather complicated one it would have to be, provided with several "electronic eyes"—"instructed" to turn out, when fed with ŚB segments, *pratīkas* answering to M.s description. They would be identical to those marked by the tradition—identical, that is, up to a certain point.

There remains a residue, not considerable, but still disturbing to a pure-water mechanist. I think of a case like ŚB VII 5.2.40 (§ 37), which "repousse toute explication" (§ 87)—that is, every explanation in mechanistic terms. Its explanation may, however, lie in the realization that those subdivisions were marked by men, who are, by their nature, inconsistent and subject to the interference of appraising judgment—men who, when facing a somewhat complex situation, cannot be depended upon to react with machinelike precision, but who may hit upon a solution superior to that accessible to a machine.

It is precisely such cases that will offer particular interest to those who consider the dehumanization of humanistic studies, in particular of linguistics, a necessary first step in establishing experimental evidence, but who are hesitant to believe that it can be more than a first step. I, for one, am struck by a remark made by the "psychologist" in W. Porzig's interesting fictitious conversation (Wunder der Sprache², 1957, 61f.): Ich erkenne Ihre methodische Gewissenhaftigkeit durchaus an, die Sie verhindert, von unkontrollierten und unkontrollierbaren Erscheinungen Gebrauch zu machen. Aber wenn wir darauf verzichten, unsere eindrücklichsten Erlebnisse für die Erkenntnis auszuwerten, geben wir damit nicht einen Zugang zum Menschen und vielleicht zum Innern der Welt auf, der durch nichts zu ersetzen ist?

While the mechanistic method of verification is an incomparably efficient tool in clearing the way to the final explanation, it does not give this final explanation itself. In the last analysis, it is not, for example, "the length of a sentence" that "determines the place of the *daṇḍa*" (§ 120), but a particular man's "Erlebnis" of that length that leads him to mark the articulation of his recitation in a specific way. It seems obvious that we are not at the end of our interpretation when we replace a feeling, thinking, and judging man by a "feeling stroke" (la sensibilité du *daṇḍa*: § 69).

Scanning it closely, I feel constrained to interpret M.s statement: "The place of the *daṇḍa* is neither capricious nor mechanical", as: "The *daṇḍa* is placed according to principles that can be found out by mechanistic procedures and stated in mechanistic terms ('not capricious'); these principles are applied, and sometimes even neglected, in a way that allows of an inference at an intelligent judgment ('not mechanical')".

That the two formulations involve not only a theoretical, but also a practical difference, will become clear by a few examples.

a) ŚB III 9.2.13 *tá āhṛ́tya jaghánena gárhapatyaṁ sādayati* | ... || "Having taken them (certain ritual waters), he puts them down behind the householder's fire" (§ 66); ŚB I 2.5.11 *tám anuvídyóttareṇa parigrahéṇa páryagṛhṇan* | ... || "Having found him (Viṣṇu), they seized him with a second seizure" (§ 35).

For a machine instructed to follow M.'s principles, established by statistics, the distinction between the two sentences is clear cut: the first numbers only 16, the second one 17 syllables. According to those principles, it would have to put a cut in the second example after *anuvidya*. For a man who does not mechanically count syllables, but taxes the length by his impression of it, the distinction may be negligible. He may well waver in his decision and decide for not placing a *daṇḍa* after *anuvidya* because absolutive and finite verb have the same object (*tam*, as *tās* in III 9.2.13). In human terms, he has behaved quite understandably by choosing between two values: relative length and relative unity of construction (cp. §§ 59—69), in precisely the way a man—but not a machine—would.

b) ŚB II 6.1.39 *átha pratiparétya gárhapatyam úpa tiṣṭhante* | ... || "Then, having gone back to the householder's fire, they approach it with reverence (= worship it)" (§ 14); ŚB IV 3.4.6 *átha pratiparétya gárhapatyam* | *dākṣiṇáni juhoti* | ... || "Then, having gone back to the householder's fire, he offers the *dakṣiṇā* offerings" (§ 14b).

The distinction is obvious again: the first sentence numbers only 16, the second 18 syllables. It seems unnecessary to assume that the man who made a pause after *gārhapatyam* in reciting IV 3.4.6 might have argued along a different line by observing that in the first sentence *gārhapatyam* is the direct object not only of the absolutive but also of the finite verb, while in the second one, absolutive and finite verb have different objects.

There are, however, other cases: ŚB IV 2.5.12 *átha púnaḥ prapádya* | *āśvinám gráham gṛhṇāti* ... || "Then, having returned [to the hangar], he ladles the ladling, dedicated to the Aśvins" (§ 60); ŚB IV 3.5.29 *átha púnaḥ prapádya* | *āgrayaṇám ádatte* ... || "Then, having returned [to the hangar], he takes the *āgrayaṇa*" (§ 32).

The first sentence would number, undivided, 14, the second, 13 syllables. A machine would have no option but to put no *daṇḍa* in the second case. That a man would treat the parallel sentences in a parallel way, is—on the human level—perfectly understandable. It rather testifies to his intelligence that he did make a pause after *gārhapatyam* in ŚB IV 3.4.6, in spite of ŚB II 6.1.39—since there is only a mechanical, but not an inner parallelism of the two sentences—and that he also paused after *prapadya* in IV 3.5.29 in spite of the relative shortness of the sentence not requiring it—since there is a full inner parallelism to IV 2.5.12.

c) ŚB VII 5.2.40 *ārúhyāgníṃ jaghánena svayamātṛṇṇám parītyāpasyā́ úpa dadhāti* "He puts the *apasyā*-bricks [on the fire-place] in climbing the fire[-place] from behind and going round the *svayamātṛṇṇā*-brick" (§ 37).

The sentence numbers no less than 23 syllables. A machine would have, of necessity, put in a *daṇḍa*, either after *jaghanena* or after *parītya*. The man did not mark a pause. Is it possible to gauge his motive? I should be inclined to believe so.

Putting the *daṇḍa* after the first absolutive construction would tear asunder the action of "climbing" and "going around". It would mean an interpretation "After having climbed ... he puts down ... in going around ...". It is a safe inference that our interpreter would not approve of this. To him the "climbing" and the "going around" are different parts of the same movement. Putting the *daṇḍa* after the second absolutive would mean an interpretation "After having climbed ... and gone around ... he puts down ...".

From the interpreter not putting in the *daṇḍa*, we can—in my opinion, we must—infer that he did not want to understand the sentence in this way. He wanted the action of the putting down of the single *apasyā*-bricks—that is, a repeated putting down—to be connected with a "climbing" and a "going around" in each case: that is, with a repeated climbing and going around. In other words, the two actions given in the absolutive form an integral part of the action of the finite verb, they "form a block" with it (§ 36). The sentence has been interpreted by its inner parallelism to the type represented by ŚB I 3.1.8 *sá vaí saṃmṛ́jya-saṃmṛjya pratápya-pratapya prá yacchati* | ... || "He tenders indeed [the spoon] (to the *adhvaryu*) in wiping and heating it each time" (§ 36).

The distributive repetition of the absolutive in this case is necessary since the object is given in the singular (the name of the concept meaning its different representatives: Pāṇ. 1.2.58), while in VII 5.2.40 the object is in the plural

(the name of the concept applied to each representative: Pāṇ. 1.2.58), which by itself makes the repetitive character of the action clear. Cp. also ŚB I 8.2.17: § 35.

d) ŚB VI 8.2.8 *apādāya bhásmanaḥ pratyétya | ukhāyām ópyópatiṣṭhate ...* || M. translates (§ 85):

"Il prélève une pincée de cendres, revient sur ses pas, en saupoudre la poêle et fait révérence (au feu)", and insists on the three absolutives being "sur le même plan" (§ 86), which makes the place of the *daṇḍa* unjustifiable. I think it is precisely M.'s study, which has shown the exact limits of a mechanistic analysis, that gives us the right to infer that the interpreter did not consider the three absolutives to be on the same level. From his unexpected procedure we conclude that he understood the taking of the ashes and the returning to the fire-place as preliminary to the actual worship (*upa + sthā*), which he thought of as being accompanied by the strewing of the ashes on the pan. Following his interpretation, we should have to translate: "Having taken of the ashes and returned [to the fire-place], he reverently approaches (= worships) [the fire] in strewing [the ashes] on the pan".

M.'s work wants to be carefully read and reflected upon. It is not only a most valuable lesson in mechanistic analysis, but also offers a great number of excellent observations on Brāhmaṇa syntax and style. It also holds rewards from another point of view. It can serve as a practical introduction into the peculiarities of Brāhmaṇa prose. Each of M.'s countless examples is translated in full and provided with copious notes concerned with points of grammar, ritual technicalities, even with the interpretation of religious ideas. These notes are welcome as offering, often, necessary information and, throughout, interest and stimulation. Not seldom, M. takes position on controversial problems. It is of course necessary to realize clearly that the argumentation of the notes is of a different kind to that of the text. While the text clings almost relentlessly to mechanistic description, the notes often cannot give more than short sketches of a problematic situation and a decision based on a subjective estimate of probability. Occasionally, we have an almost paradoxical contrast between the painstaking meticulousness with which the "behavior-criteria" of an item such as the inter-*khaṇḍikā daṇḍa* in the ŚB tradition are investigated in the text, and the brief, even laconic way in which much more complex and momentous problems—such as the concept *brahman* and its rôle in Vedic religion (§ 453a)—are cut like so many Gordian knots in the notes.

It is on points of linguistic history that I find myself on several occasions more or less seriously at odds with M. Many of these, to tell the truth, need not even have been mentioned in his context. I suppose it is a sign of the times that an Indologist, expected to be able to follow M.'s analysis of an after all not quite easy Sanskrit prose text, is imagined, for example, to stand in need of being referred to Whitney, Wackernagel, and Burrow (§ 9a, § 131a) to find out about the treat-

ment of the palatal of the root *yaj* in *iṣṭvā* in contradistinction to that of *nij* in *niktvā*.

More worry is caused me by cases like the following:

The "rule" which requires the full form of the root before *-ita-*, moving M. to point out conscientiously its "exceptions": *gṛhīta* § 22a, *uṣita* § 66c, and *vidita* § 112b, rests on a misunderstanding of Whitney, Grammar § 956a, first by Macdonnel, Vedic Grammar p. 404 n. 4 and then by M. For the facts, cp. Wackernagel-Debrunner II 1 § 428d.—The secondary derivatives of the type *maghavan-* are explained as "born" in Vedic Sanskrit (§ 66a), while they have clear correspondences in the Avesta: RV *maghá-van-* : Av. *maga-van-*; RV *ṛtá-van-* : Av. *aša-van-*.—If Burrow's Proto-Indoeuropean "explanation" of the stem vowel *ā* in the dvandva *agnāvíṣṇu* is referred to at all (§ 16a), it ought to be stated that this type of formative occurs only in relatively late texts (first example: AV), which circumstance vindicates the correctness of Wackernagel's assumption of a recent analogical formation. *agnīṣómau* in ŚB XII 1.3.1 has a correspondence in Rigvedic *agnīṣómau*; *agnāvíṣṇu*, in the same context, has not. —The participles *ā/pra* + *pyāná* are not 'admitted' by Pāṇini 6.1.28 (§ 74a), who only teaches *pīná*, but are presupposed by Kātyāyana (*vārtt.* 1 on 6.1.28) and explicitly quoted by Patanjali on this *vārttika*. As M. halfheartedly concedes, the form *āpyāṅavatī* in ŚB VII 3.2.1 can only be analyzed (accent!), anyway, as "characterized by [the action of] swelling (*āpyāṅa-* n.)", which amounts to what more recent authors would express as "containing *ā* + [a form of] the root *pyā*". The idiom of the ŚB is possible, though, even at a much later time. Cp. for example Yāska 1.2 *daṇḍo ... damanād ity Aupamanyavaḥ* "Aupamanyava [teaches]: "*daṇḍa* ... [derives] from the action of taming", which amounts to: "derives from the root *dam*"; Patanjali I p. 3 line 20 *vṛṣabho varṣaṇāt* "*vṛṣabha* [derives] from [the action of raining]", which amounts to "derives from the root *vṛṣ*".—M., a scholar of considerable, ever alert critical sense, is quick to realize that the reconstruction of a Proto-Indo-European neuter in *-es/os* of the stem *ǻp-* f. "water" on the ground of the technical name of certain bricks, *apasyà*, that are used in building the fire-place, is far from cogent (§ 37a). The accumulation of three different circumstances: that this noun stem would not fit into the Proto-Indo-European system, where neuters in *-es/os* are regularly formed from verbal roots, that there is no trace of such a neuter as **apes/os-* in any other Indo-European language, and that *apasyà* could be explained as a recent analogy in Sanskrit (cp. M. l.c.), actually condemns it. We must even go a step further. We decline to accept the interpretation of *apasyà* as "Aqueuse". It would be a strange name for a brick, anyway. There is no sound argument for doubting the obvious analysis of *apasyà* as a normal derivative from *ápas-* n. "work" : "fit, suitable for, used for [special kinds of] work". To be sure, the Brāhmaṇa plays on the acoustic resemblance to *ǻpas* f. pl. "water" and with its help establishes a mystic symbolism. Such punning is of no relevance for a historical analysis. Long ago, Roth, *Nirukta*, 1852, 221, Aufrecht, *Ait. Brāhm.*, 1879, 432, correctly characterized this kind of mystical etymology, which "does not express the authors' *grammatical* conviction". The Rigvedic poet already seems to play with the affinity in sound of *āpas* f. pl. "water" and *ápas/apás* "work, labor/laborious", cp. e.g. VI 31.13b, 10.75.7c.

A "chapitre annexe" (256—347) contains notes ("marginales") grown too big and momentous to survive as "footnotes", weighty enough, in fact, to be studied as separate articles. M. is here at his

splendid best when he, for example, shows how the line RV 10.54.2c was tendenciously fitted into a new context of demonstrably recent fabrication in ŚB XI 1.6.10 (§§ 871—73).

He seems at his weakest when discussing the etymology of *vájra* (§§ 868—870). It is impossible to establish an etymology of a word without an accurate analysis of its usage in the oldest texts available. It cannot be done by relying on the interpretations of sociologists, comparative mythologists, and historians of religion and taking its significance within the framework of their conjectures as a point of departure. Rigvedic *vájra* and Avestic *vazra*, which latter must not be overlooked, are for a linguistic analysis neither "cosmic manifestations of virility" (Éliade) nor "terms connected with 'the second function'" (Dumézil), but designations of a weapon that serves to break defences, to kill enemies, to smash and mutilate a serpent and burst a rock. It is a weapon that may be hurled (*sā́yaka*) or used for hitting (*vadhá*). It is, more precisely, a cudgel that may have edges (*śatā́śri*) or knots (*śatáparvan*), also called "nipples" (*sata.ǰštāna*: Av.). Why should a combination with Greek *Fάγνυμι* "break" (Burrow) be "improbable"? The combination with *ójas* (Gonda, followed by M.), at any rate, is impossible. The correspondences RV *ojas-* : Av. *aojah-* and RV *vajra-* : Av. *vazra-* show that the *j* of *ojas* goes with the *j* of *nij*, the *j* of *vajra* with that of *yaj* (cp. M. § 9a, § 131a), to put it in as elementary a manner as is possible, which after all, to my mild surprise, does seem necessary. That a weapon like the *vajra* may become, within mythological contexts, an attribute of "the second function"—which is in plain English: the characteristic weapon of a god depicted as a fighting hero (Indra in the RV, Miθra in the Avesta)—or "a cosmic manifestation of virility", or that it may be identified with the "lightning bolt", nobody denies. But the word was not invented by sociological, mythological, or cosmological speculation—as were the terms "second function" or "cosmic manifestation", which are unknown, after all, to both the RV and the Avesta—but was created as an item of practical communication. As such, it must be explained by the linguist, for whom the difference between *j* and *z* in the Avesta is far more relevant than all the speculations of Gonda, Dumézil, Éliade, or even the ŚB (e.g. I 2.5.20 *vajró vá ā́paḥ*), lumped together.

Careful, complete, and conveniently arranged indices (and a bibliography) close the volume and invite its use for all kinds of purposes. I hope my critical remarks will not deter anyone from such use, but will rather contribute to its value by drawing attention to those particulars that in my opinion, should be taken with a pinch of the salt of sceptical distrust. M. deserves our gratitude for a substantial and solid contribution to the history of old Sanskrit prose and to our understanding of one of the most remarkable and interesting works of Indian sacred literature. We are looking forward to the third volume with vivid anticipation. In the words of the verse quoted on p. 348: *tṛṣṇā́ na jī́rṇā* "our thirst is not slaked (literally: 'has not worn out')"—but in contradiction to the following line: we are not worn out either.

P. Thieme

Yale University
New Haven, Conn. USA

Dictionnaire étymologique du proto-indo-européen. Par ALBERT CARNOY. (Université de Louvain, Institut orientaliste: Bibliothèque du *Muséon*, tome 39.) Pp. xii, 224. Louvain: Publications Universitaires, 1955.

Reviewed by PAUL THIEME, *Yale University*

Following Van Windekens, Carnoy derives Greek *ásis* 'river mud' from an Indo-European 'root' **vos*. This necessitates, first of all, the assumption that the original form of the Greek word was **vásis*. The assumption can be tested by a mechanical procedure: an original *v* can be expected to show in the metrical treatment in Homer. Iliad 21.321 has ... *hoi ásin* (prosodically ˘ ˘ –): that is, *oi* is treated before the *a* of *ásis* as it is treated before a vowel. The operational answer to the assumption **vásis* is 'No'. Any attempt to explain an alleged Greek **vásis* is a wild-goose chase, doomed to failure because the very first step contradicts a fact verifiable by a simple experiment.

Etymology as a scientific procedure is possible because of the particularity of linguistic facts and the mechanism of linguistic change. It allows of experimentation. Our disadvantage as against chemists or physicists is that we cannot artificially create conditions for our experiments. We have to take the conditions which tradition happens to provide and be satisfied with those. Yet in every case we can say precisely what kind of experiments would be necessary to vindicate our hypothesis. I suggest that anything that is without relation to such experiments has no value as a scientific argument. I am thinking, for example, of the many cases of 'probable' and 'improbable', 'certain' and 'uncertain' that adorn the pages of our etymological dictionaries (which, for the rest, I do not dream of putting on the same level as Carnoy's so-called *Dictionnaire étymologique*). They rather detract from than add to the scientific value of a work as long as they are just expressions of a subjective estimate, with no clear reference to what is still unverifiable. They are meaningful only when understood as so many appeals to look for further experimental material.

As to Greek *ásis* f. 'river mud', an etymological hypothesis exists (W. Schulze, *Kleine Schriften* 116 f.). H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* s.v., designates it as 'uncertain'. This has led Van Windekens and Carnoy to imagine that an explanation of *ásis* from a 'root' **vos* is just as good. One 'uncertainty' is replaced by another. The question is looked at as a matter of personal opinion and belief, and so is automatically removed from the sphere of argument.

In reality, however, the 'uncertainty' of Schulze's hypothesis is of a very different character from that of Van Windekens'. Schulze's does not contradict any known fact; Van Windekens', which has to pose a **vásis*, does. Schulze's hypothesis allows of a number of operational answers, of which none precludes the

possibility of his conjecture and several substantiate it. Its 'uncertainty' lies solely in the fact that there is no opportunity to apply certain tests that would be desirable. Insisting on its 'uncertainty' is a symptom of a highly developed critical fastidiousness; rejecting Van Windekens' proposition is a matter of elementary linguistic technique.

I shall analyze Schulze's argument, in order to show that it follows strictly the procedure of scientific prediction and verification, and permits us to put our finger accurately on the untestable spot and to specify the kind of data that would test it. At the end I shall add a datum of my own—actually only to say at least one thing in this review that is not self-evident.

The correspondences Skr. *hárita* 'yellow, etc.' : *harít, hári* 'yellow', *róhita* 'red' : *rohít, róhi* 'red', Greek *álphito-* n. 'barley meal' ('the white one' : Lat. *albo-* 'white', etc.) : *álphit-* n. 'barley meal' make the correspondence Skt. *ásita* 'black' : **asit-, *asi-* 'black' a predictable possibility.

The fact, demonstrated by Schulze, that a great number of words for 'quagmire, sludge, mud' are formed by nominalizations of adjectives for 'black' and other colors (grey, red, white, variegated) make it another predictable possibility that Greek *ásis* f. 'river mud' was formed in just this way.

The possible correspondence in the formation and meaning of a potential Skt. **asi-* 'black' and the Greek stem *asi-* leads to the question whether they correspond phonologically. If so, the correspondence Skt. **asi-* 'black' : Greek *ásis* f. 'river mud' is fully established. The inferring of an item of Proto-Indo-European vocabulary becomes a necessity for anybody who is ready to grant the validity of circumstantial evidence in general.

Normally, a Greek *s* between vowels does not correspond to an intervocalic *s* in any other Indo-European language. But there are exceptions to this rule. One type consists of cases where a Greek *s* seems to follow a vowel that in Pre-Greek was a vocalic nasal: Greek *dasús* 'thick (with hairs, leaves, etc.)' : Latin *dēnsus*. If we pose an IE **ŋ̥si-*, the correspondence Skt. *asi-ta/*asi* : Greek *asi-* is warranted by the correspondence Greek *dasús* : Lat. *dēnsus*.

And now we have to face the fact that we cannot check the validity of the correspondence Greek *dasús* : Lat. *dēnsus* by applying the 'law' abstracted from it, viz. Pre-Greek *s* after a vocalic nasal does not disappear, to any other cases than our hypothetical **ŋ̥si*. There just are no other clear examples for this sequence. All we can say is that IF this law is accepted, we can explain *dasús* from **dŋ̥sus*, which can be etymologically connected with Latin *dēnsus*, and *ásis* from **ŋ̥sis*, which can be etymologically connected with Skt. *asi-ta*. If the law is not accepted, we have to place Greek *dasús* and *ásis* in the category of those many Greek words that at present cannot be explained as descending from Indo-European words. This, and only this, is our 'uncertainty'. It can be eliminated, in principle, by finding either more instances or counter-instances. Attempts have been made in both directions; but they have been regularly followed by attempts to invalidate them.[3] As matters stand, the acceptance of our hypo-

[3] For the literature on the subject, cf. H. Frisk, op.cit. s.v. *dasús*. On *dédae* (Frisk s.v. *daênai* and *didáskō*) cf. Hoenigswald, *Lg.* 29.291 (1953), and W. Schulze, *Kleine Schriften* 305 n. 4.

thetical law is not compulsory, since it is not controllable by sufficient data—as Schulze did not fail to point out (*Kleine Schriften* 111).

I think, however, we can find another way to vindicate our **ŋsi*. By tentatively accepting the law, we are able to make a hypothetical prediction: if the proportion Greek *dasús* : Latin *dēnsus* is valid, we can expect, as a possibility, a proportion Greek *ásis* : Latin **ēnsis*. We can predict further: if used as an adjective, **ēnsis* will mean 'black'; if used as a noun, it will mean 'the black one'. We can of course not expect that 'the black one' will refer precisely to 'river mud', as *ásis* f. does in Greek. After making this hypothetical but very definite prediction, we can not close our eyes to the fact that an identical word does exist in Latin: *ēnsis* m. 'sword', used exclusively by poets, preferably when speaking of it as a weapon of old heroes.

Our question: Does the use that Latin makes of *ēnsis* tally with our prediction that a potential noun **ēnsis* will mean 'the black one'? Our answer: It does, if it can be assumed to be from the beginning a designation of the iron sword. Varro (*Men.* 405.3) thinks of *ēnsis* as of iron (*ēnsis ferreus*); cf. also Lucr. 5.1293. Iron is characteristically contrasted with copper or bronze by a reference to its color. In this context it may be called 'gray': Iliad 9.365 *khalkòn eruthrón* 'red ore'; Iliad 9.366 *polión te sídēron* 'and grey iron'. More often it is 'black': Hesiod, *Opera* 149 opposes the 'black iron' (*mélās ... sídēros*) as a new invention to the older 'ore' (*khalkós*), i.e. 'copper' or 'bronze'. One of the earliest words for iron in Sanskrit is *kṛṣṇāyasa* 'black ore' (Chānd. Up. 6.1.6). 'The black one' as a poetical word for 'iron sword' is perfectly understandable, particularly when we call to mind that poets of all tongues, especially Greek and Latin poets, refer to the sword over and over again by a word for 'iron' (Homer: *sídēros*; Latin poets: *ferrum*).

However old an **ŋsi-* 'black' may be, *ēnsis* m. as a designation of the [iron] sword cannot be older than the acquaintance with iron. This means that it cannot be Proto-Indo-European. It must be considered an established fact that iron was not known to the speakers of the common ancestor language of Greek, Latin, and Sanskrit. With this, we are forced to destroy one of the cherished items of the common Indo-European vocabulary: **ŋsi-* m. 'sword', allegedly warranted by the correspondence Latin *ēnsis* m. : Skt. *así-* m. 'sword'.[4] If our explanation of *ēnsis* is correct, Skt. *así* originally cannot have been 'sword' either, but must also have been 'the black one' and have acquired the use as 'sword' in India, after iron became known. If we look closely, we find, indeed, that there are certain data in Sanskrit that do not tally with the seemingly self-evident reconstruction of an IE **ŋsi* m. 'sword'.

To the Rig-Veda, which is full of the noise of battle, the sword as a weapon is unknown. This cannot be an accident. The word *así* m. occurs only in the latest

[4] Every linguist who has tried to draw a coherent picture of Proto-Indo-European culture on the basis of the reconstructable vocabulary has found this 'sword' an unpleasant anachronism and has tried to get rid of it be replacing it with a stone (Schrader-Nehring) or bronze dagger (Specht, *KZ* 66.35). Meillet did not include the item in the 'vocabulaire' of his *Introduction à l'étude comparative*, and has on several occasions pointed to the negative features of the evidence (no correspondence to an IE **ŋsi* 'sword' (?) in any other Indo-European language); e.g. Meillet-Ernout s.v. *ēnsis*.

layers of the Rig-Veda (maṇḍala 1 and 10): RV 1.162.20, 10.79.6, 10.86.18, 10.89.8, and is used to mean not 'sword' but 'implement for cutting up slaughtered animals': a cow (10.79.6), a horse (1.162.20), in particular 'for severing the joints' (10.89.8). Geldner translates 'Schlachtmesser, Hackmesser, Schlachtbeil'. I should say 'the black one', i.e. '[iron] knife'. As '[butcher's] knife' *asi* is used in the Brāhmaṇas, e.g. ŚB 3.8.1.4, 3.8.3.24, Ait. B. 7.16.3. When the sword came into use as a characteristic iron weapon, *asi* could become a designation for it. The oldest passage where we are forced to translate *así* m. by a word like 'sword' is AV 11.9.1. Elsewhere in the Atharva Veda *así* m. is still 'butcher's knife'. And it is a verse of the Atharva Veda that permits us to finally clinch the argument; here *śyāmá* 'dark black' and *así* m. '[iron] knife' are used side by side in parallel constructions: AV 9.5.4

ánu chya śyāména tvácam etā́ṃ vi astar yáthāparvāśínā ...

'Cut along this[5] skin [of the slaughtered goat] with the dark-black one (i.e. the iron knife), O slaughterer, [cut] jointwise with the [iron] knife (i.e. the black one) ...'

To sum up: Greek *ásis* f. 'river mud', Latin *ēnsis* m. 'sword', Skt. *así* m. 'knife', later 'sword', become explainable as correspondences when looked at as independent, partly parallel developments of an IE **ŋ̥si* 'black', which is to Skt. *ásita* 'black' what Skt. *hári* 'yellow' and *róhi* 'red' are to *hárita* 'yellow' and *róhita* 'red'.

The difference between Schulze's analysis of the formation, phonetic shape, and semantics of Greek *ásis* f. 'river mud' and Van Windekens' guess that *ásis* derives from a root **vos* is the difference between science and fiction. Both types of procedure involve conjectures, and often one conjecture leads to the other. But only the first is in a position to test its conjectures by consistent experiments. We do not claim to arrive every time at a final result. We do claim that we have come to conclusions which are not only not contradicted by facts, but substantiated by factual observation. If they are to be refuted, it will be by new observations and still more careful experiments. Our explanations are tentative, but they are not futile, for they are subject to control by the rules of reasoning common to all sciences.

[5] Originally *étām* 'spotted'?

Hanns-Peter Schmidt, *Vedisch vratá und awestisch urvāta* (= *Alt- und Neu-Indische Studien*, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens der Universität Hamburg, 9). Hamburg, 1958.

1. Schmidt's investigation of Vedic *vratá-* may be looked upon as an experiment. His general hypothesis: there must be one single abstract center, one unambiguous notion that is named by the term; consequently this notion must be recognizable in every single context where the poet chose to use just this and no other word. His thesis: this abstract center is the idea "vow". His experiment: what will result if we keep to this idea throughout the RV, wherever the term happens to occur, and attempt to keep strictly to a literal translation by "vow"? The answer: we get a consistent system of views held with respect to the concept "vow" by the Rigvedic poet; in the overwhelming majority of cases we can immediately imitate the Rigvedic speech usages without becoming unidiomatic in our own language; only in a few special instances, we should have to add to our literal translation an explication that makes a particular use of the term, foreign to our own linguistic conventions, understandable.

This situation may be illustrated by confronting an example for a "central" and one for a "marginal" usage:

7.103.1 (Schmidt p. 68) *saṃvatsaráṃ śaśayānā́ brāhmaṇā́ vratacāríṇaḥ*
vā́cam ... prá ... avādiṣuḥ

"Having lain [silent] for a year as (like) poets who perform (German: "begehen") a vow, they have [now] spoken forth speech ..."

9.112.1 (Schmidt p. 98) *nānānám vá u no dhíyo ví vratā́ni jánānām*
tákṣā riṣṭáṃ rutáṃ bhiṣág brahmā́ sunvántam icchati ...

"Each by itself (dissimilar) indeed are our thoughts, asunder [go] (different are) the *vows* of people: the carpenter looks for something damaged; the physician for something broken; the poet for somebody pressing [soma] ..."

While in the first case, "vow" would be the obvious term (Geldner: "Gelübde"), we should in the latter speak rather of "professional intentions" (Geldner: "Berufe"), as distinguished from *dhíyaḥ* "thoughts", i.e. skills". A "professional intention" is determined, so to speak, by an act of dedicating oneself, once and for all, to one single purpose in life. "Professional dedication" may be conventionally looked at differently in different languages: we speak of a "*calling*", which suggests that this dedication is brought about by a specific "call", come from inside or outside, to "dedicate" oneself; a Latin *professio* is a similar "dedication" which one makes known by a solemn public "declaration"; the Vedic poet speaks of a "*vow*", suggesting that the "dedication" is brought about by a "solemn promise", a "vow" one has given to oneself. Right here it becomes clear that a smooth, idiomatic translation (such as attempted by Geldner) does not make clear, but obscures a specific view held by the author of the original.

2. Schmidt's "hypothesis" is identical with the basic assumption of all philological interpretation, whatever language it may be concerned with. Its value for the interpretation of the RV has been especially emphasized by Bergaigne; Lüders has, recently, upheld it vigorously; I have defended it still more recently against views

held by what may be called "Geldner's school", in *JAOS*, vol. 77 (1955), pp. 54–56.

Schmidt's "thesis", before it can be vindicated as valid by a test applying it to the speech usage of the RV, must of course be established as a probable possibility.

In contradistinction to a term like *dhāman-* n., which holds a well-defined place within the associative system of the Rigvedic language (Schmidt p. 29 f.) and can be linguistically interpreted by an investigation of the uses of the root *dhā* and the function of the suffix *-man-*, *vratá-* stands without obvious relation to any root and is not clearly analyzable as built up according to common Rigvedic procedures of word-formation. Hence we have to find a point outside that will indicate the direction in which we have to look. This outside point may be detected either in the prehistory or in the later history of the Rigvedic language.

Going into prehistory means establishing a cogent etymological analysis. Schmidt (pp. 8–14) shows that this is not immediately possible. Our first trouble is that too many possibilities offer themselves. The term *vratá-* might contain, for example, the root *vṛ* "choose", or *vṛ* "enclose, protect [by enclosing]", or *vṛt* "turn, proceed [in turns]", or IE **ver* "speak". Each of these combinations has found one or more advocates. That none of them was able to carry conviction is obviously due to the fact, which constitutes our second and chief trouble, that in each case the etymology does not provide what we are looking for – a certain point – but rather leads to a vast field of semantic possibilities from which may be reaped almost any fruit. It is significant that several different etymological analyses have served to yield identical results and vice-versa. For example: Bergaigne arrives at "law" via "protection" (a law "protects": *vṛ* "protect"); Oldenberg at "command" via "what is spoken" (**ver* "speak"); Roth at "wish, command, law, order, vow", etc. via "what is willed" (*vṛ* "choose"); Whitney at "vow" via "procedure" (*vṛt* "proceed"). R. Roth already gave a classic formulation of the objections that must be raised against a purely etymological procedure in the preface to the *PW* p. V: "Das etymologische Verfahren für sich allein ... bewegt sich ... in viel zu weiten logischen Kreisen, um jedesmal den richtigen Punkt zu treffen, und erzeugt viel zu allgemeine farblose Begriffe, welche den fest umschriebenen, scharf ausgeprägten Gehalt des Wortes vielleicht in sich enthalten, aber nicht in seiner Besonderheit und damit in seiner Kraft und Schönheit wiedergeben."

The later history of the language, on the other hand, gives a clear-cut answer. In classical Sanskrit, *vrata-* is "vow" and nothing else. It is "vow" also in the language of the AV and of Vedic prose. Schmidt dedicates a whole chapter (pp. 103–111) to the demonstration of this point. It emerges into distinctness that any translation but "vow" would be wrong as far as Vedic prose is concerned, and that "vow" meets best the requirements of all the contexts of the AV where Whitney already used this term (e.g. AV 10.7.11, 4.11.6, 6.133.2, 7.27.1, 7.74.4, 4.11.11, etc.), or chose, in compliance with his etymology, to say "course" (e.g. AV 9.1.8).

In fact, I do not believe that any specialist in Vedic prose, who was unbiased by what he thought to know of the "meaning" of Rigvedic *vratá-* or the "etymology" of the word, ever did translate or explain *vrata-* in the Brāhmaṇas by anything but "vow". Even Oldenberg's cautious and circumstantial definition of *vrata-* in the Brāhmaṇas (*Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, p. 194 f.) is nothing but a description of what we may simply call "vow" – although he is determined to avoid this term and to word his definition in such a way as to make a connection possible with what he thinks was the Rigvedic meaning, namely "command". This is demonstrated convincingly by Schmidt (p. 103), who deserves, here as on so many other occasions, special praise for the careful attention he pays to other scholars' views and arguments, the lucidity with which he analyzes them, and the sober judgment with which he formulates his decision.

If I have an objection, it is to the arrangement of the presentation. In order to make his procedure as transparent as possible to non-specialists too, who, like W. Rau in *OLZ*, 1958, p. 260, seem to be under the impression that "Vedologists" in general

follow their own private methods, unfathomable to non-specialists, Schmidt should have started – and not finished – his investigation with the chapter "*vrata* im jüngeren Veda" (pp. 103–111), and then have discussed first such Rigvedic passages as are most closely related to the Brāhmaṇa usage, that is those where we hear of "vows" taken and kept by men (7.103.1, etc.: p. 68). By starting with the "vows" of the gods (p. 21) and going straightway into the middle of the ideas associated with the Ādityas, he seems to make his task particularly difficult. In following the simpler arrangement, Schmidt might have brought out in bolder relief the prima facie justification for his experimental question. It would have become plain that to ask it is not only permissible, but an obvious duty imposed by a definite, clearly recognizable situation. When Schmidt, just before starting his exegetic experimentation, designates the equation Rigvedic *vratá-* = "vow" as a "suspicion", which "offers nothing more than a possibility beside many others" (p. 17), he himself understates his case. He is, of course, right in speaking of a "suspicion" and a "possibility" and in maintaining that, at this stage, other possibilities are not yet ruled out. But we cannot but add that the value "vow" represents that possibility which has the strongest presumption for it. It is the most likely one by virtue of its agreement with the established later value; it must be explored above all others and would have to be given up then, and only then, when it turned out that its reception into our translations would lead to absurd consequences. Only at this point would other possibilities have a claim to be considered at all.

The conclusiveness of the experimentation, however, is not related to the order in which the experiments are arranged. It depends wholly on the consistency, the accuracy, and the technical skill with which it is executed. I do not hesitate to say that I consider Schmidt's work exemplary on all three scores. For one specific, particularly interesting instance, Schmidt vindicates R. Roth's principle, from which "Geldner's school" desperately tries to get away: "erst dadurch, dass man diese unverstandenen Wörter in ihr verlorenes Recht wieder einsetzt, gewinnt der Veda schlagenden Sinn, Kraft und Reichtum des Ausdrucks und giebt uns ein ganz anderes Bild von der Gedankenwelt des frühesten Altertums."

3. How do the gods of the Rigvedic poet rule, direct, and protect the world? Following their own, perhaps arbitrary "will"? Or establishing "laws", to which they are possibly subject themselves? Or enforcing "commands"? Or following standard "rules", immanent in a preestablished order of things? Or acting according to solemn promises, "vows", they have given in exchange for promises they have received from man?

It is evident that the answer we have to give to such questions will be vital for our understanding of the Vedic poet's religious attitude in general. It is equally evident that it cannot be given on an a priori basis. We have to listen to what the poet actually says. Admittedly, this is not easy. Failure or success depends on how we understand the key words. One of them is *vratá-*. The poet says of the Ādityas:

8.67.13 *yé ... vratá rákṣante*

We shall translate this in very different ways according to what we assume to be the abstract meaning of *vratá-*:

"Who protect [against infringement] their wills" (e.g. Thieme, *ZDMG*, 95, p. 106 n. 2);

"Who protect (watch over) their laws" (e.g. Geldner);

"Who protect [against breaking] their commands" (e.g. Oldenberg);

"Who protect the rules (the "cosmic order")" (e.g. Meillet);

"Who protect (keep) the vows".

If Schmidt's thesis is correct, only the last translation can be considered valid. The question is whether we can test it by internal Rigvedic evidence that confirms the presumption *vratá-* = "vow".

a) By examining the complete Rigvedic material, Schmidt finds that there are no passages in the RV where the use of a term for "vow" would be ununderstandable. True enough, there are some special cases where an idiomatic translation would have to use a different term; but even here we can gauge the motive for a speech convention that does not tally with our own, if we start our explanation from the concept "vow". On this point, already touched upon above (§ 1), I shall give some further comment later on (§ 4).

b) We expect that the wording of the contexts is in relation to, and thus confirms, the assumption "vow". Naturally, specific clues will be detectable only occasionally. Schmidt is very cautious in looking for them, carefully avoiding overstating the value of what might be already taken as a confirmation by a less wary interpreter. This makes him the more convincing when he does find one, as for example in the context of RV 2.24.12 (p. 24).

On a former occasion (*ZDMG*, 95, *l.c.*), I myself voted for the interpretation that *vratá-* here is "the will" of the gods (Indra and Bṛhaspati) to come to the sacrifice. Schmidt draws attention to the fact that the coming of the gods is explicitly compared to the coming of two allies (*yújā*) and correctly insists that such coming of allies is more convincingly motivated by a solemn promise, a "vow", to come, than by an arbitrary wish, a "will". The poet says that "even the waters (i.e. rivers, lakes, seas that are difficult to cross) do not *change* [the gods'] vow [to come]", using the verb *mi* "change [a thing by substituting something else]", which is also construed with objects like *saṃgír-* f. "agreement [between friends]" (e.g. 9.86.16), *mitrá-* n. "contract" (e.g. 9.97.30), or *yúj-* f. "alliance" (10.89.8 *yújaṃ ná jánā minánti mitrám* "as people change [i.e. deceitfully break] an alliance, a contract"): cf. also Schmidt p. 37.

Having this kind of confirmation, I should think it perfectly legitimate to look, for example, at the expression *yé ... vratā́ rákṣante* in 8.67.13 (quoted above), too, with the question whether the context contains a hint that would confirm the assumption "vow". I find that this is indeed the case. The *yé* [*Ādityā́saḥ*] are characterized as "undeceivable" (*ádabdhāsaḥ*) and "[themselves] without lie" (*adrúhaḥ*): these qualifications are faint, yet recognizable clues that point to the sphere, not of "law", or "[arbitrary] will", or "[mechanical] cosmic order", but of ethics: "[mutual] vows" are kept if neither of the parties involved "deceives" or "lies".

c) Finally, we must ask whether the assumption that the poet speaks of gods who "protect vows" fits in with other ideas he holds with respect to his gods. By establishing that the answer to this must be in the positive, Schmidt makes a momentous contribution to our understanding of Vedic religious thought. I shall confine my remarks, which anyway cannot be exhaustive, to the relation of the idea "vow" to the character of the Ādityas.

Following A. Meillet, H. Lüders, and myself, Schmidt explains the Ādityas as divinized personifications of ethical abstracts (p. 16).

Mitra "[God] Contract" protects contracts, treaties between men, and covenants between men and gods. By his very nature, he must be a protector of vows and solemn promises. Consequently, I am inclined to think of vows on which a contract is based also, and in particular, when the poet speaks specifically of "the vow of (connected with) [God] Contract" in 3.59.2, 3, and 9, where Schmidt, accepting Geldner's interpretation, presupposes a special "vow of fasting" (pp. 72, 99): cf. my recent monograph *Mitra and Aryaman* (New Haven, Conn., 1957) pp. 44, 56.

Aryaman "[God] Hospitality" is, just as naturally, the god who protects the solemn vows, exchanged between guest and host, on which hospitality is based. When speaking of *Mitra* and *Aryaman* within the context of the sacrifice, the poet thinks of, and alludes to, the primordial contract between man, as the host, and the gods, as the guests, to offer sacrifices and to give rewards respectively. I have shown this in *Mitra and Aryaman* (pp. 42 f., 56 f.), and I am glad to see that Schmidt's study of *vratá-* has led him to

conclusions (p. 23 f.) that are in perfect harmony with mine. Coming from different directions – Schmidt from a study of *vratá-*, I from a study of the Ādityas – we have arrived at the same point.

As to *Varuṇa*, matters seem less simple. The appellative meaning of *váruṇa-* cannot be ascertained with the same ease and immediacy as those of *mitra-* m. or n. "contract, treaty" and *aryaman-* n. "hospitality". Schmidt (pp. 16, 35, 37, etc.) tentatively follows Lüders, who posited "oath". Now, it is quite true that "vow" and "oath" are closely related ideas (Schmidt p. 17): each vow may be considered to be founded on an oath and every oath involves a vow to speak the truth. Yet it appears that Schmidt himself, in his heart of hearts, is not quite convinced by Lüders and would rather believe that *varuṇa-* was originally "vow", too (p. 146). I should maintain that there are certain essential functions of *Varuṇa* that must remain unexplained on both alternatives, as not relatable either to "vow" or to "oath". *Varuṇa* makes the creatures wise (7.86.1a *dhírā tv asya mahinā́ janū́ṃṣi*); he enlightened the unenlightened (7.86.7c *ácetayad acíto*); he knows hidden names (8.41.5c *véda nā́māni gúhyā*) and reveals them (7.87.4ab *uvā́ca me váruṇo médhirāya: tríh saptá nā́mā́ghnyā bibharti*); he is a poet, rich in many poems (8.41.5de *sá kavíḥ kā́vyā purú ... puṣyati*); he is the father of the first *brahmán-* ("formulator [of truth]") Vasiṣṭha (7.33.11) and makes Vasiṣṭha a *ṛṣi-* (7.88.4b *ṛ́ṣiṃ cakāra svápā máhobhiḥ*). All this becomes understandable if we posit a *váruṇa-* "true speech" (possibly used in 1.186.3) and look upon *Varuṇa* as the divinized "True-Speech", whose domain, then, must evidently be conveyance of correct knowledge, instigation and protection of sacred, and that means truthful, poetry, as well as the protection of vows and oaths. Cf. my discussion in *Mitra and Aryaman* pp. 61–66.

In contradiction to my own former attitude as taken in *ZDMG* 95 (cf. above, § 3), I have, myself, translated *vratá-* consistently as "vow" in my *Mitra and Aryaman* (cf. in particular pp. 11, 61), relying, implicitly, on my experience that this term is adequate everywhere in the RV and on the circumstance that it agrees particularly well with the nature of the Ādityas as the protectors of truth and covenants. This does not, of course, in any way detract from the importance of Schmidt's investigation: it is Schmidt who has given the valid proof – in a model fashion – for what I could consider as a probability only.

Schmidt has added an important observation of his own, which is as new as it is evident: the function of the Ādityas *Mitra*, *Aryaman*, and *Varuṇa* as the guardians of "the vows" is not only motivated by the specific nature of the ethical abstracts they personify (Contract, Hospitality, and True-Speech), but also by their rôle as kings. When we secularly-minded moderns think of kingship, we are inclined to associate with it chiefly notions like "law" or "command". It seems that the assumption that Rigvedic *vratá-* is "law" or "command" was primarily suggested by the close connection of the heavenly kings with the *vratá*. Schmidt maintains successfully (chiefly pp. 42 ff.) that in Vedic times the central conception is rather that kings and subjects are mutually bound by vows – vows of protection and vows of obedience and service respectively. The conception of the king himself being bound by vows is clearly subjacent even in a later statement like ŚB 5.4.4.5 (Schmidt p. 109), on which see now also W. Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien* (1957), p. 93 f., whose remarks on the idea of "Recht" and "Rechtsnormen" ("laws") seem to me a welcome confirmation of what I said with respect to the idea "law" when applied to Rigvedic thought in *Mitra and Aryaman*, p. 61. What is suggested by Schmidt on kingship in the RV, and by Rau on kingship in the Brāhmaṇas agrees well in other respects, too (cf. Schmidt p. 147 with Rau p. 85 f.), which is the more remarkable as Rau makes a conscious effort to ignore any Rigvedic evidence as long as possible.

In the end of his work, Schmidt points out that we have traces of ideas analogous to those held by the Rigvedic poets with reference to kingship in ancient Greece. King and subjects are supposed to be connected by "friendship" (Od. 24.475) and are bound

by mutual oaths (Od. 24.483, 546, etc.). Whether we are justified in explaining this analogy in historical terms as the result of a development from a common origin, is in this context not primarily important. The chief point is that the Vedic ideas, as interpreted by Schmidt, can be paralleled by ideas elsewhere. I call to mind, in this connection, the *vota* "vows" that had to be taken by the state officials for the weal of the emperor in Rome each year on the 3rd of January, the *dies votalis*. The difference is that in Vedic India, as in ancient Greece, the ruler responded by vows himself. The more ancient mutuality of the vows, as it is reflected, in the RV, in the relation between the gods, the divine kings, and man, their subject, is also more logical.[1]

4. Once the equation *vratá-* = "vow" is established, we can also explain some bolder uses, puzzling at first glance. It is remarkable that they do not occur within the sphere of religious speculation, where the poet has to express himself quite clearly in order to be understood at all, but in references to observable facts, where the context is clear enough to make possible a free, poetical conceit. One of them is *vratā́ni* in 9.112.1, amounting to "professional dedications" (see above, § 1), another one would be the bahuvrīhi *vr̥ṣavrata* (Schmidt p. 98), amounting to "of the natural behavior of a bull": the expression now turns out to involve the imaginative fiction that the characteristic behavior of a bull rests on a "vow" of the animal to conduct itself in one definite unchangeable manner always.

A special little problem is posed by the compound *vívrata-*. The most obvious explanation is "of divergent vows", in contrast to *sávrata-* "of the same vow". In this sense it is used (Schmidt p. 97 f.) in AV 3.8.5, RV 10.55.3, and 8.12.15, in which latter passage it is explicitly stated that Indra's two dun-colored horses (*hárī*) are not *vívrata*, that is, they are "of one vow", of one purposeful, characteristic dedication.

There are, however, several passages where Indra's horses are just as explicitly characterized as *vívrata-* (1.63.2, 10.23.1, 49.2, 105.4). Here Geldner translates "widerspenstig", which is open to grave objections. Apart from the fact that this sense is difficult to derive from "of divergent vows" linguistically, it does not fit, either in particular, as in 10.105.2, where the *hárī* would be called in the same breath *suyújā* "of good (easy) harnessing" and "recalcitrant, refractory", or in general: it leaves us with the unanswerable question why it should be just Indra's horses for whom recalcitrance would be characteristic. Schmidt stays consistently with "of divergent vows", but cannot explain why this should be said of them (p. 98).

To solve the difficulty, I propose to explain *vívrata-* in these latter cases as a homonym of *vívrata-* "of divergent vows": it is not formed with *vi* "asunder", but with the nominal stem *ví-* "bird" and has to be compared with *vr̥ṣavrata-*. Indra's horses are "of the bird's vow", in that they follow the characteristic behavior of birds by flying through space. The conjecture is confirmed by two passages that have not been explained satisfactorily till now:

10.105.2 *hárī yásya suyújā vívratā vér*
[vér] árvantānu śépā ...

"Whose (Indra's) two dun-colored horses are of easy harnessing [and] of the bird's vow of the bird,
the two racers, their two tails (partitive apposition) correspond to (*ánu*) [the tail] of the bird (in that they serve for steering through space) ..."

[1] The logic is so obvious that it can be made the basis of an argument that somehow anticipates the idea of the "sovereignty of the people" by Manegold von Lautenbach, who dares to write, as early as about 1085 AD, in his *Liber ad Gebehardum*: Nonne clarum est, merito illum [regem] a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum *pactum*, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse? Cf. von Giesebrecht, *Sitzungsberichte Munch. Akad.*, 1868, p. 325.

1.63.2a *á yád dhárī indra vívratā véḥ*

"When, O Indra, [thou drivest] hither the two dun-colored horses of the bird's vow of the bird ..."

The redundant expression *vívratā véḥ* would have to be explained in analogy to instances like *gávām gópatih* "cowlord of the cows" (10.109.3), *nṛṇắṃ nṛpate* (2.1.1) etc. The common explanation of *vés* in 1.63.2 and 10.105.2 as a form of the root *vī* is hardly tenable. Aside from the difficulty of the construction, which results for 10.105.2, *vī* is "to go straight for [a thing]", not "to lead" and then "drive [an animal]": this in contradiction to Geldner, *Vedische Studien*, II, p. 157, who has himself partly retracted his arguments for *vī* = *nī* in *Vedische Studien*, III, p. 137, yet sticks to the equation in his *Translation* of 1.63.2 and 10.105.2.

5. When the exegetic investigation of the usage of a word is successfully finished, the etymology will often take care of itself. The relationship of *vratá-* and *váruṇa-* as offsprings of the I.E. root **ver* "speak", voted for by Meillet, becomes evident through Schmidt. The formation of the word *vratá*, which has an exact correspondence in Russian *rotá* "oath", must of course be explained in terms of Proto-Indo-European. In this explanation, we can, in my opinion, be somewhat more confident and precise than Schmidt (p. 146).

The neuter plural *vratá* reflects a Proto-I.E. collective stem **vr-otá* (from **ver* "speak"), formed like Proto-I.E. **r-otá* "wheel" (from **ə$_a$er* "fit"), literally: "what is fitted [together]" (cf. Vedic *ará-* "spoke"). Such collective nouns in *-ā* (originally, **eə$_a$* or **oə$_a$*) – mostly used as plurals in Vedic Sanskrit – are often enlarged by *-o-*, before which the *ā* will appear in its zero grade: *ə$_a$*, causing aspiration to a preceding *t* in Vedic Sanskrit (Saussure, *Recueil*, p. 603). Hence Lating *rota* "wheel": Sanskrit *rátha-* m. "chariot" (**r-otə$_a$o*); Avest. *urvā-tā* (used as neuter plural): *urva-θa-* m. (these terms, derived in part from the enlarged root **vrē* "speak", are discussed in detail by Schmidt pp. 113-141). In Sanskrit we thus expect a collective stem *vratá* and an *a*-stem: **vrátha-*, which latter, however, we do not get: the aspiration was eliminated by analogy as it was generalized in a case like *pánthā-s*: *pathás* against Avest. *pantā̊*: *paθō*. The nearest formal relations of *vratá* (I.E. **vr-otá*) are, thus, not adjectives like *dárśata-* "worthy to be seen", [ἀρι-]δείκετος 'to be pointed out' (showing quite a different function of the suffix and guṇa of the root), but nouns like *uc-átha-* n., *vid-átha-* n. (from **vi* + *dhə-átha-*). The difference in accent (*vr-atá* but *uc-átha-*) agrees with well-known, long-observed phenomena of the same order: Greek νευρά : νεῦρον; Russian *večerá* : *véčer*; I.E. **rotá* : Vedic *rátha-*; Vedic *cakrá* : Greek κύκλος (cf. for example Thieme, *Heimat der idg. Gemeinsprache*, p. 44).

That in the case of *vratá*/*vratá-* the stem form with *t* and accent on the suffix prevailed, but in the cognate formations *ucáthā*, *vidáthā*/*ucátha-*, *vidátha-* the stem form with *th* and retracted accent, appears the result of a plausible development when the distribution of the respective forms within the RV is observed:

vratá[*ni*] 61 : *vratá-* 58,

but

vidáthā[*ni*] 48 : *vidátha-* 81

ucáthā[*ni*] 4 : *ucátha* 7

Of stem forms in *-átha-* with guṇa in the root, not a single plural in *ā*[*ni*] is attested: *yajátha-* 10, *śayátha-* 3 (*śayáthā* in 10.67.5 is most likely an instr. sing.), *ayátha-* 1, *śvasátha-* 1, *tveṣátha-* 1; *vakṣátha-* 4, *śapátha-* 1, *prothátha-* 1 are inflected as masculines (as against Avest. *vaxšaθəm* nom. sing. n.) like *rátha-* and Greek κύκλος (as against Vedic *cakrám*).

6. An investigation like Schmidt's, which does not proceed eclectically by singling out certain allegedly characteristic passages but endeavors to test a theory by applying it to the entire Rigvedic material – as was postulated by Lüders, *Varuṇa*, I p. 1 –, will

have to wrestle, on innumerable occasions, with particular exegetic problems of so thorny a nature that it would not be fair to expect a final solution in every single case. Taking it, then, for granted that there must be some details still waiting for further discussion – which will not invalidate, but substantiate Schmidt's thesis –, I can leave my general judgment on Schmidt as an interpreter unqualified. He proves himself a thorough and resourceful craftsman; a puzzler by temperament, who has an invaluable talent for long and patiently worrying over problems and for looking afresh and from a different angle at a difficulty already commented upon a number of times. His success, however, in giving us one of the most careful, detailed, and convincing studies of a Rigvedig religious term in existence, is finally due to his subordinating these gifts to strict principles, that can be summed up by the term "consistency". Consistency is, indeed, the shibboleth by which he is identified as a member of that family of Vedologists whose illustrious ancestors are A. Bergaigne, H. Oldenberg, M. Bloomfield, and H. Lüders. We welcome him into this family with the promise: In hoc signo vinces.

New Haven, Conn. P. Thieme

HEINRICH LÜDERS: *Varuṇa. Aus dem Nachlaß herausgegeben von* LUDWIG ALSDORF. II. *Varuṇa und das Ṛta*. Göttingen 1959.

In kurzer Zeit hat L. ALSDORF seiner Herausgabe des ersten Bandes von H. LÜDERS' *Varuṇa* (1951) die des zweiten (1959) folgen lassen. 'In bemerkenswert kurzer Zeit' wird man sagen müssen, wenn man sich nämlich die Schwierigkeiten einigermaßen klar macht, die der Aufgabe entgegenstanden. Von den Teilen des LÜDERS'schen Werkes, die dem fast vollständig fertigen und zum größten Teil erhaltenen ersten folgen sollten, standen nicht mehr als Fragmente: Vorarbeiten, Notizen und gelegentliche Ausarbeitungen, zu Gebote, die es galt, zu einem lesbaren, zusammenhängenden Ganzen erst noch zu gestalten, einem Ganzen, das in jedem Fall nur ein Torso sein konnte. Daß dieser Torso nun doch mehr ist als ein verstümmelter Überrest, daß seine bedingte, leider ganz unvollkommene Ganzheit die ideale Ganzheit des vollständig geplanten und nur teilweise ausgeführten Werkes ahnen und dem sich in ihn versenkenden Betrachter sich offenbaren läßt, ist das Verdienst ALSDORFS. Die Schicksale des durch Kriegs- und Nachkriegsereignisse äußerlich hart mitgenommenen Werkes schildert ALSDORF in seinem Vorwort (*Varuṇa* II S. X ff.). Vielleicht nicht ganz so unmittelbar klar wird es, daß auch ohne die leidigen äußeren Geschehnisse LÜDERS' Hinterlassenschaft nicht ein abgeschlossenes Werk dargestellt hätte, daß ihm ganz offenbar doch erheblich mehr fehlte, als 'die letzte Hand', der es noch zur Druckfertigmachung bedurft hätte. Das hätte allenfalls vom ersten Band gelten können, von dem LÜDERS selbst 'wiederholt äußerte, daß er eigentlich fertig sei' (ALSDORF, Vorwort S. X). Man kann sagen, daß im ersten Band LÜDERS selbst zu uns spricht, unterbrochen nur von gelegentlichen Hinzufügungen ALSDORFS, die der Ausfüllung von kleineren oder größeren Lücken, der Herstellung von Übergängen, der Verdeutlichung des Gedankenganges dienen. Im zweiten Band spricht ALSDORF, unterbrochen nur von gelegentlichen fragmentarischen *verba ipsissima* des verstorbenen Autors, die ihrerseits der Ergänzung durch ALSDORF nicht ganz so selten bedurften. Aber ALSDORF spricht, das bleibt ohne jeden Zweifel, authentisch. Seine Worte sind das unverkennbar treue Abbild der Gedanken von LÜDERS. Wir vernehmen das *ṛtam*, die Wahrheit, die LÜDERS erkannt hat, durch das *satyaṃ vacas*, die ihr entsprechende, wahrhaftige Rede ALSDORFS.

Daß diese Authentizität zustande kommen konnte, liegt zunächst einmal daran, daß ALSDORF nicht nur die Notizen und Ausarbeitungen von LÜDERS — soweit sie erhalten waren — zur Verfügung standen, sondern daß er selbst teilnehmen konnte an dem von LÜDERS privatim abgehaltenen 'Kränzchen'

(Vorwort S. IX u. X), in dem LÜDERS seine Gedanken nicht nur vortrug, sondern von den Teilnehmern am Text kontrollieren und selbst erarbeiten ließ, und weiterhin daran, daß ihm die stenographischen Protokolle dieser Kränzchensitzungen, die W. LENTZ angefertigt hatte, zur Verfügung gestellt wurden. Das alles hätte jedoch kaum ausgereicht. Es bedurfte eines ungewöhnlich energischen Wollens, eines liebevoll eindringenden Fleißes, um das alles sachgemäß zu ordnen und sinngemäß zu gestalten. Aber alle Energie und aller Fleiß wären doch noch fehlgegangen, wenn sich ihnen nicht gesellt hätten ALSDORFS hohes Sachverständnis und seine sichere Urteilskraft, denen nicht nur der unscheinbarste Widerspruch innerhalb des Werkes sofort aufgefallen ist, sondern die ihm das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden erlaubten und ihn befähigten, an die Stelle der Treue zum Buchstaben die Treue zum Geist LÜDERS' zu setzen. Es ist diese Urteilskraft, die mir die Leistung ALSDORFS als das Werk eines philologischen Meisters erscheinen läßt, der nicht nur die Technik der Wiederherstellung eines ursprünglichen Wortlautes vollendet beherrscht und anzuwenden weiß, sondern dem auch die Wiederherstellung eines gedanklichen Inhalts — also das Höchste, was philologische Arbeit erstreben kann, das letzte Ziel, das all ihrer Kleinarbeit die Würde gibt — gelingen kann. Bei der Herausgabe des zweiten Bandes mußte sich ALSDORF unzählige Male vor die Aufgabe gestellt sehen, Übersetzungen und Interpretationen von Versen zu geben, für die entsprechende Notizen von LÜDERS fehlten. Allenthalben zeigt sich sein nüchterner Sinn für das Wahrscheinliche und seine Beherrschung des philologischen Handwerks, aber auch seine Treue zu den Prinzipien von LÜDERS, dessen Auffassung von Einzelschwierigkeiten sich natürlich nicht buchstäblich rekonstruieren läßt, aber dessen Art, den einzelnen Vers im Zusammenhang mit dem Ganzen zu belassen und im übrigen so schmucklos und klar und wörtlich zu bleiben, wie nur möglich, sich authentisch anwenden läßt. ALSDORF hat außerdem dafür gesorgt, daß ein Zweifel nicht aufkommen kann, wenn er einmal sich selbst nicht sicher ist, ob er einen schwierigen Ausdruck oder eine schwierige Konstruktion so auffaßt, wie LÜDERS es getan hätte.

Es wäre also nicht richtig, wollte man ALSDORFS Leistung nur als ein Werk der Pietät gegenüber einem großen Mann, zu dessen Füßen er als Schüler gesessen hat, würdigen. Es ist die Arbeit eines bedeutenden Philologen, der, an und für sich auf ganz anderen Gebieten der indischen Philologie heimisch, die grundsätzliche Wichtigkeit der LÜDERS'schen Untersuchungen für die RV-Interpretation verstanden und sein ganzes handwerkliches Können eingesetzt hat, um zu retten, was hier zu retten war. ALSDORF, dem pietätvollen Herausgeber, schulden wir Dank; ALSDORF, dem philologischen Gestalter, schulden wir ernste Aufmerksamkeit und sorgfältige Kritik.

Denn selbstverständlich bedarf das Werk von LÜDERS kritischer Auseinandersetzung, und selbstverständlich teilt ALSDORF diese Auffassung. Daß er als Herausgeber weder die Verpflichtung noch auch das Recht hatte, solche kritische Auseinandersetzung in das Werk selbst aufzunehmen, liegt auf der Hand. Natürlich konnte er auch die 'zwanzig, dreißig oder mehr Jahre alten Ausführungen' von LÜDERS nicht 'durchgreifend modernisieren, d.h. die ganze neuere Forschung in sie hineinarbeiten' (ALSDORF, Vorwort S. XVIII). ALSDORF hat nur 'ab und zu neuere Arbeiten berücksichtigt, die auf der von LÜDERS verfolgten Linie weiterschreiten', d.h. die den methodischen Forderungen, die Lüders im ersten Band aufgestellt hat, positiv gegenüberstehen und sich auf Grund dieser methodischen Übereinstimmung teils

weiterentwickelnd, teils präzisierend, teils kritisierend mit ihm auseinandersetzen. Der Wert der LÜDERS'schen Untersuchung als solcher, der Gang seiner Argumentation, auf die es vor allem ankommt, wird weder durch ein etwaiges Zuviel noch durch ein etwaiges Zuwenig an solchen — an und für sich höchst dankenswerten — Hinweisen berührt.

Das Kernstück des vorliegenden Bandes bildet die Abhandlung 'Varuṇa und das Ṛta' (402—654).[1] Da von Varuṇa hier höchstens einmal im Vorbeigehen die Rede und die Beziehung von Varuṇa zu *ṛta* keineswegs der Gegenstand der Untersuchung ist, hieße es sachlich genauer: 'Der Terminus *ṛtá*'. Es mag pedantisch erscheinen, diese Feststellung zu treffen. Es scheint aber geboten, LÜDERS von vornherein gegen den hinreichend deutlich gezielten, sachlich unrichtigen Vorwurf zu schützen, er habe das Wort *ṛtá* nicht 'ohne eine vorgefaßte Meinung über den Gott Varuṇa' (W. RAU, OLZ 1962 Sp. 73) untersucht. Das Thema, um das es geht, hat nicht das Geringste mit einer religionswissenschaftlichen Theorie über das Wesen des Gottes Varuṇa zu tun. Es stellt uns vor zwei präzise, rein philologische Fragen. Die erste: Was bedeutet *ṛtá* n. ?, d.h.: welchen Begriff benennt es, oder — unter Benutzung der Terminologie F. DE SAUSSURE's — theoretisch einwandfreier ausgedrückt: welchen Wert hat es im 'assoziativen' Zusammenhang der Sprache (*langue*) ? Die Frage ist ihrer Natur nach lexikalisch. Die zweite Frage: Welche Vorstellungen verbindet der vedische Dichter mit dem durch *ṛtá* benannten Begriff ? das heißt: was versteht ein bestimmter Sprecher in einem bestimmten Zusammenhang unter diesem Begriff, was 'meint' er, wenn er ihn 'nennt' ? Theoretisch einwandfreier ausgedrückt: welche Werte hat *ṛtá* im 'syntagmatischen' Zusammenhang der Rede (*parole*) ? Diese Frage ist ihrer Natur nach exegetisch.

Die Beantwortung der beiden theoretisch verschiedenen Fragen läßt sich in der Praxis nicht scharf trennen. Das ist nicht etwa nur eine Angelegenheit, die die Form der Darstellung betrifft.Die Rede ist unmittelbarer Beobachtung zugänglich, die Sprache ist erst aus den an der Rede gemachten Beobachtungen zu erschließen. Andererseits fügen sich die an der Rede angestellten konkreten Beobachtungen nur dann zu einem sinnvollen Ganzen zusammen, wenn sie in Beziehung gesetzt werden zu den erschlossenen, abstrakten Werten der Sprache. Die Feststellung eines abstrakten lexikalischen Wertes

[1] Das Kernstück (II) wird eingerahmt von I 'Kosmographische Fragmente' (339—401) und III 'Fragmente zum 3. Band' (655—676), gefolgt von einem kleinere Bruchstücke, auch Nachträge zum 1. Band enthaltenden Anhang (677—720). Es sei als besonders wertvoll hervorgehoben LÜDERS' Behandlung des Pravargya (359—368), die eine schlagende Erklärung dieser Zeremonie bietet und unter anderem eine überzeugende Deutung der zunächst ganz rätselhaften — in der Tat als Rätsel formulierten — Verse RV 1. 164. 26—29 vorträgt. Das wesentlichste Stück von III bildet die leider fragmentarisch gebliebene Behandlung des indischen Eides (655—674), die durch Einzelnachweise das bereits in Bd. I 28ff. Gesagte ergänzt und vertieft. — Das vollständige 'Stellenverzeichnis' für Bd. I und II (721—764) erleichtert die Benutzung des gesamten Werkes unendlich. Freilich, das muß wohl auch gesagt werden, wer das Werk nur 'benutzt', etwa um die Auffassung einzelner Stellen durch LÜDERS kennen zu lernen, bringt sich selbst um den eigentlichen Gewinn. Vor allem muß es im Zusammenhang gelesen und durchdacht werden.

ist nur möglich auf Grund von konkreten Einzelbeobachtungen, die an der Verwendung eines gegebenen sprachlichen Zeichens gemacht werden. Die verschiedenen konkreten Verwendungen des sprachlichen Zeichens schließen sich zu einem sinnvollen Ganzen nur dann zusammen, wenn sie auf eine Abstraktion, den erschlossenen lexikalischen Wert, die 'Bedeutung', bezogen werden.

LÜDERS versucht zu zeigen, daß der lexikalische Wert des vedischen *ṛtá* n. dem lexikalischen Wert des Wortes *satya* n. des klassischen Sanskrit und dem des deutschen '*Wahrheit*' entspricht. Das heißt: die drei Wörter benennen die gleichen Begriffe oder — genauer — sie stehen im assoziativen Zusammenhang der drei genannten Sprachen am entsprechenden Ort. Sie sind lexikalische Äquivalente, oder vorsichtiger: Quasiäquivalente, d.h. *satya* n. und *Wahrheit* entsprechen dem vedischen *ṛtá* n. genauer als irgendwelche andern Ausdrücke des Sanskrit und des Deutschen. Entsprechende lexikalische Quasiäquivalente sind dann natürlich z.B. engl. *truth*, frz. *vérité*, griech. ἀλήθεια und lat. *veritas*.[2]

Der elementare Wert der LÜDERS'schen Abhandlung liegt darin, daß er an einem — besonders komplizierten und deshalb besonders interessanten — Beispiel die Methode der Bedeutungsfindung und die Methode der Bedeutungserhärtung praktisch durchführt und klar macht. Diese Methoden sind nicht neu, es handelt sich nicht um *ad hoc* ersonnene Spielregeln. Es sind die Methoden jeder Entzifferung. Neuartig ist lediglich die Konsequenz und Gründlichkeit in der Anwendung dieser Methoden auf das Wort *ṛtá* n., und für viele überraschend, ja für manche offenbar schockierend, ist das Ergebnis, daß sie sich tatsächlich anwenden lassen. Denn es ist und bleibt eine weitverbreitete Auffassung, die Methode der RV- oder Avesta-Interpretation könne, oder müsse gar, eine andere sein als die jeder anderen Interpretation.

[2] Es wäre überflüssig, das eigens zu betonen, wenn nicht J. GONDA in seinem Aufsatz Some notes on the study of Ancient-Indian religious terminology (History of Religions [= HoR] vol. I [Chicago 1961] 243ff.) davon ausginge, LÜDERS wolle zeigen, vedisch *ṛtá* sei 'completely identical with German *die Wahrheit*' (o.c. 252), und sich nun allen Ernstes darüber beklagen zu müssen glaubt, daß LÜDERS uns nicht darüber informiert habe, ob denn *ṛtá* ins Französische mit *vérité*, ins Englische mit *truth* übersetzt werden könne oder müsse (o.c. 253; in ähnlichem Sinn auch GONDA, Oriens vol. 13—14 [1961] 400). Auf Grund dieses, wie mir scheint, recht groben Mißverständnisses, zu dem weder LÜDERS' noch ALSDORFS Ausdrucksweise Anlaß geben, werden allerlei Einwände erhoben, die LÜDERS gegenüber gegenstandslos sind. — Von dem, der die Überzeugung hegt, man könne lat. *veritas* und englisch *truth* nicht durch das deutsche *Wahrheit* übersetzen, weil die Termini keine 'Synonyma' seien (GONDA, HoR 254), kann man natürlich nicht erwarten, daß er glaubt, man könne Sanskrit *satya* n. und rigvedisch *ṛtá* n. mit 'Wahrheit' wiedergeben. Die Konsequenz solcher Auffassung wäre, daß man überhaupt nicht mehr übersetzen und in der eigenen Sprache über Gedanken reden könnte, die in einer andern geäußert sind. Die LÜDERS gegenüber einzig und allein relevante Frage lautet: Sind *Wahrheit*, *truth*, *vérité* usw. tatsächlich, wie LÜDERS meint, die nächsten lexikalischen Äquivalente von *ṛtá* n. (av. *aša*), oder stehen treffendere Ausdrücke zur Verfügung, etwa *loi* (BERGAIGNE), *Ordnung* (OLDENBERG), *justesse* (DUCHESNE-GUILLEMIN), *Wahrhaftigkeit* (HUMBACH) oder — was grundsätzlich möglich wäre — ein noch nicht gefundenes Äquivalent.

Schließlich und endlich ist LÜDERS' Abhandlung und sein ganzes Werk nichts als ein Protest gegen diese willkürliche Annahme.

In OLZ 1958 Sp. 260 hat W. RAU — im Zusammenhang einer Erwähnung von LÜDERS' *Varuṇa* — den Vedologen ausdrücklich ans Herz gelegt, ihre methodischen Grundsätze in 'kurzen Thesen' zusammenzufassen. Ich will mich dieser so gestellten Aufgabe nicht entziehen, obgleich ich meine, daß die für die Interpretation des RV anzuwendenden Methoden schon mehrfach ausführlich und richtig diskutiert worden sind. BERGAIGNE, OLDENBERG, BLOOMFIELD, LÜDERS, ich selbst sind der Gelegenheit, darüber zu sprechen, nicht ausgewichen. Wir sind uns im Prinzip darüber einig, daß sie nicht willkürlich gewählt werden dürfen, sondern denen, die die wissenschaftliche Erfahrung auf anderen Gebieten ergeben hat, entsprechen müssen. Eine andere Frage ist es, ob sie von denen, die sich zu ihnen bekennen, immer richtig, und das heißt: konsequent, angewandt worden sind. Es will mir scheinen, daß bei LÜDERS Theorie und Praxis am vollkommensten harmonieren. — Also hier zunächst die 'kurzen Thesen', in deren Anerkennung ich mich mit LÜDERS einig weiß:

1. Die Validität der in der RV-Interpretation geübten Methoden ist zu messen an ihrer Übereinstimmung mit den Methoden aller sonstigen philologischen Interpretation.[3]

[3] Die elementarste Konsequenz dieses Grundsatzes ist es, daß man den wissenschaftlichen Wert konsequenten, wörtlichen Übersetzens bejaht. Nicht anders als in jeder sonstigen Philologie sollte es in der RV-Philologie selbstverständlich sein, daß man keine exegetischen Überlegungen anstellen kann, ehe man sich über den appellativen Wert der Wörter und die grammatische Konstruktion der Sätze klar ist. Der Verpflichtung, zunächst einmal sich selbst und anderen Rechenschaft darüber abzulegen, wie man den baren Wortlaut auffaßt, kann man sich nicht mit der willkürlichen Behauptung entziehen, z. B. *ṛtá* sei 'kein Begriff in unserem Sinn' (GONDA, Oriens 13—14 1961 403, mit Berufung auf VON GLASENAPP, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens* [Halle 1940] 9ff., bes. 12). Mir jedenfalls fehlt die resignierende Bereitschaft 'the impossibility of translating them (i.e. 'many ancient Indian terms', z.B. *ṛtá* n.) into our language' als eine feststehende Tatsache hinzunehmen. Zu dieser Bereitschaft kann mich auch L. RENOU nicht veranlassen, der z.B. davon spricht, das Vokabular des RV sei 'nur teilweise "'semantisiert"' (le vocabulaire du RV n'est que partiellement «sémantisé»: *Hymnes spéculatifs du Veda* [1956] 7), oder die Unmöglichkeit, das rigvedische Vokabular zu 'semantisieren' (l'impossibilité de «sémantiser» le vocabulaire ṛgvedique) als gegeben unterstellt (*Études sur le vocabulaire du Ṛgveda* I [1958] 40), insbesondere von *ṛtá* n. sagt: '...aucune traduction ne saurait rendre *ṛtá*' (*Études Védiques*... VII [1960] 16). Das hieße ja, daß die Philologie vor dem RV die Waffen strecken muß. — Es geht wirklich nicht darum, daß LÜDERS und die, die ihm folgen, und die großen Vedaphilologen, die ihm vorausgegangen sind (BERGAIGNE, OLDENBERG, BLOOMFIELD), 'vergessen haben', daß die anscheinende Polysemie (the apparent polysemy) vieler altindischer Termini nur eine Folge der Unmöglichkeit ist, sie in unsere Sprachen zu übersetzen — wie GONDA, HoR I 256 wahrhaben möchte —, sondern darum, daß sie sich bemühen, mit spezifischen Argumenten zu zeigen, daß die von GONDA berufene 'apparent polysemy' auf falscher Methodik der Bedeutungsermittlung und auf irriger Auffassung über die Natur lexikalischer Bedeutungsfeststellung und wörtlichen Übersetzens beruht.

2. Das vorläufig Unbekannte oder als unbekannt zu Unterstellende ist zu fassen durch den Vergleich mit dem sicher Bekannten.

3. Das vorläufig ('tentativ') 'Gefaßte' ist experimentell zu prüfen auf seine konsequente Anwendbarkeit auf das vollständige Material.

4. Die Schlüsse, die sich aus der gewissenhaften Durchführung dieses Experimentes ergeben, haben, im Gegensatz zu subjektiven Meinungen und Vermutungen, einen objektiven wissenschaftlichen Wert.

5. Wenn sich herausstellt, daß es im Prinzip unmöglich ist, Satz 2 und 3 anzuwenden, ist eine wissenschaftlich gültige Interpretation nicht möglich.

Machen wir es uns in Kürze klar, wie LÜDERS die durch Satz 2 und 3 gegebenen Verfahrensprinzipien in seiner Behandlung des Terminus *ṛtá* n. anwendet.

Ad 2:

Bei einem Versuch, die Bedeutung von vedisch und rigvedisch *ṛtá* festzustellen, ergibt die etymologische Analyse, d.h. die Feststellung der prähistorischen Ratio der Wortbildung, keinen sicheren Ausgangspunkt. Sie führt nur auf mehrdeutige Möglichkeiten. Sicher bekannt aber ist der Sprachgebrauch des klassischen Sanskrit.[4] Für das klassische Sanskrit steht *anṛta* n.

[4] Der Sprachgebrauch des Avesta hinsichtlich des Terminus *aša* (= rigvedisch *ṛtá*) eignet sich als sicherer Ausgangspunkt nicht, da das Avesta, vor allem in seinen ältesten Stücken, den Gāthās, der Interpretation die gleichen, teilweise noch größere, Schwierigkeiten bietet wie der RV. LÜDERS hat seine Auffassung über das avestische *aša* in *Varuṇa* I 27 und II 652ff. nur kurz skizziert. Sie stimmt mit der von ANDREAS und WACKERNAGEL zusammen, daß es als Oppositum von *druj* 'Lüge, Trug' nur 'Wahrheit' bedeuten kann, also der von Bartholomae, Wb. Sp. 229 neben 'Wahrheit' genannte Wert 'Recht' zu streichen ist. Der Opposition *druj*: *aša* entspricht im RV die Opposition *druh* : *ṛta* (LÜDERS o.c. 417). Auch sonst gibt es Übereinstimmungen der rigvedischen und der avestischen Ausdrucksweise, die so genau sind, daß es unmöglich ist, den lexikalischen Wert von *aša* und *ṛtá* zu scheiden. Z.B.: RV *ṛtasya pathi-*: Av. *ašahyā/ašahe paϑ-* (z.B. Y. 51. 13; Yt. 10. 86) 'Pfad des *ṛta*'; RV *khám ṛtásya* (2. 28. 5): *ašahe xå* (Y. 10. 4) 'Brunnen des *ṛta*'. Das heißt natürlich nicht, daß es unnötig wäre zu untersuchen, ob und wie weit sich die Vorstellungen, die ein vedischer Dichter, von denen unterscheiden, die z.B. Zarathustra mit 'Wahrheit' verbindet (vgl. z.B. auch unten S. 692 Anm. 7). Es ist aber ein Irrtum, scheint mir, zu glauben — z.B. mit HUMBACH, *Gathas des Zarathustra* I 72f. —, unsere Wortwahl bei der 'Übersetzung' von *ṛtá* und *aša* müsse diesen Vorstellungen von Fall zu Fall Rechnung tragen. Das führt nur zur Willkür und zu subjektivem Raten, das sich als Wissen ausgibt, und verdunkelt die eigentliche Sachlage, daß nämlich das Original mit einem einzigen Ausdruck auskommt. 'Prokrustesmethoden', von denen GONDA HoR 256 spricht, wendet in Wahrheit nicht derjenige an, der den begrifflichen Wert eines Ausdrucks festhält und ihm erlaubt, sich aus dem Kontext mit Vorstellungen zu supplementieren, sondern derjenige, der ein und denselben Ausdruck auf immer neue begriffliche Kategorien spannt, indem er ihn nach Gutdünken und Belieben einmal so und einmal so übersetzt. Es sei noch einmal ausdrücklich daran erinnert, daß ein deutscher Terminus wie *Wahrheit* keineswegs ein 'bestimmter, festumrissener Begriff' ist — so HUMBACH l.c. —, sondern ein linguistischer Oppositionswert, der erst im Zusammenhang einer Aussage Farbe und Inhalt gewinnt, 'sich mit Vorstellungen supplementiert'.

'Lüge, Unwahrheit' fest (gewöhnlicher Gegensatz: *satya* n. 'Wahrheit', z.B. *satyānṛta* 'Lüge und Wahrheit'); *ṛta* n. ist weniger geläufig, wird aber z.B. von MANU zweifelsfrei in der Bedeutung 'Wahrheit' (insbesondere im Sinn von 'Wahrheit einer Zeugenaussage') gebraucht. Auch *ṛta* ist Gegensatz von *anṛta* n. (*ṛtānṛte* Manu 1. 29 'Wahrheit und Lüge'). Neben *anṛta* n. existiert z.B. bei MANU ein Adjektiv *anṛta* 'unwahr, lügenhaft', neben *ṛta* n. ein Adjektiv *ṛta* 'wahr': LÜDERS, *Varuṇa* II 406—411.

Da wir diesen sicheren Ausgangspunkt haben, sind wir in der glücklichen Lage, bei der Feststellung der Bedeutung von *ṛta* und *anṛta* im Veda, insbesondere im RV, nicht aufs Geratewohl raten zu brauchen. Wir können eine spezifische Frage stellen, auf die eine operative Antwort möglich ist. Die Frage lautet selbstverständlich: Gibt der vedische Sprachgebrauch eine Handhabe für die Behauptung, daß in der älteren Sprache *ṛta* n. noch nicht 'Wahrheit', *anṛta* n. noch nicht 'Unwahrheit, Lüge' hieß? Wie verhält er sich zu dem des klassischen Sanskrit?

Ist es nicht eigentlich verwunderlich, daß so viele Vedologen — man kann geradezu von einer überwältigenden Majorität sprechen — von dieser Möglichkeit, das vorläufig Unbekannte durch Vergleich mit dem Bekannten zu fassen, keinerlei Gebrauch machen und sich lieber auf ihre Geschicklichkeit im Raten verlassen?[5] Noch sehr viel verwunderlicher ist es freilich, wenn nun gar denjenigen, die von der späteren Sprache ausgehend die ältere vergleichend aufzuklären suchen, der Vorwurf gemacht wird, ihr Verfahren 'schließe von vorneherein die Möglichkeit sprachlicher Entwicklung aus' (W. P. SCHMID, Kratylos V 44), oder ihnen die Voraussetzung (supposition) unterschoben wird, die Bedeutung eines Wortes in nachvedischer Zeit 'must have been its 'semantic nucleus' from the earliest texts' (GONDA o.c. 259). Es ist doch vielmehr so, daß die Frage, ob eine sprachliche Entwicklung stattgefunden hat und wie sie im einzelnen verlaufen ist, überhaupt nur durch einen Vergleich der jüngeren und älteren Sprachtatsachen entscheidbar ist. Dieser Vergleich, das ist der springende Punkt, wird mit Vorliebe gar nicht erst angestellt. Daß der 'semantic nucleus' — d.h. die 'Bedeutung' — eines Wortes im Veda, von dem, der es im klassischen Sanskrit ist, verschieden sein 'muß', wäre offenbar eine ebenso törichte Annahme wie die, er 'müßte' identisch sein. Wenigstens darüber sind wir uns doch *de facto* alle einig, sogar mit YĀSKA.

Bei einem Vergleich des klassischen Sprachgebrauchs, also z.B. desjenigen des MANU mit dem des jüngeren Veda, ergeben sich in der Tat spezifische (starke) Übereinstimmungen wie (leichte) Abweichungen. Das Neutrum *anṛta* ist der Prosa der Brāhmaṇa geläufig, es steht, wie im klassischen Sanskrit, dem Neutrum *satya* 'Wahrheit' charakteristisch gegenüber (Vertreter des Typus: *satyaṃ vai yajño 'nṛtaṃ strī* MS 1. 10. 11 'das Opfer ist fürwahr Wahrheit, die Frau ist Unwahrheit', *satyavāco devā anṛtavāco manuṣyāḥ* ŚB 1. 1. 1. 1 'der Götter Rede ist Wahrheit, der Menschen Rede ist Unwahrheit'). Ein Adjektiv *ṛta* 'wahr' ist selten, das Neutrum *ṛta* ist verhältnismäßig ungebräuchlich. Es erscheint typisch im Zusammenhang mit *satya* n. und

[5] Es ist wohl nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Bedeutungen *loi, Ordnung, justesse* usw. für *ṛtá* das Ergebnis freien Ratens sind, auf das wir in diesem Fall nicht angewiesen sind, für das sich ein Anlaß überhaupt nur dann ergäbe, wenn die Merkmale des Sprachgebrauchs im klassischen und vedischen Sanskrit sich deutlich unterschieden.

bildet zusammen mit diesem ein charakteristisches Hendiadyoin (Typus: *ṛtaṃ ca satyaṃ ca vadata* TS 3. 2. 7. 1 'Redet die Wahrheit und das Wahre' = 'die Wahrheit'). Wird ein Vers erklärt, in dem *ṛta* n. vorkommt, wird es als *satya* n. erklärt (Typus: Ait. B. 4. 20 zu RV 4. 40. 5): LÜDERS, o.c. 411—415.

Wendet man sich nun zu den Versen des AV und RV, so ist zunächst festzustellen, daß sichere Spuren eines Adjektivs *ṛta* (LÜDERS o.c. 633) fehlen. Dagegen begegnen ein Adjektiv *ánṛta* (einmal, RV 4. 5. 5, auch *anṛtá*), ein Neutrum *ánṛta* und ein Neutrum *ṛtá*.

Die Antwort auf die Frage, ob zunächst die äußeren Merkmale des Sprachgebrauchs hinsichtlich *anṛta* mit denen des klassischen Sanskrit übereinstimmen, muß bejahend lauten: *ánṛta* n. steht in Opposition zu *satyá* n., das Adjektiv *anṛta* wird verdeutlicht durch *asatyá*. Z.B.:

AV 4. 9, 7 *satyám vakṣyāmi nánṛtam* 'Ich werde die Wahrheit reden, nicht die Unwahrheit'.

RV 4. 5. 5c *pāpāsaḥ sánto anṛtá asatyáḥ* 'die da böse sind, ohne Wahrheit, unwahr'.

Ja, dem klassischen Dvandva *satyānṛte* entspricht ein altvedisches *satyānṛté*:

RV 7. 49. 3 *...rājā Váruṇah...satyānṛté avapáśyañ jánānām* 'der König Varuṇa..., der da herabblickt auf Wahrheit und Unwahrheit der Menschen'.

Die Opposition *anṛta* : *satya*, die genau der des klassischen Sanskrit entspricht, wird als richtig interpretiert bestätigt durch ausdrückliche Erklärungen, die der vedische Dichter selbst gibt. In 5. 12. 4 stellt er nebeneinander *ánṛta* n. und *ásad vacas* 'die nichtseiende (d.h. leere, eben weil ihr keine Wirklichkeit entspricht) Rede'; in 7. 104. 8 nennt er den, 'der da spricht ... mit unwahren Worten' (*yáḥ...abhicáṣṭe ánṛtebhir vácobhiḥ*) einen *ásataḥ...vaktā* 'der Nicht-seiendes spricht'; und z.B. in AV 1. 10. 3 sagt er so deutlich, wie es überhaupt nur möglich ist: *yád uvákthānṛtaṃ jihváyā vṛjināṃ bahú* 'was du gesprochen hast an Unwahrheit, was vielerlei Krummes mit der Zunge'.

Genau wie bei MANU kann aber das Oppositum von *ánṛta* n. im RV auch *ṛtá* n. sein. Das ist ja auch das, was wir vom grammatischen Standpunkt aus erwarten. Zu *ṛtá* n. bildet man ein Bahuvrihi *ánṛta* (*anṛtá*) 'ohne Wahrheit, unwahr' und zu diesem Adjektivum schafft man nach geläufiger Methode ein neutrales Abstraktum *ánṛta* 'Unwahrheit'. Der Sprachgebrauch ist in vollkommener Harmonie mit dem Ergebnis der grammatischen Analyse von *anṛta*, die gar keine Wahl läßt, *ṛtá* n. = 'Wahrheit' zu setzen: König Varuṇa, der 7. 49. 3 auf Wahrheit (*satyá* n.) und Unwahrheit (*ánṛta* n.) der Menschen herabblickt, sondert auch das *ṛtá* n. vom *ánṛta* n. (10. 124. 5 *ṛténa rājann ánṛtam vícinvan*), oder hat zusammen mit Mitra die Unwahrheit von der Wahrheit 'weggenommen', d.h. getrennt (1. 139. 2 *yád...ṛtād ádhy ādadhāthe ánṛtam*); die 'Wahrheiten (oder: 'mit Wahrheit' ?[5a]) redenden' und die, 'die Unwahrheit schwätzen', werden gegenübergestellt (10. 10. 4 *ṛtá vádanto ánṛtaṃ rapema* 'die wir die Wahrheit reden, würden die Unwahrheit schwätzen'), wozu man z.B. AV 4. 9. 7 vergleiche; der Zauberer erschlägt das *ṛtá* durch das *ánṛta*, d.h.: besiegt die Wahrheit durch die Unwahrheit (10. 87. 11), während Soma 'dem wahren [Wort]: *satyám*), dem [Wort], das gerade

[5a] Vgl. Yt. 5. 77 *aša ... uxδa* 'mit Wahrheit ... geredet'. — *ṛtá vádantaḥ* könnte auch heißen: 'sie [die Unwahrheit] Wahrheiten nennend'.

(*ṝïyas*) ist, hilft, das nichtseiende (leere) [Wort] (*ásat*) erschlägt' (7. 104. 12), usw. usw.

Vom Bekannten zum Unbekannten vorstoßend kommt man für rigvedisch *ánṛta* n. auf 'Unwahrheit, Lüge' und für rigvedisch *ṛtá* n. auf 'Wahrheit'. LÜDERS ist der erste, der den Weg vom klassischen Sanskrit über die Brāhmaṇaprosa zum RV konsequent und ohne sich durch etymologische oder sonstige Voreingenommenheit beirren zu lassen, zu Ende gegangen ist.

Ad 3.

LÜDERS gibt sich aber mit diesem Ergebnis noch nicht zufrieden. Es gilt jetzt, nach der Bedeutungsfindung, die den Wert 'Wahrheit' für *ṛtá* als tentativen Wert mit höchster Wahrscheinlichkeit ergibt, ihr Ergebnis auf seine Gültigkeit im gesamten RV zu prüfen.

Die Prüfung eines tentativen lexikalischen Wertes auf seine Gültigkeit innerhalb eines bestimmten Literaturwerkes oder -stratums ist nicht anders möglich, als durch konsequentes Übersetzen. LÜDERS zeigt, daß für *ṛtá* ein solches konsequentes Übersetzen im RV möglich ist, indem er sämtliche — also nicht nur einige als 'charakteristisch' herausgegriffene — Stellen, an denen das Wort *ṛtá* und die von ihm abgeleiteten Bildungen im RV vorkommen, den Wert 'Wahrheit' festhaltend durchgeht: o.c. 415—643.

Es zeigt sich nun allerdings auch, daß die vedischen Dichter mit dem Begriff 'Wahrheit' eine Reihe uns überraschender (aber doch verständlicher) Vorstellungen verbanden. Die Wahrheit ist für sie nicht nur ein ethisches Prinzip, nicht nur die faktische Übereinstimmung von Wort und Gedanken mit der alltäglichen oder einer übersinnlichen Wirklichkeit; sie ist für sie eine magische Kraft, die im Zauber und im Eid wirkt, deren Gewalt der Mythus veranschaulicht und verherrlicht, die in dem Gedicht des inspirierten Sängers lebt und ihm die Fähigkeit gibt, das Wunder der Theophanie beim Opfer zu bewirken; sie ist schließlich für sie die gewaltige Energie, durch die die Himmlischen die Welt schaffen und erhalten (Typus: 5. 1. 7 *á yás tātāna ródasī ṛténa* '[Agni] der Himmel und Erde durch die Wahrheit ausgebreitet hat', 4. 42. 4 *ṛténa putró áditeḥ . . . tridhātu prathayad ví bhūma* 'durch die Wahrheit breitete der Sohn der Aditi (Varuṇa) die dreifach gegründete Erde aus').

Das Experiment mit dem linguistischen Wert: *ṛtá* 'Wahrheit' führt also zur Aufdeckung von Vorstellungen. Diese Vorstellungen weichen erheblich von denen ab, die der moderne Mensch z.B. mit dem Naturgeschehen verbindet, das für unsere Anschauung einer wissenschaftlich erforschbaren 'Ordnung' folgt, die sich in abstrakten 'Gesetzen', deren Autorschaft wir dahingestellt sein lassen können, formulieren läßt. Es mag uns ein wenig schwer fallen, uns in eine Mentalität zu versetzen, die z.B. den Ablauf des Jahres oder die Struktur der Welt zurückführt auf das Gelübde eines persönlichen Gottes, Versprechungen, die von ihm den frühen Menschen gegeben wurden, oder auch auf die magische Kraft seines Schöpferwortes, das 'Wahrheit' ist und nicht Lügen gestraft werden kann. Daher wohl der Widerstand, die Abneigung, solche Vorstellungen für möglich zu halten.[6] Sie sind aber von

[6] So polemisiert z.B. GONDA gegen die von H. P. SCHMIDT vertretene Bedeutung 'Gelübde' für *vratá* n.: it is impossible to describe the fact that a god has extended sky and earth (RV 3. 6. 5), marked off the expanse of the earth (8. 42. 1), or simply came (2. 24. 12) as his *Gelübden*' (HoR I 259). Es fehlt ihm hier die Fähigkeit, eine ihm persönlich fremde Vorstellung anderen zuzutrauen — also ist sie 'unmöglich'. Sie begegnet aber tatsächlich in ganz ähnlicher Form auch in anderen Religionen: Genesis 8. 21 und 22 — um nur ein besonders naheliegendes Beispiel zu nennen.

LÜDERS nicht etwa frei konstruiert, sie werden von ihm nicht nur seiner Gleichung: *ṛtá* = Wahrheit, zuliebe vorausgesetzt. Sie lassen sich — und das ist von entscheidender Bedeutung — vollgültig bestätigen durch andere Aussagen, in denen der Begriff 'Wahrheit' durch ein anderes Wort für Wahrheit ausgedrückt wird (Typus: 1. 67. 5 *tastámbha dyâṃ mántrebhiḥ satyaíḥ* ... '[Agni] hat den Himmel gestützt durch wahre Sprüche'; 10. 85. 1 *satyénóttabhitā bhûmiḥ* 'durch die Wahrheit ist die Erde hochgestützt'), die dazu noch schlagende Parallelen in spätvedischen Texten haben: z.B. TĀ 10. 63 'durch die Wahrheit (*satyena*) weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, die Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf der Wahrheit ist das All gegründet'. Von diesen vedischen Vorstellungen läßt sich weiter, wie LÜDERS zeigt, die Brücke schlagen zu nachvedischen, insbesondere buddhistischen Glaubensvorstellungen (Wahrheitszauber: *saccakiriyā*, vgl. insbes. LÜDERS o.c. 486ff.). Wir bekommen ein Bild von der vedischen Weltanschauung in ihrer charakteristischen Eigenart und in ihrem charakteristischen Zusammenhang mit weltanschaulichen Ideen des späteren Indiens.[7] Die Herstellung dieser Verbindung ist ebenso überraschend wie schlagend.

Das Experiment ist gelungen. Die auf Beobachtung von Einzelheiten gegründete linguistische Hypothese ist nachgeprüft und hat sich bestätigt. Die Nachprüfung selbst hat auf neue Beobachtungen geführt und damit auf neue, diesmal nicht linguistische Hypothesen, die sich gleichfalls durch Nachprüfung an vedischem und außervedischem Material aufs glänzendste bestätigen. Ein bedeutender Schritt vorwärts ist getan in unserem Verständnis der altindischen Geistesgeschichte.

Die Schwierigkeiten, die bei der Durchführung eines solchen Experiments am RV zu überwinden sind, sind erheblich. Es ist ja keineswegs so, als ob *ṛtá* das einzige Problem des RV darstellte. Daß auch LÜDERS und auch ein so geschulter Interpret wie ALSDORF gelegentlich an einem konstruktionsmäßig besonders schwierigen Vers scheitern oder doch eine endgültig befriedigende Lösung nicht finden, ist nicht anders als zu erwarten. Es ist auch durchaus möglich, daß LÜDERS' Auffassung z.B. von der Vorstellung, die der vedische Dichter mit *yoni ṛtasya* (o.c. 584) verband, noch weiterer Diskussion bedarf. Wesentlich ist, daß die appellative Bedeutung des Ausdrucks: 'Schoß der Wahrheit' nunmehr feststeht. Jeder hat das Recht und die Pflicht, dem 'Sinn' des Ausdrucks weiter nachzugrübeln.

Im Rahmen dieser Diskussion versage ich es mir, auf Einzelheiten einzugehen, die ich anders als LÜDERS oder ALSDORF beurteilen würde, da sie nicht von grundsätzlicher Bedeutung sind und die Beweisführung LÜDERS' als Ganzes nichts angehn. Nur auf eine Frage, die von methodischer Bedeutung ist, möchte ich noch hinweisen. LÜDERS' Ansatz 'Wahrheit' für *ṛtá* führt wie für MANU so auch für den RV darauf, daß *ṛtá* n. den gleichen Wert darstellt wie *satyá* n.. Was ist der Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken? Rein formal gesehen liegt er darin, daß die Begriffsbenennung *satyá* n. die Substantivierung des Adjektivs *satyá* 'wahr, wirklich, entsprechend' ist, während *ṛtá* n. für den vedischen Dichter nicht eine Substantivierung zu sein

[7] Aber auch des alten Iran. Vgl. die Bemerkung zu Yt. 5. 76—78 (o.c. 509), deren grundsätzliche Bedeutung gar nicht hoch genug zu veranschlagen ist. Der linguistischen Gleichung *ṛtá* = *aša* 'Wahrheit' gesellt sich hier die Entdeckung einer mit dem Begriff 'Wahrheit' verknüpften, charakteristischen Vorstellungsgleichung.

scheint (etymologisch kann es kaum etwas anderes sein). Was die Verwendung anlangt, so sind, jedenfalls vorläufig, die Unterschiede von *ṛtá* n. und *satyá* n. so wenig erkennbar, daß es erlaubt sein muß, sie mit Lüders als 'Synonyma' zu betrachten, d.h. als lexikalische Äquivalente in dem Sinn, wie es im Deutschen z.B. *Lüge* und *Unwahrheit* oder im Französischen z.B. *craindre* und *redouter* sind. Wo es darauf ankommt, zwischen den beiden Wörtern auch in der Übersetzung zu unterscheiden, dürfte die gegebene Lösung sein, *ṛtá* n. mit 'Wahrheit', *satyá* n. mit 'das Wahre' zu übersetzen. Z.B.:

RV 10. 190. 1 *ṛtáṃ ca satyáṃ ca* 'die Wahrheit und das Wahre'. Es handelt sich, wie in dem entsprechenden Ausdruck der Brāhmaṇa, um ein Hendiadyoin, das auf das einfache 'die Wahrheit' hinauskommt.

RV 5. 57. 8 *ṛtajñāḥ sátyaśrutaḥ* 'Ihr Wahrheitskennenden, ihr das Wahre vernehmenden'.

RV 1. 105. 12 *ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna súryaḥ* 'die Ströme fließen Wahrheit (so daß Wahrheit ist, d.h. so daß sich dieWahrheit des göttlichen Gebotes oder Gelübdes erfüllt), die Sonne hat sich ausgebreitet (mit ihrem Glanz), so daß das Wahre ist (daß die Wahrheit des göttlichen Wortes geschieht, oder auch, daß die Wahrheit sichtbar wird, die das Dunkel verhüllt)'. Zum Gedanken[8] vgl. 2. 28. 4 *ṛtáṃ síndhavo Váruṇasya yanti* 'die Flüsse gehen so, daß die Wahrheit des Varuṇa ist (geschieht)', AV 10. 7. 37 *ápaḥ satyáṃ prépsantīḥ* 'die Wasser, die der Wahrheit zustreben' (Lüders o.c. 570), d.h. 'die die Wahrheit des göttlichen Gebotes oder Gelübdes zu erfüllen streben'.

Gewiß ist es möglich, daß doch noch eine begriffliche Nuance existiert, die sich in der Übersetzung zum Ausdruck bringen läßt und die Lüders entgangen ist. Ich bemerke nur, daß es mir nicht gelungen ist, eine derartige Nuance zu entdecken, die nicht von einem bestimmten Kontext abhängig ist. Natürlich entgeht es mir z.B. nicht, daß in 5. 57. 8 *ṛtá* n. als Objekt von *jñā* 'die Wahrheit' im Gegensatz zum '[Augen-]Schein', *satyá* n. als Objekt von *śru* die Wahrheit als gesprochene Wahrheit, also im Gegensatz zu einer Rede,

[8] Zur Konstruktion vgl. z.B. RV 9. 66. 6 *távemé saptá síndhavaḥ praśíṣaṃ soma sisrate* 'diese sieben Ströme springen los, so daß deine Anweisung, Soma, geschieht'. Zu meiner Auffassung von *tātāna* als eines intransitiven, mit innerem Objekt konstruierten Perfekts, vgl. Renou, *Valeur du Parfait* (1925) 57f. Sie scheint mir, in Abweichung von Lüders, der *tātāna* als Transitivum faßt — was grammatisch ohne weiteres möglich wäre —, notwendig, da dadurch der Parallelismus der Aussagen *ṛtám arṣanti* und *satyáṃ tātāna* auch grammatisch hergestellt wird. — Man bemerke übrigens, daß Geldner, *Übersetzung*, gerade zu diesem Vers bemerkt: '*ṛtam — satyam* sind Synonyme wie AV 9. 5. 21 usw.' Er übersetzt allerdings 'regelmäßig' — 'wahrhaftig' oder, wahlweise, 'Gesetz' — 'Wahrheit', schlägt also seiner eigenen Feststellung ins Gesicht. Denn daß 'regelmäßig' und 'wahrhaftig' oder 'Gesetz' und 'Wahrheit' Synonyme seien, wird wohl kaum jemand einräumen, der sich nicht an die in der RV- und Avesta-Philologie übliche, eigentümliche Dialektik gewöhnt hat. So wenig, wie er sich gutwillig der Einsicht öffnen wird, daß '«vérité» n'est qu'un aspect, à notre avis, de «ordre»' (Renou, *Études Védiques* ... VII 16), oder daß *druh* f. 'Lüge, Trug' (ebenso wie angeblich *anṛta* n.) eigentlich ein «désordre oral» sei (Indian Linguistics, vol. 16 [1955] 13). Wieso müssen wir denn den RV im Licht solch merkwürdiger Auffassungen lesen?

die keine Wahrheit enthält, 'meint'. Dieser Unterschied ist aber, soweit ich sehen kann, nicht gegeben durch die lexikalische Bedeutung von *ṛtá* n. und *satyá* n., sondern durch den Redezusammenhang.

Jedenfalls aber — und darauf kommt es mir jetzt eigentlich an — halte ich es für einen nicht unerheblichen Irrtum, wenn RAU OLZ 1962 Sp. 72f. meint, man solle 'fürs erste' — das soll im Zusammenhang heißen: unter vorläufiger Ignorierung der von LÜDERS gewonnenen Ergebnisse — 'ganz bescheiden etwa mit einer Untersuchung der Worte *ṛtá* und *satyá*' — das soll heißen: ihres begrifflichen Unterschiedes — 'beginnen'. In Wirklichkeit wäre das gerade das Allerschwerste, wie man sich klar machen kann, wenn man sich die Aufgabe stellt, den begrifflichen Unterschied des deutschen *Unwahrheit* und *Lüge* zu untersuchen. Die bescheidenste Art, eine lexikographische Untersuchung zu beginnen, ist nicht, ein Wort gegen seine lexikalischen [Quasi-]Äquivalente abzugrenzen. Das ist oft geradezu unmöglich. Es ist auf jeden Fall genau so schwierig für den praktischen Philologen, wie es für den theoretischen Linguisten leicht ist zu versichern, daß es 'wirkliche Synonyma' nicht geben kann. Die bescheidenste Art, eine lexikographische Untersuchung zu beginnen, ist es, die Oppositionswerte eines Wortes zu bestimmen und von da aus seinen Wert festzustellen. Solange man nicht weiß, daß 'Wahrheit' das Oppositum gleicherweise von 'Lüge' und 'Unwahrheit' ist, kann man die beiden Termini überhaupt nicht vergleichen.

Mit dem bescheidenen Schritt, die Oppositionen von *ṛtá* zu bestimmen, beginnt LÜDERS sein Experiment (o.c. 415—420). Denn LÜDERS' Methode ist ganz einfach und schlicht. RAU hat wohl recht, wenn er meint (o.c. Sp. 72), daß man von LÜDERS 'nahezu nur Neues erfahre', daß aber die Begriffe 'alt' und 'neu' mit den Begriffen 'falsch' und 'richtig' nicht das mindeste zu schaffen hätten. Die Begriffe 'falsch' und 'richtig' haben aber zu schaffen mit den Begriffen 'methodisch konsequent' und 'methodisch inkonsequent'. Worauf es ankommt, ist, daß LÜDERS 'Neues' auf dem Wege konsequenten Verfahrens gefunden hat. Dieser Weg ist so klar und gerade, daß es ALSDORF möglich war, ihn weithin ohne die Begleitung von LÜDERS weiterzuschreiten. Damit ist dem objektiven Wert seiner Leistung nichts genommen. Denn wenn auch die Methode von LÜDERS, wie jede richtige Methode, leicht zu verstehen ist und es immer unmittelbar möglich bleibt, zu kontrollieren, ob man sich daran hält oder sich davon entfernt, so ist doch ihre Anwendung schwierig. Sie ist, wie alles Gute und Richtige, 'das Einfache, das schwer zu machen ist'.

PAUL THIEME, Tübingen

ADDENDA*

S. 1, A. 1: Vgl. vielmehr u. 54ff.

S. 7, Z. 18ff.: Der Erklärung Wackernagels ist neuerdings wieder – unter Nichtbeachtung meiner Ausführungen – mehrfach das Wort geredet worden, zuletzt von J. Narten, Die Sprache 14 (1968), 116. Das Richtige auch bei Geldner, Der Rigveda übersetzt (1951) und H. Lüders, Varuṇa I 327.

S. 13, Z. 21ff.: Zur Übersetzung von RV 10.89.9 und Anm. 2 vgl. jetzt P. Thieme, Mitra and Aryaman (1957), 61ff.

S. 22, Z. 5ff.: Zu RV 1.92.10 vgl. Horaz, Carm. II 16. 29f. *abstulit clarum cita mors Achillem / longa Tithonum minuit senectus.*

S. 25, Z. 2: Vgl. auch Horaz, Carm. I 37,12 *minuit furorem* 'ließ die Wutkraft dahinschwinden'.

S. 29, Z. 4: Die Wurzeln *str* (*strṇoti*) 'niederstrecken' und *stṝ* 'ausbreiten' sind zu trennen. Darüber zuletzt J. Narten, MSS 22 (1967), 57ff. und Die Sprache 14 (1968), 131ff.

S. 45, Z. 16f.: Zu RV 1.72.7 vgl. jetzt P. Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde . . . 22.

S. 50, A. 3: Vgl. aber Szemerényi, KZ 73 (1956), 167ff.

S. 51, A. 4: Zu *-psu* vgl. vielmehr u. 72ff.

S. 55, A. 1: Die richtige Lesung *duṣpūreṇāº* braucht nicht durch Konjektur gewonnen zu werden. Die mir damals, unter Kriegsverhältnissen, allein zugängliche Ausgabe bot einen Druckfehler.

S. 56, Z. 10: Möglicherweise hierher (und nicht zu *ṝ* 'sich erheben') das intensivisch reduplizierte Präsens *alarṣi, alarti* im Sinne von 'sich nähren, stark werden, wachsen' (vgl. lat. *altus* 'hoch'). RV 8.48.8c *álarti dákṣa utá manyúr indo* 'Stark (= immer stärker) wird, o Soma-Tropfen, die Geschicklichkeit (Fähigkeit uns zu schaden) und die Wutkraft . . .' Vgl. auch P. Thieme, Fremdling 49. RV 8.1.7c *álarṣi yudhma khajakṛt puraṃdara* 'Du wirst stark (= immer stärker), du Kämpfer, du *khajakṛt*, du Wallzerbrecher . . .' Das Wachsen dürfte den klimaxartig angeordneten Anreden entsprechen: Indra wächst vom 'Kämpfer' über den *khajakṛt* (leider dunkel) zum siegreichen 'Wallzerbrecher'.

S. 57, Z. 12: Zu *kṛṣṭihán-* (RV 9.71.2) vgl. jetzt u. 249.

S. 59, Z. 35ff.: Lat. *cuspid-* 'Spieß' aus **pḱu-spid-* (germ. *spit-* 'Spieß', engl. *spit*); *custōd-* 'Wächter' aus **pḱu-stōdh-* (vgl. altslaw. *stado*, germ. **stōd-* 'Herde'?)?

* Bei Zeilenangaben sind Seitentitel mitgezählt.

S. 63, Z. 25: Die Tatsache, daß auf Darstellungen in Angkor Vat die Asura im Gegensatz zu den Deva kreisrunde Augen haben (worauf mich seinerzeit F. Weller aufmerksam machte), läßt sich im Sinn einer Deutung von κύκλωψ als 'kreisäugig' kaum verwerten. Jedenfalls nicht, ohne daß eine entsprechende Vorstellung (dämonische Augen: kreisrund) als naheliegend und tatsächlich weit verbreitet nachgewiesen worden wäre. Hesiod dürfte die Vorstellung 'kreisrund' aus dem Ausdruck κύκλωψ entnehmen, nicht den Ausdruck im Licht einer Vorstellung interpretieren.

S. 64, Z. 2: Vgl. jetzt auch P. Thieme, Heimat der idg. Gemeinsprache (1953) 17ff., W. Krogmann, Das Lachsargument, KZ 76 (1960) 161ff. und W. Krause, Zum Namen des Lachses, Nachr. d. Ak. d. Wiss. Göttingen I (1961) 83ff. (mit reichen Literaturhinweisen).

S. 70, A. 1: Vgl. jetzt u. 170ff. – Zu RV 7.49.1 vgl. u. 648 Anm. 1 nebst Nachtrag.

S. 80, A. 4: Altiranisch *jīva-* usw. ist gedankenloserweise übersehen. Richtig K. Hoffmann, MSS 8 (1956), 6. Der rückgebildete Verbalstamm, der in *jīva-* fortlebt, ist also viel älter, gewiß ur-idg.

S. 119, Z. 17: Vgl. jetzt O. v. Hinüber, MSS 23 (1968), 21ff.

S. 122, A. 1: Die von mir in der Übersetzung von RV 10.30.11 eingeführte 'Mühle' ist gewiß ein Anachronismus. Es dürfte vielmehr an Baumstämme zu Tal treibende und dadurch den Menschen 'dienstbare' Ströme gedacht sein.

S. 125, Z. 4: Vgl. Mahābhārata (Poona) I 44.16 (vgl. auch I 43.12c):
tataḥ pravavṛdhe garbho mahātejā mahāprabhaḥ
yathā somo dvijaśreṣṭha śuklapakṣodito divi.

S. 135, Z. 11: Zu an. *bragr* 1. 'best, foremost' 2. 'fashion, habit of life' (vergleichsweise jung) 3. 'poetry' und *Bragi* m. 'God of Poetry' vgl. R. Cleasby u. G. Vigfusson, Icelandic-English Dictionary (1957) und J. de Vries, Altn. Etym. Wb. (1961) s. v. – Gegen eine Verknüpfung hiermit (eventuell auch lat. *forma*) läßt sich nichts sagen. Mir scheint jedoch mein eigener Vorschlag (**mrahman-*) bestätigt durch prakrit *māhaṇa-*, das sich weder bildungsmäßig noch semantisch zu *mahā-/mahant-* 'groß' stellen läßt, das aber mit Nasaldissimilation aus **māhmaṇa* < **mlāhmana* entstanden sein kann. Anlautendes *mr-* zu *br-* in der Hochsprache (**mrū* > *brū*), aber zu *ml-* und dann zu *m-* in der (östlichen) Volkssprache (vgl. auch rigvedisch *mlā* 'gerben', *mluc* 'untergehen': spätvedisch *mruc* mit künstlicher Sanskritisierung).

S. 149, A. 24: Vgl. jetzt die zusammenhängede Darstellung von R. Schmitt, Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit (1967) und den vom gleichen Verfasser vorgelegten und eingeleiteten Sammelband: Indogermanische Dichtersprache (= Wege der Forschung Bd. CLXV, Darmstadt 1968). – Im Prinzip beherzigenswert ist H. Humbachs Mahnung zur Vorsicht, MSS 21 (1967), 21ff. Mir scheint allerdings die Beweislage differenzierterer Beurteilung wert. Zu unterscheiden sind die Fälle von Parallelismus mehr oder weniger nahe liegender poetischer Gedanken in verschiedenen, aber typisch ähnlichen Literaturen und solche, wo dem Parallelismus des Gedankens ein Par-

allelismus historisch verwandten sprachlichen Materials entspricht. Zudem ist es nötig zu fragen, ob sich Einzelfälle zu Gruppen zusammenschließen, was z. B. bei den Verherrlichungen des Ruhmes bei Homer und im RV der Fall ist (vgl. z. B. Thieme, Fremdling im Rigveda 166ff.).

S. 155, Z. 28: *dadhinibha-* sollte wörtlicher und dadurch richtiger 'vom Glanz der Sauermilch' übersetzt werden, deren glänzendes sich ja vom stumpfen Weiß frischer Milch unterscheidet.

S. 158, Z. 41: Vgl. jetzt auch R. L. Turner, Indo-Arica IV, Sanskrit *śvāśura-* in BSOAS 23 (1960), 107ff.

S. 165, A. 9: Already Bhaṭṭojidīkṣita (1st half of 17th century) argues with the 'recency' of the 'meanings' in the traditional Dhātupāṭha, which he then recognized correctly: Siddh. Kaum. on Pāṇ. 3.1.47: *arthanirdeśasyādhunikatvāt* 'because the indication of the meanings [in the Dhātupāṭha] is modern'.

S. 171, Z. 39: Die Ausdrücke *purastāt prācyaḥ* und *paścāt pratīcyaḥ* besagen wohl vielmehr: 'von Osten nach Osten gerichtet' = 'immer weiter nach Osten' und 'vom Westen nach Westen gerichtet' = 'immer weiter nach Westen'.

S. 172, Z. 23: *viceṣṭitā* wohl besser – mit Kaiyaṭa – 'Bewegungsträger'.

S. 194f.: Vgl. jetzt auch Tedesco JAOS 85 (1965) 86ff., der mich allerdings nicht überzeugt, da die von ihm vorausgesetzte Bedeutungsentwicklung ('wunderbar' > 'selten') in genauem Gegensatz zur Belegchronologie steht. – Über *acchariya-* 'selten' im Pali vgl. jetzt O. v. Hinüber KZ 84 (1970), 5f. – Palatalisierung von *kh* zu *c*, von mir für die Erklärung von *āścarya-* vorausgesetzt, wohl auch in *recita-/ārecita-* 'durch Zusammenziehung gekrümmt' (von der Augenbraue), das zu einem von *rekhā-* 'Strich, Linie, Linienziehung' abgeleiteten Denominativ **recaya-* 'zu einer bestimmten Linie machen' gehören dürfte. Zum Zusammenhang von *bhrukuṭi-* 'Runzeln der Augenbrauen' und *rekhā-* vgl. etwa Ragh. V. 7.58 ... *vyaktordhvarekhā bhrukuṭīr vahadbhiḥ ... śirobhiḥ* 'mit Köpfen, die gerunzelte Augenbrauen trugen, bei denen nach oben gerichtete Linienziehung sich zeigte ...'.

S. 204, Z. 17ff.: Etwas anders und wohl besser über diesen Punkt H. P. Schmidt, Bṛhaspati und Indra (1968), 187ff.

S. 223, Z. 11: Zu *admasád-* im Sinn von 'Fliege' vgl. auch Turner, Comp. Dict. Nr. 241 und F. B. J. Kuiper, IIJ 7 (1963/64), 320.

S. 227, Z. 5: Vgl. auch KathāS. S. 96.24.

S. 234a, Z. 34: Der Ergänzung [*brahman*] dürfte [universe] vorzuziehen sein.

S. 254, Z. 10ff.: Zu meiner Auffassung des Sinnes von *kṛṣṭís ... práviktās* vgl. klass. *dhvasta-*, *pradhvasta-* 'verschwunden' von *dhvaṃs* 'zerstieben'; z. B. *pradhvastāḥ panthānaḥ* 'die Wege sind verschwunden' (wörtlich: 'zerstoben') in dem Vers *sarvaṃ vanaṃ tṛṇālyā ...* (Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra[s] [NSP, Bombay 1952] 212a, Vers 20).

S. 281, Z. 11ff.: Zu *kū́r-* vgl. u. 342.

S. 283, A. 3: Ablehnend zu Eilers' Auffassung: H. H. Schaeder, OLZ 1938, 594ff.

S. 300, Z. 3: *avaśikā* wird sicher besser als 'nicht unter Botmäßigkeit (derjenigen eines Gatten) stehend' erklärt.

S. 312, A. 2: Die Bemerkungen über *koṭvāl* sind gänzlich verfehlt.

S. 322, Z. 38: Zu meiner Erklärung von *karamara* vgl. auch pers. *dastgīr* 'Kriegsgefangener' (wörtlich: 'handgegriffen') und lat. *mancipium* 'Sklave'.

S. 323, A. 2: Die unnötige Vermutung ist zu streichen.

S. 360, Z. 22: Für die vorausgesetzte Entwicklung **puñcām* (> **puñjām*) > **puṃjām* > *pūjām* fehlt eine Bestätigung nicht ganz. Pat. Mahābhāṣya I 14 Z. 20 und II 201 Z. 3 erwähnt eine – natürlich aus der Volkssprache stammende – Fehlaussprache *mañjaka-* für *mañcaka-*. Vgl. auch das Verhältnis von *pārāñciya-* (jain.) und *pārājika-* (buddh.), ZDMG 93 137.

S. 387, Z. 29: Instead of 'attains' better: 'makes it [the spear] attain'.

S. 391, Z. 23: I plead guilty of having misunderstood and consequently misrepresented Gershevitch's views. After understanding them, I must ask to be forgiven for not accepting the kind of semantic relation he wants to establish between a noun *bərəž-* f. (supposedly) 'desire' and a denominative verb *bərəžaya-* 'to praise', (supposedly) derived from it, as a selfevident one. My doubts as to the validity of G.'s proposition certainly are not removed by the Pahlavi translation equating *bərəž-* with mp. *ārzū* 'desire'.

S. 394, Z. 36ff.: Cp. also E. Benveniste, Journal Asiatique CCXLVIII (1960), 421ff. We meet in stressing the relation of vedic *urvī gavyūtiṣ*, *urugavyūti-*, aw. *vouru.gaoyaoiti-* to the idea of safety. The difference: I find this relation only where the 'cattle pasture' is characterized as 'wide' and thus am able to leave *gavyūti-* its practical sense of 'cattle pasture' (e.g. RV 5.78.2, 3.62.16, 7.62.5, 65.4; cp. also my Mitra and Aryaman p. 44f.) while Benveniste is led to the assumption: 'le sens étymologique de *gavyūti* recule dans un passé lointain et n'a laissé dans nos textes que des traces assez faibles . . .' (p. 429).

S. 396: Cp. also A. Kammenhuber, Die Arier im Vorderen Orient (1968), 142ff., who votes for 'Urarisch altindischer Dialektprägung', but also Mayrhofer, Asiatische Studien 23 (1969), 151ff.

S. 413, Z. 27f.: Several misunderstandings of Lüders' German add up to make the remarks on, and English translation of, Lüders' translation in H. J. R. Murray, A history of chess (Oxford 1913) p. 38 and note 37 quite useless.

S. 468, A. 1: *śvabhiḥ khādyatām* in Mṛcch. 10. Akt Vers 54 kann nur heißen 'laß ihn von Hunden gefressen werden'. Trotzdem bin ich geneigt, einem Vorschlag W. Raus zu folgen und in unserem Zusammenhang zu verstehen: 'er soll sie [zusammen] mit Hunden essen lassen'. Dazu paßt auch die Angabe bei Manu, daß dies auf einem öffentlichen und volkreichen Platz zu geschehen hat.

S. 471, A. 1: Nir. 3.4 und Übersetzung müssen lauten: *strīṇām dānavikrayātisargā vidyante* . . . "es kommt vor, daß Frauen 'verschenkt', 'verkauft', oder 'überlassen' werden . . ."

S. 473, Z. 4: Zum Varuṇapraghāsa vgl. auch z. B. die von J. G. Frazer, Golden Bough, 1. volume, abridged edition (New York 1922) 24 aus Mexiko mitgeteilte Sitte; weiter Chr. Bausch in Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XCVI/XCVII (1967), 196.

S. 505, Z. 2: Zur Stammbildung von *kanyā-* nebst Ableitungen vgl. K. Hoffmann, MSS 6 (1955), 38f.

S. 507, Z. 18 ff.: Für mindest höchst fragwürdig halte ich die neuerdings wieder von H. Humbach MSS 24 (1968), 43ff. als selbstverständlich vorausgesetzte stammbildungsmäßige Identifizierung von ved. *div(i)yá* und hom. δῖος und Ableitung von δῖα aus δῖος. Humbach hat leider nur zu den von ihm als allein 'maßgeblich' betrachteten (o. c. 43) Auffassungen Frisks, nicht aber zu den von mir ans Licht gezogenen Auffassungen W. Schulzes Stellung genommen. Vgl. auch o. 505 (zu δῖα: *devī́*). – Zu dem von Humbach o. c. 44 vorausgesetzten Bildungstyp ('bisher noch nicht beobachtet worden'), für den aw. *xšaθrya* 'Herrscher' : *xšaθrī* 'Frau' ein wenig überzeugendes Beispiel ist (Semantik!), vgl. Lanman, Noun Inflexion (1877!), 369 und z. B. Thieme, Fremdling 98f. *devī́*/δῖα gehören zu den *devī́*-Stämmen, *samudrī́-* usw. (zu *samudr(i)ya-* usw.) zu den *vṛkī́*-Stämmen.

S. 515, A. 5: Vgl. auch Pat. Mahābh. I 329 Z. 10f.

S. 539, Z. 1 und 3 v. u.: K. C. stands for K. Chaṭṭopādhyāya.

S. 543, Z. 7: For my interpretation of *anārṣe* in Pāṇ. 1.1.16 cp. e.g. a usage like *anagnau* in Pat. Mahābh. I 2 Z. 16, which must be understood as: 'on something that is not a fire yet is similar to it (i.e. some fire red fruit or the like)'.

S. 558, Z. 15 ff.: In reality Pāṇini's wording reflects the older state of things (verbal duals in *-āthe* etc. are not treated as *pragṛhya* in the Veda), Kātyāyana's the younger one (cp. Wackernagel, Ai. Gr. I § 273a).

S. 563, Z. 24: Cp. also Paribhāṣā 115: *paryāyaśabdānāṃ lāghavaṃ nādriyate* '(in the employement) of synonyms the question as to their shortness or length is not taken into consideration' (Kielhorn).

S. 579b, Z. 23: Instead of *vāhīkaḥ* read *bāhīkaḥ* (thus correctly 3rd edition [1962]), to be explained as: 'member of the people called Bāhīka'. Cp. now A. Wezler, Paribhāṣā IV, V und XV (1969), 124 Anm. 2.

S. 581a, Z. 29 ff.: Vgl. jetzt H. Scharfe, *vacana* 'Numerus' bei Pāṇini, KZ 79 (1965), 239ff.

S. 588b, Z. 34: Instead of 'flamingos' rather read 'geese'.

S. 591b, Z. 9: The notions 'descendant' (*apatya-*) and 'pupil' (*chāttra-*) are in the context of traditional instruction so closely related as to become almost identical. Cp. e.g. Pat. Mahābh. II 243 l. 7f.

S. 613, A. 5: Vgl. auch o. Nachtrag zu *edhate*, S. 165, A. 9.

S. 618, A. 14: Vgl. auch Kādambarī (ed. Peterson) 12: *atispaṣṭavarṇasvara-saṃskārayā girā.*

S. 647, A. 4: Vgl. jetzt V. Pisani, Shri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume, 185f.

S. 648, A. 1: Vgl. jetzt aber K. Hoffmann, OLZ 1954, 392b.

S. 649, Z. 17 ff.: Vgl. jetzt Thieme, W. B. Henning Memorial Volume, 447ff.

S. 649, A. 5: Anders und gewiß richtiger über διπετής jetzt H. Humbach, KZ 81 (1967), 276ff.

S. 653, Z. 20 ff.: Zu appellativem *varuṇa* vgl. jetzt Thieme, Mitra and Aryaman 62ff.

S. 657, A. 1: Eine genauere Übersetzung des Perfekt-Konjunktivs *śaśámate* wäre: 'ermattet sein sollte'.

S. 682, Z. 31: Zu *sníhiti* vgl. jetzt K. Hoffmann MSS 18 (1965), 20 nebst Anm. 23.

S. 690, Z. 33: Eine Wurzel *mi* 'tauschen' neben *mī* 'tauschen' ist bedenkenfrei, wie u. a. das von mir selbst (ZDMG 95, 133 = o. S. 38) ins Feld geführte lit. *maĩnas* zeigt, für das K. Hoffmann KZ 76 (1960), 243 eine vedische Entsprechung nachgewiesen hat.

S. 725a, Z. 30f.: The Rigvedic expression *ṛtásya tántus ... jihvā́yā ágre* 'the thread of truth ... on the tip of the tongue' and, indeed, the Vedic ideas connected with the creative power of spoken truth, have a clear echo in a verse quoted in Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra[8] (1952), 3a, verse 2: *sūkṣmāya śucaye tasmai namo vāktattvatantave / vicitro yasya vinyāso vidadhāti jagatpaṭam.*

S. 741, Z. 17: The reading *pratiṣedhaḥ kriyate* is adopted in Kielhorn's second edition.

Nachtrag zum Inhaltsverzeichnis S. X:

Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern S. 90–96 ist nachgedruckt in: Zarathustra. Wege der Forschung, Band CLXIX, hrsg. von Bernfried Schlerath. Darmstadt 1970.

Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Amәša Spәnta ist nachgedruckt in: Zarathustra. Wege der Forscung, Band CLXIX, hrsg. von Bernfried Schlerath. Darmstadt 1970.

CORRIGENDA*

Seite		statt	lies
4,	Z. 3	*rabhadvam*	*rabhadhvam*
18	Z. 24	*prāmītaḥ*	*prámitaḥ*
49	Anm. 1	*putrām*	*putrāṅ*
57	Anm. 4 Z. 5	Günthert	Günther
76	Z. 6	*vṛṣanābinā*	*vṛ́ṣanābhinā*
86a	Z. 22	*ldit*	*l̥dit*
88a	Anm. 1	RV 10.113.11	RV 9.113.11
92a	Z. 39	Tag und Nacht	Tag und Nacht"
96b	Z. 23	Teil [d]	Teil 3 [d]
	Z. 45	Abschnitt [d]	Abschnitt 3 [d]
113	Z. 20	Tätigkeit des Dichters	Tätigkeit des Dichtens
117	Z. 11	(Gehöfte: *viś* f.)	(Gehöfte: *viś* f.) VIII 35.18
122	Z. 2	XI 22	X 122
128	Anm. 1 Z. 4	Ait BV 14,1	Ait B V 14,1
136	Z. 36	*marsxštar-*	*marəxštar-*
141	Anm. 6 Z. 2 v. u.	*śindhor*	*sindhor*
142	Z. 11	zu blasen	zublasen
144	Z. 6	*vərəzjōtū*	*vərəzyōtū*
144	Z. 6	*vərəzjąn*	*vərəzyąn*
146	Anm. 15 Z. 5 v. u.	*nkāt*	*ñkāt*
156	Z. 34	Säk.	Śak.
160	Anm. 1 Z. 2 v. u.	*edha-a*	*edha*
161	Z. 34	*yam*	*yám*
162	Z. 33	(01.	(Ol.
164	Z. 22	kindlingn	kindling
168	Z. 13	*āhəuš*	*aŋhəuš*
		manāhā	*manaŋhā*
	Z. 25	*pantām*	*pantąm*
169	Z. 10	*gaēθāə-āšā*	*gaēθāə aśā*
	Z. 19	frāəaya	*frāδaya*
173	Z. 29	*sāu*	*sā u*
179	Z. 7	gegeben	geben
186	Z. 32	ἀραρίοκω	ἀραρίσκω
190	Z. 14	οἰστὸν	ὀιστὸν
191	Z. 18	*posrlati*	*posəlati*
193	Z. 6 v. u.	und	auf
196	Z. 16	dasß	daß
203	Z. 30	oviel	soviel
206	Z. 25	*dev éhir*	*devébhir*

* Bei Zeilenangaben sind Seitentitel mitgezählt.

Seite		statt	lies
207	Z. 3	so soch	so doch
229b	Z. 19	*anekāhi*	*anekādhi-*
232b	Z. 11	*etitiṣṭhat*	*eti tiṣṭhat*
233b	Z. 8	'he	'it
234b	Z. 31	or	of
235a	Z. 36	*saṃbhavā*	*saṃbhavād*
236b	Z. 10	(8.15	(8.1.5
	Z. 12	body,'	body,')
255	Z. 19	helft	[helft]
259	Z. 17	*asmādṛśo*	*asmāvidho*
260	Z. 15	Zuweiseung	Zuweisung
261	Z. 7	zurückkommen	zurückzukommen
301	Z. 9	*kāṇelīmaṭṛ*	*kāṇelīmāṭṛ*
305	Z. 4	*khareśāla*	*kharaśāla*
375	Z. 20	*samāḍhāna*	*samādhāna*
	Z. 27	*mu mūrṣati*	*mumūrṣati*
377	Z. 8	Gewiß z. B.	Gewiß, z. B.
378	Z. 11	nach den	nach dem
	Z. 13	Unvernünftiges	Unvernünftigem
	Z. 14	ein	einem
380	Z. 28	'auch der	auch 'der
384	Z. 7 v. u.	*kaṭvā*	*khaṭvā*
389	Z. 17	**mitram drugh*	**mitram dhrugh*
410a	Z. 3	303	303–
	Z. 36	la quérison êquivalent	la guérison équivaut
420	Anm. 14	JAOS 76 (1976)	JAOS 76 (1956)
424	note 25a Z. 2 v. o.	Kādambaū	Kēdambarī
	Z. 6 v. o.	Y. C. Tavadia	J. C. Tavadia
	Z. 8 v. o.	Güders	Lüders
	note 33 letzte Z.	Y. C. Tavadia	J. C. Tavadia
436	Z. 9 v. u.	*ṣoḍaśābdān*	*ṣoḍaśābdām*
473	Anm. 4 Z. 2 v. u.	ψεύσασθας	ψεύσασθαι
513	Z. 3. v. u.	ετει	ἔτει
	Z. 2. v. u.	ἀτριχος	ἄτριχος
532	Z. 7	*śiśiráḥ*	*śiśiraḥ*
533	Z. 7	*ṛtūn m*	*ṛtūnā́m*
534	Z. 13	*ahorātrās*	*ahorātrā́s*
535	Z. 11	*ahorātraḥ*	*ahorātrā́ḥ*
	Anm. 4 Z. 2 v. u.	*tṛṃśad-*	*triṃśad-*
539	Z. 4	*Śākalyasy etāv*	*Śākalyasyetāv*
547	Anm. 12	Sāmadeva	Sāmaveda
550	Z. 30	formation	formulation
554	Z. 8	*sparśo' pañcamaḥ*	*sparśo 'pañcamaḥ*
555	letzte Z.	arbitrariness	arbitrariness ?
556	Z. 38	*purvasya*	*pūrvasya*
563	Z. 11	bushel	bundel
	Z. 23	avoid	avoided
564	Z. 30	since that	since
567	Z. 18	*kalśika*	*kaúśika*
	Anm. 1 Z. 2 v. u.	SŚS.	ŚSS

Seite		statt	lies
568	Z. 7	*dévāḥ* for *dévâḥ*, *bráhmāṇaḥ* for *bráhmâṇaḥ*	*dévāḥ* fot *dévâḥ*, *bráhmāṇaḥ* for *bráhmâṇaḥ*
569	Z. 28	*dákṣir*	*dâkṣir*
573b	Z. 4 v. u.	note 6	note 8
574a	Z. 32	109	108
575b	Anm. 8 Z. 6	1	2
577a	Z. 4	is	it is
578b	Z. 28	2.3.46	8.1.26
580a	Z. 11	*siddhyati*	*sidhyati*
580b	Z. 23	to be	be to
	Z. 41	*ādhakam*	*ādḥakam*
586a	Z. 34	*urah*	*uraḥ*
589a	letzte Z.	III	XIII
590a	Z. 19	Kielhorn	(Kielhorn
590b	Z. 2	§ 47	§ 37
593a	Z. 4	§§ 3,74	§§ 9, 14
621	Z. 9	van	von
622	Z. 22	*ad-hyeyam*	*a-dhyeyam*
	Anm. 4	4.8.2	4.1.2
	Anm. 5 Z. 1	*toto*	*tato*
624	Z. 19	*uvākthānṛtaṃ*	*uvákthânṛtaṃ*
625	Z. 24	*ud*	*úd*
653	Anm. 1 Z. 3	μάρτυρ	μάρτυρ –
669	Z. 11	*'stivivak-ṣāyāṃ*	*'stivivakṣāyāṃ*
673	Z. 10	charakterisiert"	charakterisiert" ist
675	Z. 12	*dhā* „säugen"	*dhā* „saugen"
684	Z. 4	wünschend	wünschen
688	Z. 33	aufführen	auffahren
697	Z. 24	*cakāras*	*cakāra*
700	Z. 4	exclusively	exclusively so
	Z. 33	Burrows	Burrow
705	letzte Z.	or	and
707	Z. 10	necessary even	even necessary
	Z. 32	Goldner's	Geldner's
709	Z. 2 v. u.	*duṣpūrā*	*duppūrā*
711	Z. 2	Plastinista	Platanista
714	Z. 7	occcr	occur
	letzte Z.	bolъ, zvěrъ, *ognъ	bolь, zvěrь, *ognь
724b	Z. 23	prformances	performances
727	Z. 7 v. u.	and not only	and that not only
731	Z. 10	shall we able	shall we be able
732	letzte Z.	reeching	teaching
736	Z. 13	and to	and that to
738	Z. 20 v. u.	*ṃṛḍa*	*mṛḍa*
743	letzte Z.	1.1.67	1.1.66
745	Z. 7	recognized	recognizes
754	Z. 16 v. u.	*dɪndi*	*daṇḍi*
759	Z. 17 v. u.	dedicated thus	dedicated to

Seite		statt	lies
764	Z. 9	II 1	II 2
767	Z. 18	make it	makes it
768	Z. 20, 22, 23	ore	metal
769	Z. 14	*vi astar*	*višastar*

I. Verzeichnis der behandelten Wörter

Stämme, Wurzeln (Auswahl)

Awestisch

aēsma- 161
amaēniγna- 408 A. 25
amarəšant- 379 A. 9
arda- 168
asūna- 58 A. 1
azarəšant- 379 A. 9
Ahura- 403 f.
ahura.δāta- 408
ārmaiti- 398 A. 10
karša- 248, 256 f.
karšū- 248
karšvar- 248, 256
pouru- 393
pouru.spaxšti- 393
bavaiti 388
baēvarə 66 A. 2
barəsman- 341
bərəg- 391
bərəǰ- 138
frāna- 391
√frād 168
fšušō 57
Nāŋhaiθya- 410
marəxštar- 136
Miθra- 401, 406
miθrō.druǰ- 389
√vat 143 f.
Vərəθraγna- 406
vouru.gaoyaoiti- 394
vīθārayeiti 390
sataγna- 408 A. 25
sāravāra- 280

Gotisch

milhman- 648 A. 2

Griechisch

ἄετμα 145
αἰθόμενος 162
ἄλτο 190
ἀμβροσία 145 f. A. 15
ἄσις 766
ἄτριχος 513
ἀυτμή 145
βρέφος 137
δῖος 507, 793
ἔτος 145
ἰάλλω 190
καινός 507 f.
κάμνω 657
κομέω 657
κουριδίη ἄλοχος 483
κουρίδιον δῶμα 483
κουρίδιον λέχος 483
κουρίδιος 484
κουρίδιος πόσις 481 ff.
κύκλωψ 62 f., 790
Μαῖρα 505 f.
μεῖραξ 506
μῆτις 38
μινύθω 25, 27 f.
μορφή 136 f.
νέκταρ 145 f. A. 15
νίκη 382 A. 10
ὀρεύς 247
ὅρος 247
οὐρεύς 247
οὖρος 247
παλλακή 487 f.
παρθένιος 486
σφάλλω 60
τέλσον 257
φθινύω 27
φλέγμα 108
ψυχή 79 f.

Hindustāni

koṭvāl 312 A. 2, 792
bandā 332
bandī 328, 332

Kirchenslavisch

bolijь 714
živetŭ 80 A. 4

Lateinisch

adulter 501
adultera 500 f.
candidus 153
coniunx 495 f., 499 A. 4
crinis 509 A. 1
discrimen 509 A. 1
dominus 499 A. 4

ensis 768
fallere 61 A. 1
femina 499 f. A. 4
marita 494
maritalis 491 A. 3
maritare 493
maritus 489 ff.
matrona 499 f. A. 4
minuere 28 f.
niveus 152
paelex 499 f. A. 4
pronus 392 A. 4
unicus 498 f.
urus 247
uxor 499 f. A. 4
vates 147
ventus 145
vir 499 A. 4
virgineus 486 f.
virginia 487 A. 2
vivere 80 A. 4

Litauisch

maīnas 38

Mittelpersisch

kirpās 342
gryvp'n 280
brahm 136
sārvār 280

Pāli

ussarati 192
ussāreti 192
karamara- 1, 321
karamarānītā- 321 A. 3
komārapati- 428
gāmakūṭa- 307 f. A. 2
chava- 713
paṇṇākāra- 367 f.
dāsīputta- 302
baveru- 278 A. 2
bhataka- 306
lakāra- 213
sūcaka- 307 f. A. 2

Prakrit

amararamaṇī- 325
asuravandisāhāraṇa- 317 A. 1
āsavāra- 278 ff.
kuppāsa- 281
kumbhīlaa- 323 A. 1
gahaṇī- 318
gāmaüḍa- 306
gāmaṇī- 306
gāmapahāṇa- 306
tiasataruṇī- 325
tiasabandī- 317, 325
tiasavahū- 317
pāikka- 279 A. 2
pedaṇḍa- 310 A. 1
bandīkaya- 325 f.
boïa- 306
māḍhi- 279 A. 2
māhaṇa- 790
veśavahū- 297
saggaggahaṇī- 318
sāhi- 279 A. 2, 285 A. 1
sundarī- 325
surahṇgaṇā- 317
surabandī- 317
surasundarī- 325
suravahū- 317, 325

Sanskrit[1]

akāmātmā- 522
akhkhalīkṛtyā 138
acetana- 377 f.
ajarghāḥ 641
ajīva- 377
√añj 217
aṭavi- 689
admasád- 223
adhipāṃsula- 422
anagnikā- 435
ananyapūrvā- 475
anaya- 413 f.
anarthaka- (gr.) 734
anala- 55 f., 709
anāmṛṇa- 321 f. A. 3
anārṣe: 793
anunāsika- 614
anupradāna- (gr.) 719
anusvāra- 614
ánūna- 58
anye (bei Nāgojībhaṭṭa) 599
apare (in Kāśikā) 587
apaśraya- 87
apás- 216
apasyā- 764
aprkta- (gr.) 538 A. 2
aprasraṃsāya 339 A. 1
apsaras- 316 A. 1, 325
ápsu- 79
abhímāti- 37

[1] Der Zusatz „(gr.)" hinter einem Lemma verweist auf den Wortgebrauch in der einheimischen indischen Grammatik.

abhraprúṣaḥ 73 A. 2
aminá- 25
aya- 413 f.
ayānaya- 413 f.
ayānayīna- 413
áraṇyāni 276
aruṇápsu- 72, 79
arcati 346 f.
Aryaman 371 ff., 382
√al 54 f. 712, 789
alalābhávantī- 712
alasa- 707
avaśikā- 300
avātá- 74 A. 1
*aviṣa- 689 A. 28
aśvavāra- 278
aṣṭāpada- 417 f., 418 A. 11, 421
así- 768
Asura- 403 f.
ahorātre 533
áhruta- 73
áhrutapsu- 73 f.

āghāṭá- 273
āghāṭin- 272 f.
ādiṣṭin- 260
ādeśa- 260 f.
ādeśa- (gr.) 753
ānulomya- 478 A. 1
āpyā́navatī 764
ābhṓ- 217 A. 2
āyāga- 351 A. 1
āra- 88
ārecita– 791
ārya- 227
àvāsyà- 228
āścarya- 194 ff.
āsan- 419, 686 f.
āspada- 366 A. 1
āha (gr.) 739

idh- 160 ff.
idhmá- 161
Indra- 398 ff., 404 f.
ilya- 85
iva 195 A. 2
iṣṭi- (gr.) 745

ukthá- 110, 113
ucchala- 193
utsṛta- 192 f.
upagraha- 324
upadhā- (gr.) 754
upanyāsa- (gr.) 378 A. 8
upasara- 192
upāyana- 291 A. 2
úpāścarat 199 A. 1
urúgavyūti- 395

ulū́khala- 707
uṣṇavīrya- 55

ūná- 58
ūṣa- 184

ṛc- (gr.) 586
ṛtá- 119, 125
ṛtájya- 77
ṛtapsū 76
√ṛdh 160 ff., 166 f.
√ṛdh + sam 167 A. 12

edhate 160 ff.
eṣṭiha- 85, 90
eṣṭihāra- 90

aurasa- 477

kañcuka- 282
kaṇṭhatrāṇa- 280
kaṇḍūti- 665 A. 9
kanyā- 507
kampana- 278
karaṇa- (gr.) 529, 751 f.
karamarī- 321
karavakī- 321
karman- (gr.) 530
kalyāṇa- (gr.) 621
kākúda- 622 A. 6
kāṇelīmātṛ- 301
kānītá- 509
kānīna- 479
kā́rpāsa- 342
kā́ṣṭhā- 52 f. A. 3
*kumārī- (sich ein Mädchen wünschen) 683 f.
kumārīputra- 479
kumbhā́- 310 f. A. 1
Kūṭastha- 603 A. 4
kū́rpāsa- 280 f., 342
kecit (in Kāśikā) 587
kecit (bei Nāgojībhaṭṭa) 599 A. 2
kaumāra- 426 f.
kaumārī- 426 f.
kaumārahara- 459 f.
kṛtrima- 477
kṛṣṭí- 247 ff.
kramelaka- 278
krīta- 477
kṣiṇā́ti 29
kṣu-mát- 51
kṣetraja- 449, 477

khara- 419 f., 687

gaṇikā- 299
gama- (im Brettspiel) 421 f.
*gardabh- 683

garbhapātana- 482 A. 2
gāndharva- 465
gāndharva-vivāha- 460 ff.
girvāṇataruṇaganikā- 316
gūḍhaja- 313 f. A. 2
gūḍhajāta- 313 f. A. 2
gṛha- (im Brettspiel) 415, 420
gṛhapati- 309 A. 2
gotrabhíd- 372 f.
godhā́- 214
gopá- 80
gopya- 314
gośāla- 305
goha- 305
grāma- 248 A. 2
grāmakūṭa- 306 f.
grāmaṇī- 307

cakravāla- 59
cara- (im Brettspiel) 421 f.
-cara-, -carī- 299
carati 296 A. 4
-cárṣaṇa- 257 A. 3
carṣaṇí- 247 ff.
carṣaṇīdhṛt- 253
carṣaṇīsáh- 255
cittavat- 377 A. 4
cintā- 360
cillābha- 323
cetana- 377 f.
cetanāvat- 377 f.
codanā- (gr.) 740
cauryarata- 474 f. A. 5

-chāya- 213
chardis- 711
chāttra- 636 f.
chinnā- „Hure" 310 f. A. 1

jatu- 64 A. 2
jīva- 80, 377
jugupsate 232 f.
jūr- 666 A. 9b

dattaka- 477
dadṛt- 682
√dabh 14 f.
daśeraka- 303
√dā (im Brettspiel) 420 A. 16
dāśera-/dāśeya- 303
dāsá- 58 f., 316 A. 4
dāsī- 296
dāseya- 301 f.
dāsera- 301 f.
didhiṣū́ 454 f., 484
divít- 176 f.
divīra[pati]- 279 A. 2
√diś + ā 259 f.
durmāyú- 38
deva- 279 A. 3
devayāna- 95 f.
deśa- 173 f.
deśa- (gr.) 751 A. 24
doṣin- 677 f.
dvitīyā- (gr.) 733 f.
dvandva- 92

dhātu- (gr.) 530
dhāvaya- 268 f.
dhī- 110, 113, 163
√dhū 86
√dhṛṣ + ā 14

nagnikā- 435
natarām 227
nayati (im Brettspiel) 420
nā́ka- 647 A. 4
nāga- 443, 513
nāṭakīyā- 429
nā́ma 115 A. 2
Nāsatya- 398 ff., 409
nitya (gr.) 196
nimaya- 37 f.
niyata- 518
niyama- 518 f.
nirvṛtti- (gr.) 755
nī- „Führer" 684
nodhā́s 214 ff.

√paṭh (gr.) 736
paṇabandha- 323
pada- (im Brettspiel) 413, 415, 420
panita- 690
paniṣṭa- 690
panīyas- 690
panthaka- 304
para- (gr.) 530
paricārikā- 296
pariṇāya- 418 f.
parityāga- 469
paripád- 220
parimaniyas- 684
parimara- 5
parimāṇavacana- (gr.) 574, 581
parimūrṇa- 4
paruṣ- 393
pare (bei Nāgojībhaṭṭa) 599 A. 2
paryārín- 5 A. 1
Pārasīka- 279
puṃścalī- 299
puṃścalū- 299
punarbhū- 445, 450
punaḥsaṃskāra- 459
puru-kṣú- 51, 72

pūjā- 343 ff., 792
paunarbhava- 448 f.
paunarbhavavidhi- 449, 458
prácarṣaṇi- 252 f.
pratikañcuka- 591 A. 46
pratyaya- (gr.) 530
pramayú- 38
pramā́yuka- 20, 26
pramita- 86
prayatna- (gr.) 529
právikta- 254 A. 2
prasásrāṇá- 187
prāṇin- 377
priyā́ṇi 218
√pruṣ 73
pruṣitápsu- 73, 78
proṣitapatnī- 429
-psu- 72 ff.

phala- 710 A. 10
phalaka- (im Brettspiel) 420 f.

bandicaura- 323
bandistitā- 331
bandī- 284 f., 315
bandīkṛtā- 325 f., 327
-bandha- 289
bandhakī- 296
bala- 713
barsá- 338
barsva- 337 ff.
balīyas- 675 A. 16, 714
bahula- (gr.) 196
bāhīkaḥ 793
bāhlīka- 283
bráhmaṇas páti- 138
brahman- 100 ff.
brahmayaśas- 95 A. 2
brahmodya- 128
brāhmaṇa- 127 f.
bṛmhita- 104 ff.
bṛsī- 340
√bṛh 104 ff.
bṛhaspáti- 137 f.

bhaṭa- 306
bhartṛ- 466
√bhas 79
bhastrā- 79
bhásman- 79
bhāryā- 466
bhās- 81
bhāsas- 81
bhiṣákti 80, 81 A. 2
bhiṣaj- 80
bhṛtaka- 306
bhogika- 306 f.
bhrūṇahatyā- 482 A. 2

makṣikā- 225
mánas- 121
manīṣā- 239 f.
mántra- 110
manyú- 24
mayūravyaṃsaka- 626 ff.
marút- 148
maryā́dā- 506 A. 1
malímlu- 1
mahārājādhirāja- 279 A. 3
māyā- 37
mitájnu- 72
Mitra- 398 ff. 401
mitra- 690
mitradruh- 389
√mī (mināti) 10
√mī (minoti) 7 ff.
muktā 709
√mṝ¹ 1
√mṝ² 2
√mṝ + ā 321 A. 3
√mlā 4

yajus- (gr.) 586
Yavanī- 279
yukti- 518
yeṣṭiha- 85
√yup 14
yóḥ 61 f.

ratahiṇḍaka- 323
rathacárṣaṇa- 257
rājātirāja- 279 A. 3
rit- 177 f.
recita 791
raí- 49 f.

lakṣa- 65 ff., 69, f.
lakṣaṇa-66 A. 1
lākṣā- 64 f. 70
lákṣman- 66 A. 1
lipyate 229

√vac (gr.) 742
vacana- (gr.) 529, 581, 741
vájra- 765
√vat 139 ff.
vidhrimatī- 220 A. 2
vana- 265 A. 3
√var 59
Varuṇa- 382, 398 ff., 402 ff., 774
váruṇa- (Apellativ) 13 A. 2
Varuṇapraghāsa- 472 f.
varṇa- (gr.) 721
√val 59

valá- 710 A. 10
vavrí- 249 f., A. 6
vā̆c- 110
vāra- 59 f., 298
vāra- „Mähne", „Schutz" 280
vārakanyakā- 298
vāranārī- 298
vārabāṇa- 280 f.
vāramukhyā- 298
vārayuvati- 298
vārayoṣit- 298
vāravadhū- 298
vāravilāsinī- 298
vārasundarī- 298
vārastrī- 298
vārāṅganā- 298
vārttika- 697 A. 1
vāhīkaḥ 793
vikāra- (gr.) 753
vícarṣaṇi- 252 f.
vicikitsati 232 f.
vij- 67 f.
√vid + sam 89 f.
+ prati 89 f.
víp- 114 A. 2, 724
vipratiṣedha- (gr.) 744
vipraduṣṭā- 468
vigadá- 724 A. 1
virapśá- 60
vivekṣi 68
vívrata- 775
viśvápsu- 74 ff.
visarjanīya- 614
vṛtrahan- 406 f.
vṛṣī- 340
veṇi- 287 A. 1
vedi- 691
veśa- 297
veśaṅganā- 297
veśayuvati- 297
veśayoṣit- 297
veśavadhū- 297
veśastrī- 297
veśavāṭa- 298
veśavāsa- 297
veśyā- 296
vṛtti- (gr.) 527
√vṛdh 166
vṛṣapsu- 76
vṛṣaratha- 76
vṛṣaśuṣma- 76
vratá- 776
vyartha- (gr.) 734
vyaṃsa- 626
vyaṃsayati 632
vyākaraṇa- 616 A. 11
vyākhyāna- (gr.) 603 ff.

śaṃyóḥ 62
śáṃ 61 f.
√śam 656
śamitṛ- 658
śami- 659 A. 3
śámī- 659
śareja- 313
śava- 712
śaśamānā- 657
śaśvacaí 7 A. 1
śaśvattamā́- 223 A. 1
śāriphala- 420 A. 17
śiṃśumāra- 54 ff., 711
śirastrāṇa- 280
śiśira- 532 f.
śiśumā́ra- 1 A. 1
śiṣṭa- (gr.) 609 f.
śuddha- (gr.) 749 A. 22
śundhyū́- 219
śurúdh- 42 f., 57
śūghaná-52, 57
śūdrá- 58 f.
śū́na- 57
śūnya- 57 A. 4
śūla- 59
śūṣá- 57
śūṣáṇi- 57
śobhana- (gr.) 621
śvábhra- 60 f.
śvaśuryà- 159, 675 A. 16
śvāśurá- 159, 675 A. 16
śvāśuri- 675 A. 16

saṃskāra- 515 A. 3, 617
saṃskṛta- 617
satkṛ- 362 ff.
satyadeva- 621
-san- 57
sandhi- 324
samartha- (gr.) 735 f.
samāveśa- (im Brettspiel) 415
samídh- 161
samkhyāparimāṇa- (gr.) 574
sampāṭha- (gr.) 738
sampratividaḥ 89 f.
-sará- 191 f.
sarít- 70 f. A. 1, 170 ff.
sarirá- 178
sáliga- 70 f. A. 1
salilá- 70 A. 1, 178 ff.
sárma- 186
sarṣápa- 182 ff.
sāmrājya- 85
sārayati 191

sālajya- 85
sindhu- 794
√sṛ 70 A. 1, 171, 175 ff., 185 f.
√sṛ + ud 192
suraṅgā- 278
surabandī- 286 ff., 315, 330 f.
surasundarī- 317
√skhal 60
stóma- 110
sthāna- (gr.) 529, 749
sníhiti- 682
sphya- 60 A. 1
svargabandī- 286 ff.
svādhyāya- 621
√han (im Brettspiel) 421
hastagrābha- 453
hima- 151
himakara- 157
hema(n)- 150 ff.
hemakara- 156
hemantaśiśirau 532 ff.
hemā- 157
haima- 150 ff.
hvārá- 78 A. 5
hvāryà- 78 A. 5
√hvṛ 61 A. 1, 73

II. Verzeichnis der behandelten Textstellen

(Auswahl)

Aitareya – Brāhmaṇa

2, 38, 9 : 130
2, 40, 4 : 129
2, 41, 6 : 125
3, 6, 4 : 125
4, 11, 15 : 130
4, 11, 19 : 130
4, 21, 1 : 129
5, 23, 9 : 129
5, 33, 1 : 129
5, 33, 2 : 131 A. 2
7, 2, 2; 4 : 129
7, 12, 8 : 129
8, 28 1 ff. : 5
8, 28, 2 : 131

Āpastamba – Dharmasūtra

2, 11, 20 : 461
2, 27, 1 : 469

Āpastamba – Gṛhyasūtra

4, 2, 18 : 457 f. A. 3

Arthaśāstra (Kauṭalya)

1, 13, 15 : 357
3, 3, 19 : 471

Atharvaveda

1, 10, 3 : 402
3, 4, 6ab : 399
4, 1, 2c : 78 A. 5
4, 3, 6 : 4 A. 2
4, 16, 2cd : 402
4, 29, 1 : 406
4, 29, 7 : 406
4, 37, 5 : 273
5, 5, 7 : 64 A. 1
5, 17, 8 : 451 f.
5, 29, 4 : 4
6, 76, 3cd : 78 A. 5
6, 110, 3 : 21
6, 110, 3cd : 10
6, 142, 1 : 3 A. 2
7, 1, 1 : 115
7, 1, 1c : 121 A. 1
7, 110, 2bc : 252
8, 4, 23 : 2
9, 5, 4 : 769
9, 5, 27 f. : 450 f.
10, 1, 17 : 2, 4
12, 1, 8a : 179
12, 1, 33 : 17 ff.
12, 1, 33cd : 19
12, 5, 61 : 4 A. 2
14, 1, 33b : 34
16, 4, 5 : 17 f.
18, 3, 1 : 455
18, 3, 1c : 457 A. 3
18, 3, 2 : 452 f.
18, 3, 3 : 457
19, 44, 8ab : 402

Baudhāyana – Dharmasūtra

1, 20, 7 : 461
1, 20, 16 : 463
2, 3, 45 : 438
4, 1, 16 : 446

Bhagavadgītā

2, 23 : 232 f.
3, 44 : 55 A. 1
5, 10 : 230
10, 19 ff. : 371 ff.

Bhāgavata – Purāṇa

7, 1, 11 : 9

Bhaṭṭikāvya

8, 32 : 290

Brahma – Purāṇa

165, 8 : 441

Bṛhadāraṇyaka – Upaniṣad

K. 1, 4, 10
(= M. 1, 4, 21 f.) : 234
K. 3, 5, 1
(= M. 3, 4, 1) : 234
K. 3, 9, 28
(= M. 3, 9, 30–34) : 235
M. 3, 9, 28
(= 4, 2, 6 = 4, 4, 27) : 264 A. 1
K. 4, 4, 5
(= M. 4, 4, 6) : 230
K. 4, 4, 6
(= M. 4, 4, 8) : 230
K. 4, 4, 7

(= M. 4, 4, 9) : 230
K. 4, 4, 11 : 231
K. 4, 4, 15
(= M. 4, 4, 18) : 233
K. 4, 4, 22
(= M. 4, 4, 24) : 228
K. 4, 4, 23
(= M. 4, 4, 28) : 233

Chāndogya – Upaniṣad
1, 1, 2 : 119 A. 1
3, 18, 1 : 263
4, 4, 2 : 296
4, 14, 3 : 230
6, 1, 1 : 130 A. 1

Candravṛtti
2, 2, 18 (p. 121, 23) : 634

Dhammapada
193 : 163 A. 4

Dhātupāṭha
1, 1010 (meṅ) : 38

Gaüḍavāha
467 : 326
757 : 326

Gautama – Dharmaśāstra
18, 21 : 441
18, 23 : 442

Gobhila – Gṛhyasūtra
3, 4, 3; 6 : 440

Gopatha – Brāhmaṇa
1, 3, 6 : 271 A. 4

Gṛhya – Saṃgraha
2, 17 : 440
2, 19 f. : 433
2, 20 : 440

Hiraṇyakeśin – Gṛhyasūtra
1, 19, 2 : 439

Īśa – Upaniṣad
1–14 : 228 ff.

Jaiminīya – Brāhmaṇa
3, 119–202 : 472 A. 1

Jaiminīya – Upaniṣad
4, 21, 4 ff. : 265

Jātaka
1, 289, 29 f.* : 119
5, 319, 12* : 192

Kāśikā zu Pāṇini
2, 1, 72 : 629

Kāṭhaka
10, 6 (133, 3 f.) : 28
10, 13 (141, 1 ff.) : 372
11, 4 (148, 11 ff.) : 18
11, 5 (150, 16) : 18
11, 8 (154, 7) : 18
38, 3 (103, 15) : 26 A. 1

Kaṭha – Upaniṣad
1, 3 : 232
2, 7cd : 194
4, 5 : 233
6, 14 : 230

Kauṣitaki – Upaniṣad
1, 3 : 82 ff.
1, 4 : 82 ff., 270
1, 5 : 82 ff.
3, 1 : 20

Kena – Upaniṣad
4,4–6 : 265

Kumārasaṃbhava
6, 90 : 166
7, 43 : 166

Mahābhārata
(Kritische Ausgabe)
1, 2, 116 : 431 A. 1
1, 69, 29 (673*) : 470 A. 1
1, 77, 6cf : 438 A. 1
1, 113, 5 : 430
1, 113, 18 : 431
4, 7, 1 : 423
9, 37, 29 : 431 A. 1
9, 60, 35
(= C. 9, 3423 = B. 9, 61, 36) : 632 A. 2
13, 21, 19 (= B. 13, 20, 21) : 438
13, 21, 20 f.
(= B. 13, 20, 22 f.) : 431 A. 1
13, 44, 5cd; 6
(= B. 13, 44, 5cd; 6) : 464
13, 44, 13
(= B. 13, 44, 14) : 436
13, 46, 13
(= B. 13, 46, 14) : 438

Mahābhāṣya
1, 3, 326–29 : 239 f.
1, 4, 26 ff. : 620
1, 6, 17–26 : 603
1, 12, 16–19 : 746 A. 19
1, 13, 11 : 613
1, 39, 18 : 612 A. 3
1, 59, 1, 20 ff. : 229
1, 75, 8–14 : 661 f., A. 3
1, 208, 16–20 : 615
1, 243, 5 f. : 229
1, 256, 18 ff. : 230
1, 305, 17 f. : 742
1, 390, 18–19 : 612 A. 4
1, 411, 16 f. : 130 A. 1
1, 417, 10 ff. : 740
1, 461, 2 : 577 A. 11
1, 461, 11–13 : 580 f.
1, 461, 25– 462, 2 : 576
1, 467, 13 : 201
1, 488, 18–22 : 746
2, 14, 14 ff. : 375
2, 27, 3 : 201
2, 88, 19 f. : 629
2, 213, 19 ff. : 378
2, 225, 20 f. : 427
2, 274, 20 f. : 427
2, 332, 21 – 333, 2 : 635
2, 369, 22 : 741
2, 373, 4–6 : 413
2, 382, 13 ff. : 38 A. 1
2, 398, 4 : 672
3, 112, 13 ff. : 742
3, 174, 4 ff. : 609 f.
3, 174, 12 f. : 705 A. 5
3, 404, 7 : 683

Mahāvīracarita (*Bhavabhūti*)
1. Akt, Vers 59d : 319
7. Akt, Vers 5 f. : 329

Maitrāyaṇi – Saṃhitā
1, 4, 12 : 18
1, 10, 11 (151, 3 ff.) : 473
2, 1, 6 (7, 21 f.) : 18
2, 2, 2 (16, 9 ff.) : 18
3, 11, 9d : 26 A. 1
4, 2, 9 : 199 A. 1
4, 12, 4 : 372

Mānava – Gṛhyasūtra
1, 7, 8 : 440

Manu – Smṛti
3, 32 : 462
5, 108 : 470 f.
5, 160 : 445
5, 163 : 452
6, 79 : 92 A. 1
6, 80 f. : 93 A. 2
8, 226 : 433
8, 227 : 464 A. 1
9, 3 : 438
9, 46 : 471
9, 64 : 447 A. 3
9, 77 : 467
9,94 : 436
9, 95 : 466
9, 10 f. : 476
9, 166 : 477
9, 175 : 449
9, 176 : 445 f.
10, 5 : 478

Meghadūta
53 : 191

Mṛcchakaṭikā
2. Akt, Vers 13 f. : 305

Naighaṇṭuka
2, 19 : 9, 26 A. 2

Nārada – Smṛti
12, 47 : 430

Nirukta
1, 2 : 747
1, 15 f. : 517
2, 24 : 195
4, 6 : 127
7, 3 : 195

Nyaiš
2, 12 : 404

Odyssee
8, 169 ff. : 137
11, 367 f. : 137

Pāṇini[1]
1, 1, 8 : 614 f., 751
1, 1, 9 : 552
1, 1, 9* : 750
1, 1, 11 : 557
1, 1, 16 : 539

[1] Ein Asteriskus nach dem Stellenzitat weist darauf hin, daß auch die einheimischen Erklärer zu dieser Stelle besprochen werden.

1, 1, 17 : 546
1, 1, 18 : 546
1, 1, 19 : 541
1, 1, 51 : 597 f.
1, 1, 52 : 557
1, 1, 54 : 556
1, 1, 66 : 556
1, 1, 67 : 556
1, 1, 72 : 734
1, 2, 29 : 615
1, 2, 30 : 615
1, 2, 31 : 615
1, 2, 32 : 614 f.
1, 2, 37 : 566 f.
1, 2, 38 : 566 f.
1, 2, 39 : 561
1, 2, 59 : 640
1, 3, 3* : 600 f.
1, 4, 2 : 562
1, 4, 3* : 684 A. 22
2, 1, 72 : 626 ff.
2, 3, 2 : 733
2, 3, 46* : 573 ff.
2, 4, 28 : 532
2, 4, 54* : 553
3, 1, 7* : 375 ff.
3, 1, 125 : 629
3, 2, 2 : 38
3, 2, 21 : 284 A. 1
3, 2, 49* : 274 A. 12
3, 2, 105 : 619
3, 4, 19 : 38
4, 2, 1* : 152
4, 4, 62 : 635
5, 2, 47* : 38 A. 1
5, 2, 94* : 667
5, 2, 115 : 672
5, 3, 67* 174 A. 5
6, 1, 45 : 38
6, 1, 50 : 35 ff.
6, 1, 68* : 681
6, 1, 115* : 583 ff.
6, 1, 117* : 586 f.
6, 1, 147 : 199
6, 1, 158 : 558
6, 4, 8 : 754
6, 4, 45* : 687
6, 4, 66 : 38
7, 2, 82* : 743
7, 4, 54 : 38
8, 1, 16–19 : 559
8, 2, 4 : 560
8, 2, 24* : 681
8, 4, 45 : 554

Pradīpa (Kaiyaṭa)
zu Mahābhāṣya 1, 6, 26 f.
605 f. A. 6
Einl. Vers 6 : 630 A. 2

Raghuvaṃśa
5, 6 : 166
6, 55 : 293
16, 7 : 151 f.

Rājatarangini
1, 176 : 592 A. 48

Rāmāyaṇa
(Kritische Ausgabe)
1, 8, 14
(= Bombay 1, 9, 14) : 523
2, 27, 8
(= Gorr. 2, 30, 8) : 428

Ṛgveda
1, 24, 6d : 25
1, 25, 14 : 37 f.
1, 31, 18ab : 114
1, 32, 4b : 30
1, 32, 10 : 52 f. A. 3
1, 32, 15cd : 251
1, 41, 2 : 161
1, 46, 3ab : 646 A. 2
1, 46, 4 : 250
1, 50, 9ab : 220
1, 52, 4 cd : 74
1, 54, 10ab : 650 A. 1
1, 59, 6cd : 52 f. A. 3
1, 62, 11cd : 245
1, 63, 5 : 52 A. 3
1, 64, 1 : 215 f.
1, 68, 10 : 44 A. 2
1, 69, 8 : 8
1, 70, 1a : 244
1, 71, 10c : 22, 33
1, 72, 7ab : 45
1, 73, 6d : 188
1, 79, 1 : 188
1, 79, 2a : 33
1, 79, 9 : 45
1, 88, 4 : 122 A. 1
1, 92, 10cd : 22
1, 92, 11c : 23
1, 96, 5a : 24
1, 105, 12 : 787
1, 105, 18 : 9
1, 113, 2d : 23
1, 113, 5 : 222
1, 117, 3c : 30
1, 117, 25 : 116
1, 123, 9cd : 16
1, 124, 2b : 23
1, 124, 3cd : 11

1, 124, 4a : 219
1, 124, 4b : 218
1, 124, 4cd : 223
1, 126, 1a : 245
1, 128, 2 : 141
1, 133, 6cd : 76
1, 139, 8b : 22 A. 3
1, 141, 1c : 73
1, 141, 7ab : 78 A. 5
1, 148 1 : 75
1, 160, 5 : 252
1, 164, 26 : 160
1, 164, 35d : 121
1, 164, 45 : 239 f.
1, 165, 10bc : 244
1, 165, 13 : 141
1, 173, 11 : 73
1, 179, 1 : 206
1, 179, 1c : 21
1, 179, 3 : 207
1, 179, 4 : 208 f.
1, 179, 5 : 211
1, 179, 6 : 211
1, 180, 3 : 77
1, 184, 3cd : 646 A. 2

2, 2, 4ab : 78 A. 5
2, 11, 3cd : 189
2, 12, 5c : 22
2, 12, 9 : 404
2, 12, 10 : 405
2, 13, 3 : 33
2, 16, 1c : 21
2, 18, 7 : 112
2, 24, 8ab : 77 A. 2
2, 24, 12ab : 31 A. 2
2, 25, 5c : 162
2, 28, 5b : 167
2, 29, 5a : 17
2, 35, 13c : 24 A. 2
2, 38, 9 : 31
2, 39, 8 : 112

3, 8, 2 : 112
3, 28, 4cd : 34
3, 29, 15 : 112, 119
3, 29, 16 : 659 A. 2
3, 30, 12a : 11
3, 33, 5c : 246
3, 33, 13 : 202, 211 A. 16
3, 34, 3ab : 30
3, 35, 4 : 113
3, 36, 7 : 8
3, 49, 2d : 21, 24
3, 53, 11bc : 46 A. 1
3, 53, 12 : 112
3, 56, 1 : 15
3, 58, 2c : 244

4, 3, 13b : 12
4, 5, 6ab : 16
4, 6, 11 : 113
4, 11, 2 : 245
4, 16, 21 : 112
4, 20, 7 : 1, 321 f. A. 3
4, 23, 8 : 46
4, 23, 10b : 76
4, 26, 4c : 74
4, 28, 4c : 4
4, 30, 23 : 32
4, 31, 9 : 321 f. A. 3
4, 36, 7cd : 114
4, 36, 8cd : 76 A. 1
4, 38, 2 : 78
4, 41, 10 : 49
4, 42, 1d : 249
4, 51, 9b : 24
4, 54, 4 : 31
4, 55, 7cd : 34
4, 56, 2 : 16
4, 58, 6ab : 172
4, 58, 7 : 52
4, 58, 7b : 25

5, 1, 1cd : 189
5, 1, 6d : 254
5, 2, 1c : 16
5, 7, 4cd : 21
5, 9, 4ab : 78 A. 5
5, 15, 5 : 124
5, 17, 2d : 244 A. 14
5, 19, 5b : 79
5, 42, 9 : 188
5, 42, 13cd : 33
5, 45, 1–3 : 652
5, 45, 5ab : 7
5, 53, 5bc : 77 A. 4
5, 54, 10cd : 269
5, 57, 2 : 244
5, 59, 2a : 702
5, 59, 5cd : 19
5, 63, 7bc : 404
5, 65, 6ab : 402
5, 72, 2ab : 402
5, 76, 2a : 11 f.
5, 79, 10 : 32 f.
5, 80, 4cd : 11
5, 82, 2 : 30 f.

6, 2, 8d : 78 A. 5
6, 3, 3bc : 46
6, 10, 7a : 8
6, 19, 1b : 25, 30
6, 19, 5bc : 44
6, 27, 4cd : 76
6, 30, 2 : 16
6, 35, 3ab : 75

6, 38, 4ab : 112
6, 44, 17 : 3, 4
6, 47, 16 : 163
6, 50, 5 : 254 A. 2
6, 52, 2 : 112
6, 57, 4 : 177
6, 64, 4ab : 74 A. 1

7, 3, 10 : 142
7, 4, 6 : 79
7, 18, 16c : 24
7, 31, 11 : 122
7, 32, 5d : 32 A. 1
7, 33, 11 : 123
7, 34, 18 : 46 A. 1
7, 36, 1 : 121, 188
7, 36, 4c : 24, 373
7, 38, 4cd : 399
7, 46, 3c : 142
7, 49, 1 : 648 A. 1
7, 49, 3ab : 402
7, 56, 8a : 76 A. 4
7, 60, 6 : 142
7, 83, 9ab : 405
7, 84, 4cd : 30
7, 85, 2cd : 406
7, 85, 3cd : 254
7, 87, 7c : 167
7, 88, 1 : 221
7, 97, 7 : 221
7, 99, 6ab : 246
7, 101, 6 : 118
7, 103, 1 : 116
7, 103, 3 : 138
7, 103, 5ab : 114 A. 4
7, 103, 8 : 116
7, 103, 9ab : 11
7, 104, 8 : 405
7, 104, 13cd : 405
7, 104, 16 : 405
7, 104, 22 : 2, 4

8, 1, 7c : 789
8, 5, 13 : 113
8, 5, 33ab : 78
8, 14, 10ab : 245
8, 19, 35 : 255
8, 20, 7 : 74
8, 20, 10 : 76
8, 22, 12ab : 75
8, 24, 24 : 220
8, 28, 4ab : 31
8, 32, 17 : 110
8, 35, 13 : 400
8, 35, 13ab : 409
8, 37, 1 : 117
8, 40, 6c : 29
8, 41, 45 : 115 A. 2
8, 46, 5cd : 162
8, 48, 8c : 789
8, 59, 2 : 188
8, 59, 2c : 254 A. 2, 269
8, 69, 12 : 620
8, 72 3b : 244 A. 14
8, 74, 4cd : 164
8, 84, 9 : 162
8, 86, 3 : 163
8, 87, 5ab : 78
8, 88, 3cd : 32
8, 92, 30ab : 134
8, 93, 11ab : 31 A. 1
8, 97, 3 : 5
8, 97, 3c : 22 A. 3
8, 97, 10 : 1, 321 f. A. 3

9, 10, 1 : 46 A. 1
9, 27, 6 : 141 A. 6
9, 29, 4c : 8
9, 50, 1 : 141 A. 6
9, 61, 27ab : 32
9, 66, 19c : 8
9, 69, 7cd : 252
9, 70, 5c : 46
9, 71, 2a : 249
9, 74, 1 : 52 A. 3
9, 86, 16ab : 12
9, 86, 44 : 191
9, 88, 7 : 141 A. 6
9, 90, 3–5 : 395
9, 95, 3ab : 245
9, 96, 7 : 245
9, 97, 30b : 13
9, 112, 1cd : 117
9, 113, 4 : 77

10, 6, 1 : 164
10, 10, 9 : 19 A. 1
10, 13, 5 : 141
10, 18, 8 : 452 f.
10, 18, 13cd : 390
10, 20, 1 : 141
10, 23, 4ab : 73
10, 25, 1 : 141
10, 27, 19 : 34
10, 29, 1 : 9
10, 30, 11 : 122 A. 1, 790
10, 37, 1 : 118
10, 43, 3 : 76
10, 60, 4 : 163
10, 61, 1ab : 114
10, 61, 7 : 122 f.
10, 65, 11ab : 123
10, 69, 3 : 161, 164
10, 71, 2abd : 619
10, 71, 4cd : 188
10, 71, 11 : 133

10, 77, 1a : 73
10, 77, 4 : 74
10, 85, 21cd : 465
10, 85, 26cd : 483
10, 85, 27a : 167
10, 85, 28c : 163
10, 85, 40 : 433
10, 87, 19 : 3
10, 88, 13c : 16
10, 89, 8cd : 13 f.
10, 89, 9 : 404
10, 89, 9ab : 13
10, 93, 9cd : 251
10, 94, 13d : 21
10, 95, 2b : 221
10, 95, 2d : 224 A. 4
10, 97, 8 : 76, 142
10, 99, 10d : 34 A. 1
10, 103, 6 : 3
10, 108, 4a : 30
10, 108, 11 : 204
10, 108, 11b : 17
10, 109, 5a : 134
10, 110, 9ab : 123
10, 111, 4ab : 31 A. 2
10, 114, 8d : 121
10, 115, 2 : 2, 4
10, 116, 4a : 25
10, 116, 5 : 724 A. 1
10, 117, 5cd : 164
10, 117, 7 : 132 A. 1
10, 122, 1cd : 49
10, 122, 2 : 122
10, 125, 1bc : 398
10, 129, 2c : 74
10, 129, 4cd : 245
10, 134, 7 : 16
10, 138, 4 : 1, 4
10, 138, 5 : 221
10, 146, 1–6 : 276 f.
10, 146, 2 : 274 f.
10, 190, 1 : 125

Śakuntalā
Akt 2, Vers 18 : 166

Sappho
frgm. 95 (120 Diehl) : 489 A. 1

Śatapatha – Brāhmaṇa
1, 6, 1, 3 : 2
2, 1, 4, 10 : 121, 127, 129
2, 3, 3, 11 : 85
2, 4, 2, 7 : 27
2, 5, 2, 20 : 296 A. 4, 474 A. 3
4, 1, 5, 18 : 127 f.
4, 2, 1, 11 : 20
5, 3, 1, 13 : 4
6, 1, 1, 8 : 129
11, 4, 1, 1 : 271
11, 6, 2, 10 : 127 A. 2
12, 2, 2, 4 : 20

Setubandha
12, 71 : 318 A. 1

Śivasūtra
6 (mit einh. Erklärung) : 597 f., 605 ff.

Taittirīya – Brāhmaṇa
2, 2, 1, 4 : 127
2, 5, 5, 6 : 175 A. 15

Taittirīya – Saṃhitā
1, 7, 1, 4 : 128
2, 3, 14, 4 : 372
3, 1, 9, 5 : 128
3, 5, 2, 1 : 127
5, 6, 21 : 5
6, 1, 6, 2 : 20
6, 1, 6, 6 : 128 A. 3
6, 5, 6, 5 : 18 f.
7, 3, 1, 4 : 121, 128

Vairāgyaśataka
(*Bhartṛhari, ed. Kosambi*)
166 : 227

Vājasaneyī – Prātiśākhya
1,1–5 : 514 ff.
1, 43 : 552, 750
1, 75 : 751
1, 92 : 557
1, 93 : 557
1, 134 : 556
1, 145 : 557
1, 159 : 562
2, 1 : 559
2, 2 : 559
4, 120 : 554
4, 135 : 568
4, 138 : 561, 568
4, 164 : 553

Vājasaneyī – Saṃhitā
34, 11 : 173
19, 85d : 26 A. 1

Vākyapadīya
2, 484–489 : 590 f.

Vārttika
1 : 520, 617 A. 12
6 : 521
7 : 521
9 : 522
15–17 : 613

Vāsiṣṭha – Dharmaśāstra
1, 5 : 522
1, 33 : 461
5, 3 : 438
17, 19 : 430
17, 61 : 456 A. 1
17, 72 : 446
17, 74 : 445
17, 80 : 447
28, 1 ff. : 470

Videvdāt
2, 4 : 169
9, 2 : 143
9, 47 : 143
14, 15 : 434 f.

Yājñavalkya – Smṛti
1, 52 : 475
1, 65 : 447
1, 72a : 470
1, 74 : 467
1, 75 : 476 A. 2
2, 142ab : 467
2, 142cd : 468

Yasna
9, 25 : 143
10, 4 : 168
35, 6 : 144
43, 6 : 169
44, 18 : 144
50, 11 : 168
57, 26 : 393

Yašt
5, 29 : 391 f.
8, 7 : 168
9, 26 : 144
10, 2 : 389
10, 9 : 388
10, 11 : 393
10, 21 : 387, 392
10, 23 : 387 A. 1
10, 28 : 390
10, 48 : 387
10, 92 : 138
10, 94 : 393
10, 143 : 387
13, 46 : 408 A. 25
13, 47 : 388
19, 54 : 408 A. 25

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

1 **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften.** Aufsatzsammlung in zwei Teilen. Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1967. 2 Bde., zus. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,– ISBN 3-515-00611-7

2 **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie.** Bearb. von **Zoltán Károlyi.** 1968. XIV, 100 S., Ln. DM 28,– ISBN 3-515-00612-5

3 **Franz Kielhorn: Kleine Schriften** mit einer Auswahl der epigraphischen Aufsätze. Hrsg. von **Wilhelm Rau.** 1969. 2 Bde., zus. XXIV, IV, 1105 S., Ln. zus. DM 92,– ISBN 3-515-00613-3

4 **Hermann Jacobi: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Bernhard Kölver.** 1970. 2 Bde., zus. XXIV, VI, 1156 S., Ln. zus. DM 98,– ISBN 3-515-00614-1

5 **Paul Thieme: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Georg Buddruss.** 2. unveränd. Aufl. 1984. XVI, 813 S., Ln. DM 128,– ISBN 3-515-04283-0

6 **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften** zur Indologie und Buddhismuskunde. Hrsg. v. **Heinz Bechert.** 1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,– ISBN 3-515-00616-8

7 **Heinrich Lüders: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Oskar von Hinüber.** 1973. XVI, 561 S., 6 Taf., Ln. DM 58,– ISBN 3-515-00617-6

8 **Herbert Härtel/Volker Moeller,** Hrsg.: **Indologen-Tagung 1971.** Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung im Museum für Indische Kunst, Berlin, 7.–9. Oktober 1971. 1973. XXII, 301 S. m. 199 Fig., 1 Farbtaf., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-00618-4

9 **Hans-Werbin Köhler: Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1973. XII, 77 S., Ln. DM 32,– ISBN 3-515-00619-2

10 **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Albrecht Wezler.** 1974. XXIV, 762 S., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-01835-2

11 **Willibald Kirfel: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Robert Birwé.** 1976. XXIV, 453 S., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-01877-8

12 **Theodor Zachariae: Opera minora** zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskritphilologie. Teil 1 u. 2. Hrsg. von **Claus Vogel.** 1976. 2 Bde., zus. XVI, IV, 974 S., Ln. zus. DM 120,– ISBN 3-515-02216-3

13 **Walther Schubring: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus Bruhn.** 1977. XVIII, 497 S., Ln. DM 74,– ISBN 3-515-02375-5

14 **Carl Cappeller: Kleine Schriften und Sanskrit-Gedichte.** Hrsg. von **Siegfried Lienhard.** 1977. XII, 430 S., Ln. DM 64,– ISBN 3-515-02701-7

15 **Paul Hacker: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Lambert Schmithausen.** 1978. XXIV, 916 S., Ln. DM 96,– ISBN 3-515-02692-4

16 **Hermann Lommel: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Klaus L. Janert.** 1978. XX, 626 S., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-02702-5

17 **Rudolf Otto Franke: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Oskar von Hinüber.** 1978. 2 Bde. zus. XVI, 1546 S., Ln. zus. DM 134,– ISBN 3-515-02727-0

18 **Helmuth von Glasenapp: Ausgewählte KLeine Schriften.** Hrsg. von **Heinz Bechert** u. **Volker Moeller.** Mit einem Nachtrag zur Helmuth von Glasenapp-Bibliographie von Zoltán Károlyi. 1980. XVI, 557 S., Ln. DM 76,– ISBN 3-515-02728-9

19 **Friedrich Otto Schrader: Kleine Schriften.** Mit Ergänzungen aus seinem Nachlaß hrsg. von **Joachim Friedrich Srockhoff.** 1983. XXIV, 522 S., 4 Abb., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-02729-7

20 **Richard Simon: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Rüdiger Schmitt.** 1979. X, 956 S., Ln. DM 148,– ISBN 3-515-03201-0

21 **Walter Neisser: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Rahul Peter Das.** 1980. X, 341 S., Ln. DM 68,– ISBN 3-515-03200-2

22 **Erich Frauwallner: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Gerhard Oberhammer** und **Ernst Steinkellner.** 1982. X, 899 S., Ln. DM 128,– ISBN 3-515-03601-6

23 **Wilhelm Rau: Bilder 135 deutscher Indologen.** 2., erw. u. verb. Aufl. von „Bilder hundert deutscher Indologen". 1982. IX, 145 S. m. 136 Bildtaf., Ln. DM 48,–
ISBN 3-515-03864-7
24 **Otto Strauß: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Friedrich Wilhelm.** 1983. XIX, 566 S., Ln. DM 88,– ISBN 3-515-03881-7
25 **Otto Stein: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Friedrich Wilhelm.** 1984. Ca. 780 S., Ln. ca. DM 84,– ISBN 3-515-04060-9
26 **Willem Caland: Kleine deutsche Schriften.** Hrsg. von **Michael Witzel.** In Vorbereitung. ISBN 3-515-04022-6
27 **Friedrich Weller: Kleine Schriften.** Hrsg. von **Wilhelm Rau.** In Vorbereitung.
ISBN 3-515-04265-2

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
ISSN 0170-3455